



# MEDELLIN

Teología y pastoral para América Latina

ITEPAL

Santafé de Bogotá - Colombia

Marzo - 1994

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO - CELAM  
Instituto Teológico-Pastoral para América Latina - ITEPAL

# MEDELLIN

## TEOLOGIA Y PASTORAL PARA AMERICA LATINA

Revista trimestral fundada en 1975

### EDICION

Instituto Teológico-Pastoral para  
América Latina - ITEPAL

### Rector

Pbro. Dr. José de Jesús Martínez

### Vice-Rector Académico

Pbro. Dr. Agenor Brighenti

### Vice-Rector Pastoral

Pbro. Dr. Rodrigo Durango E.

### REDACCION

### Director y redactor

Pbro. Dr. Agenor Brighenti

### Secretario

Gabriel Benavides R.

Dirección y Administración

Revista MEDELLIN

Transversal 67 No. 173-71

Apartado Aéreo 253353

Santafé de Bogotá, D.C. - Colombia.

### SUSCRIPCIONES

#### Precio de suscripción para 1994

Envío aéreo a América	US\$35.00
Envío aéreo a Europa	US\$45.00
Envío a Colombia	Col\$10.000.00

Para los suscriptores de fuera de Colombia el pago se efectuará con cheque en dólares sobre banco de Estados Unidos a nombre de "CELAM (Revista Medellín)". Puede enviarse en carta certificada y no a través de banco.

**NOTA:** El autor de cada artículo de esta publicación asume la responsabilidad de las opiniones que expresa.

© Instituto Teológico Pastoral del CELAM  
Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253353  
Edición No. 77 - 2.000 ejemplares  
ISSN 0121-4977

Impresión: Editorial Kimpres Ltda.  
Santafé de Bogotá, marzo de 1994  
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

---

## PRESENTACION

Comenzamos un nuevo año de labores y aprovechamos la ocasión para ofrecer una nueva presentación de nuestra revista con el deseo de facilitar su lectura.

Con los artículos que hoy aparecen pretendemos tocar varios aspectos que, de alguna manera, reflejan la profundización y la incidencia del documento de Santo Domingo en nuestro quehacer eclesial.

Miguel Angel Keller consigue esbozar las líneas maestras del modelo eclesial que brotan de dicho documento, en orden a la nueva evangelización y a la praxis eclesial en nuestro continente.

Otro tema importante reflexionado en la IV Conferencia fue el de la necesidad de la Misión, ad intra y ad gentes, como fruto privilegiado y

realización concreta de la nueva evangelización. Angel Salvatierra se ocupa precisamente de los problemas y las perspectivas de la misionología actual.

El papel de los presbíteros y de la vida religiosa fueron tópicos privilegiados, a nivel de agentes de la nueva evangelización, de la conferencia de Santo Domingo. Antonio González Dorado, en un encuentro realizado por Adveniat, hace ya dos años, hizo una presentación de la situación y perspectivas del clero nativo en América Latina; por considerarla todavía de actualidad y en consonancia con la preocupación de Santo Domingo recuperamos aquella ponencia. En la línea de la vida religiosa y a propósito del próximo sínodo a efectuarse este año sobre este mismo tema, Enrique García Ahumada hace memoria del

---

influjo histórico de los religiosos en quinientos años de evangelización de América.

Por último, retomamos los importantes y exhaustivos estudios que Carlos Ignacio González venía haciendo sobre la cristología en los tiempos de la patrística, el acontecimiento de la IV Conferencia nos obligó a ocuparnos de aspectos pertinentes a la misma. Reasumimos

ahora dicho estudio, presentando, la cristología preliminar al primer concilio de Constantinopla.

Terminamos esta entrega con la Documentación Bibliográfica que reseña los principales artículos de las revistas llegadas a la biblioteca del ITEPAL.

L.A.C.D.  
15 de marzo de 1994

Nota de la redacción: Queremos expresar nuestros sinceros agradecimientos al Padre Julio Jaramillo y al Padre Alvaro Cadavid por la ingente labor desarrollada en favor del Instituto y de esta publicación durante su permanencia en el ITEPAL y que en la actualidad prestan sus valiosos servicios en la Pontificia Universidad Bolivariana de la ciudad de Medellín. De manera especial presentamos un reconocimiento al P. Cadavid quien preparó el presente número.

(P. Alvaro Cadavid Duque  
A.A. 1694 - Medellín, Colombia)

(P. Julio Jaramillo Martínez  
A.A. 4567 - Medellín, Colombia)

## LA NUEVA EVANGELIZACION Y LA ECLESIOLOGIA RECIENTE

**Miguel Angel Keller**

Sacerdote, Doctor en Teología, Especialidad en Teología Pastoral. Formador y profesor del Seminario Mayor de Panamá. Miembro de Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral de la Conferencia Episcopal de Panamá.

La articulación entre teoría y praxis, afortunadamente, es hoy un postulado básico de la práctica general de las corrientes teológicas, entendido por otra parte con diversos matices y acentos. No se concibe ya una sistematización dogmática puramente abstracta sin ninguna incidencia en la vida. Ni se entiende la teología práctica como un simple recetario carente de sólida fundamentación teórica.

Particularmente, hay un indiscutible nexo entre la cristología, la eclesiología y la pastoral. La forma de entender el misterio de Cristo es determinante para entender no sólo el rostro de Dios y el rostro del hombre, sino también para iluminar el misterio de la Iglesia, Cuerpo de Cristo o - en expresión agustiniana - "Cristo total". Y la eclesiología es igualmente determinante para la teología de la acción pastoral.

Detrás de cada proyecto pastoral y sus opciones prioritarias hay - siempre y necesariamente, aunque sea de forma más

explícita o implícita - un "modelo de Iglesia". Es por eso de la mayor importancia analizar la relación existente entre la nueva evangelización y la reciente eclesiología.

## 1. MODELOS DE IGLESIA

Entendemos por *modelo* o *paradigma* una imagen que se emplea de modo crítico y reflexivo para profundizar en el entendimiento teórico de una realidad, implicando una constelación de convicciones, valores y modos de comportamiento que sirven de ejemplo o punto común de referencia<sup>1</sup>.

La expresión *modelos de Iglesia* - aunque con algunas reticencias por parte de instancias oficiales del Magisterio - se ha hecho clásico en el reciente lenguaje teológico - pastoral para designar las diversas corrientes eclesiológicas<sup>2</sup>.

Así, y a partir del Vaticano II, son numerosos los autores que distinguen diversos modelos de Iglesia, basándose en criterios teórico-dogmáticos o histórico-pastorales<sup>3</sup>:

- Iglesia como institución, comunión mística, sacramento, heraldo, servicio y escatología (A. Dulles).
- Iglesia como institución, sacramento, palabra, servicio, comunidad y liberación (J. Marins).
- Modelo neoplatónico, aristotélico, nominalista, idealista y fenomenológico-histórico (F. O'Meara).
- Iglesia como *civitas Dei* (totalidad "ad intra"), como *mater et magistra* (antiguo pacto colonial), como *sacramentum salutis* (modernización de la eclesiología) e Iglesia a *partir de los pobres* (teología de la liberación) (L. Boff, en relación con América Latina).
- Iglesia exorcista, arca de salvación, "mater et magistra", profética - servidora (J. Losada).
- Modelo *preconciliar* centrado en la "potestas", modelo *conciliar* basado en la comunión, modelo *histórico - liberador* o Iglesia de los pobres (V. Codina).

<sup>1</sup> Descripción tomada de A. DULLES, *Modelos de Iglesia*, Santander 1975, p. 23 y H. KÜNG, "Cambios de modelos de Iglesia en la marcha del pueblo de Dios", *Misión Abierta* (1986) 103. Citados por C. FLORISTAN, *Teología práctica*, Salamanca 1991, p. 260-261.

<sup>2</sup> Cfr. En el área europea y latinoamericana, la aportaciones fundamentales de A. DULLES, op.cit., y J. MARINS, *Modelos de Iglesia. CEB en América Latina*, Bogotá 1976.

<sup>3</sup> Tomamos esta síntesis de C. FLORISTAN, op. cit., p. 259ss., en donde puede encontrarse la correspondiente referencia bibliográfica.

- Modelo antiguo helenístico-bizantino, medieval romano-católico, de la reforma o evangélico-protestante, de la modernidad ilustrada, de la postmodernidad postilustrada (H. Küng).
- Iglesia de cristiandad/Iglesia misionera, Iglesia sacramentalizadora/Iglesia evangelizadora, Iglesia "gran institución"/Iglesia "red de comunidades" (modelos contrapuestos por C. Floristán).
- Modelo de Iglesia *sacerdotal* o modelo de Iglesia *profética*, con diversas características, en cada caso, dentro de las áreas básicas de la experiencia cristiana: organización eclesial, teología, liturgia y moral (F. Martínez Díez)<sup>4</sup>.

No es este el momento de profundizar detalladamente en el tema, cuya riqueza y complejidad resultan patentes a la luz de esta breve visión de conjunto. Sirva de imprescindible marco de referencia teórico-práctica para abordar ya el análisis de algunos recientes modelos eclesiológicos y su incidencia en la nueva evangelización.

## 2. ECLESIOLOGIA DEL VATICANO II

Por primera vez en la historia de la Iglesia, el Concilio convocado por Juan XXIII no tendría como objetivo defender la fe católica frente a ninguna posición heterodoxa concreta. El Vaticano II es un concilio dedicado a la *reflexión de la Iglesia sobre sí misma* para su renovación y "aggiornamento": un Concilio no polémico ni defensivo sino eclesiológico y pastoral, inspirado en la "vuelta las fuentes" y el diálogo con el mundo.

El centro y la clave de toda la doctrina conciliar son la Constitución dogmática *Lumen gentium* y la Constitución pastoral *Gaudium et spes*. En ellas, la Iglesia se presenta a sí misma como pueblo de Dios y sacramento universal de salvación; pero no como una realidad sobre o fuera del mundo, sino dentro de él y para él: quiere conocer y compartir sus angustias y esperanzas para ofrecerle el mensaje de salvación mediante su presencia servidora.

La eclesiológica conciliar subraya la dimensión histórica y misionera del misterio de la Iglesia desde un punto de vista pastoral, bíblico, patrístico, ecuménico. Aceptando el reto del diálogo con el mundo como parte esencial de la misión de la Iglesia. La historia de la salvación, el teocentrismo en función de una teología trinitaria y la preocupación antropológica son,

<sup>4</sup> F. MARTÍNEZ DIEZ, *La nueva evangelización: alternativa o restauración*, Madrid 1992. Cfr. especialmente el capítulo 5: Modelos de Iglesia y nueva evangelización, p. 122ss.

así, las líneas básicas subyacentes a toda la concepción teológico-pastoral del Vaticano II.

Siempre a partir de las imágenes bíblicas y de la más rica teología patristica, el Concilio efectuará una verdadera "revolución copernicana" en la eclesiología católica, que quedará definitivamente marcada por las líneas básicas del Vaticano II, presentes desde entonces en todos los recientes modelos de Iglesia. Líneas que podrían resumirse en las cinco siguientes<sup>5</sup>:

- Iglesia entendida en clave de *comuni3n*: "comunidad de fe, de esperanza y caridad" o "comuni3n de vida, de caridad y de verdad" (LG 8-9). Comuni3n íntima con Dios y entre los hermanos, de acuerdo con el plan de Dios realizado en Cristo por la fuerza de su Espíritu<sup>6</sup>, que se hace realidad histórica en la primera comuni3n cristiana<sup>7</sup> y constituye el núcleo del misterio de la Iglesia.
- Iglesia entendida como *Pueblo de Dios*, todo él santo, ungido, profético, carismático, partícipe de la soberanía de Cristo<sup>8</sup>. Pueblo peregrino, enviado, plural, dirigido por sus pastores, inmerso en el mundo<sup>9</sup>. Pueblo en el que la autoridad es servicio y que no puede verse primordialmente por eso desde la pirámide jerárquica sino desde la base laical y popular.
- Iglesia *sacramento de salvaci3n*: signo e instrumento visible y universal que manifiesta y realiza en la historia - como nuevo pueblo de Dios y prolongando la acci3n de Jesucristo - el encuentro/comuni3n del ser humano con Dios y los hermanos<sup>10</sup>. Lo humano, jurídico y visible tiene sentido sólo como encarnaci3n de lo divino, carismático y misterioso. Es la gracia de Cristo, sacramento del Padre, la que actúa en la Iglesia, sacramento primordial.
- Iglesia *al servicio del Reino de Dios en el mundo*, consciente de que no existe para sí misma, sino para ser signo e instrumento de la realizaci3n histórica de Reino en el mundo. Frente al que debe por

<sup>5</sup> Cfr. C. FLORISTAN y J.J. TAMAYO, *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid, 1985, p. 72-77. Para la eclesiología conciliar, cfr. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, Barcelona 1968; G. BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966; ID., *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid 1967; Y. CONGAR, *Le concile de Vatican II, son Eglise, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris 1984.

<sup>6</sup> Cfr. LG 1-4.

<sup>7</sup> Cfr. Hch 2, 4 y 5.

<sup>8</sup> Cfr. LG 9-13.

<sup>9</sup> Cfr. LG 9, 14, 18; GS passim.

<sup>10</sup> Cfr. LG 1, 9, 48; GS 42, 45; SC 5; AG 1, 5.



eso adoptar una actitud de diálogo, no de anatema; de comprensión, no de recelo. Una Iglesia "solidara con la humanidad y la historia", capaz de compartir sus angustias y esperanzas, "sobre todo las de los pobres y afligidos" (GS 1, cfr. *passim*).

- Iglesia *local* como realización de la Iglesia una, santa, católica, apostólica<sup>11</sup>; ella es la principal manifestación de la Iglesia, constituida en virtud de la colegialidad episcopal como "corpus ecclesiarum" o comunión de comunidades hermanas. La Iglesia local no es, pues, una mera parte de la Iglesia universal, sino la Iglesia de Cristo realizada y encarnada en un lugar.

### 3. ECLESIOLOGIA DE MEDELLÍN Y PUEBLA

No fue fácil la recepción de la eclesiología conciliar en la teología y la praxis pastoral católicas, originado una verdadera crisis de cambio con las lógicas tensiones e incluso abiertos rechazos (caso Lefèvre). Pero pronto dio sus frutos, especialmente en la reflexión teológico-pastoral y el magisterio de la Iglesia latinoamericana<sup>12</sup>.

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín el año 1968, concreta la renovación eclesial del Vaticano II en la realidad de un Continente mayoritariamente pobre y cristiano. Una realidad de la que Medellín hace una lectura teológica para determinar lo que la Iglesia debe ser y hacer en América Latina: una Iglesia pobre y al servicio de los pobres, comprometida en su evangelización y liberación. Esta Iglesia hace en Medellín tres opciones fundamentales - por los pobres, por la liberación, integral y las comunidades eclesiales de base - y entiende su vida y acción evangelizadora desde esta misma perspectiva<sup>13</sup>.

Abrirse a los paganos fue la gran revolución eclesial del primer concilio, en Jerusalén; abrirse al mundo, la del Vaticano II; abrirse a los pobres, la de Medellín. La "irrupción del pobre "en la Iglesia conlleva para ella un

<sup>11</sup> Cfr. CD 11; LG 23; SC 41.

<sup>12</sup> Para un análisis de la eclesiología latinoamericana en el marco de las eclesiologías post-conciliares, cfr. CELAM, *Eclesiología. Tendencias actuales*, Bogotá 1990. Y como obras básicas: L. BOFF, *Eclesiogénesis. Las CEBs reinventan la Iglesia*, Santander 1979; ID., *Iglesia, carisma y poder*, Santander 1981; ID., *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Santander 1986; J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander 1981; A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la Teología de la liberación*, Salamanca 1983.

<sup>13</sup> Cfr. especialmente las ponencias previas de M. G. McGrath, E. Pironio, E. de Araujo Sales, S. Ruiz y L. Proaño. Y, en las conclusiones, los documentos 1, 2 y 14 (*Justicia, Paz, Pobreza de la Iglesia*).

cambio de lugar social, que - no sin tensiones y conflictos - hará nacer un nuevo modelo eclesial<sup>14</sup>:

- Iglesia *profética*: comprometida con el proceso de liberación en el anuncio de la esperanza y la utopía del Reino, en la denuncia de las injusticias e idolatrías.
- Iglesia *martirial*: despojada, pobre, en dolores de parto; que asume en su lucha contra la opresión el martirio, la persecución y la calumnia desde en misterio pascual de su Señor.
- Iglesia *comunidad-reconciliación*: que llama a la conversión y celebra en la Eucaristía la fraternidad, entendida no como una conquista sino como un proceso.

En esta Iglesia - pueblo de Dios peregrino, sacramento de liberación histórica, signo y servidora del Reino - surge, en medio del inevitable conflicto, toda una serie de nuevos servicios y estructuras. Se renueva la forma de entender y vivir el sentido mismo de la comunidad eclesial, de su presencia comprometida en el mundo, de los carismas y ministerios en la unidad del Espíritu y al servicio del Reino.

En 1979, tras lo que E. Dussel llama "una década de sangre y esperanza", se reúne en Puebla de los Angeles la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano<sup>15</sup>. Puebla supone la revisión general de la vida de la Iglesia en América Latina, asumiendo el dinamismo de Medellín. Parte de la realidad socio-eclesial latinoamericana, ofrece un mensaje o respuesta de la Iglesia a esta realidad, y propone una aplicación pastoral concreta: la *evangelización liberadora*, entendida como evangelización para la comunión y la participación.

Una *evangelización liberadora* del pecado personal y social (conversión, y transformación de estructuras injustas) que conduce hacia la *comunión y participación*, primero dentro de la *Iglesia* y luego - por la presencia de los cristianos en la sociedad pluralista - también en el *mundo*, en el que la Iglesia está llamada a ser signo y fermento de esa comunión y participación que deben concretarse en la práctica mediante *opciones pastorales* preferenciales.

La parte más extensa del marco doctrinal del Documento de Puebla<sup>16</sup> es precisamente la dedicada a "la verdad sobre la Iglesia, el pueblo de Dios,

<sup>14</sup> Cfr. J. MARINS, Fenomenología pastoral, en AA. VV., *Medellín: Reflexiones en el CELAM*, Madrid 1977, p. 468ss.

<sup>15</sup> Cfr. M. A. KELLER, *Evangelización y liberación. El desafío de Puebla*, Madrid 1987; ID. "Puebla y la década de los ochenta en la pastoral de la Iglesia latinoamericana", *Medellín* 71 (1992) 508-521; A. PARRA, *De la Iglesia misterio a la Iglesia de los pobres*, Bogotá 1984.

<sup>16</sup> Cfr. DP 220-303, incluyendo la mariología.

signo y servicio de comunión". Eclesiología de comunión, en la línea de la *Lumen gentium*, que Puebla enriquece - a través de todo el Documento - destacando el dinamismo eclesial en la historia y la situación de América Latina, la continuidad entre Jesús de Nazareth y su Iglesia en orden a la causa del Reino, la predilección eclesial por los pobres y su "potencial evangelizador".

Una Iglesia comunión orientada toda ella al servicio sería, así, la más rica propuesta de la eclesiología de Puebla: Iglesia que, tras las huellas de Jesucristo, quiere existir en nuestro Continente para servirlo evangelizándolo, contribuyendo - a la luz del Evangelio y su exigencia de comunión/participación - a la liberación integral de sus gentes y pueblos desde la perspectiva del pobre.

El mismo DP (1302-1305) sintetiza así el modelo eclesial por el que decididamente opta:

- Iglesia *sacramento de comunión*, promotora de reconciliación y unidad solidaria en medio de una historia conflictiva.
- Iglesia *servidora*, capaz de prolongar por los diversos carismas y ministerios al Cristo-Siervo de Yahvé.
- Iglesia *misionera*, anunciadora gozosa del Dios de Jesucristo, comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres, defensora de la paz y la justicia, inserta en la misión de la Iglesia universal y fiel a sus pastores.
- Iglesia *evangelizada y evangelizadora*, que escucha, profundiza y encarna la Palabra de Dios (el Evangelio, Jesucristo en la vida) para testimoniarla, proclamarla y celebrarla.
- Iglesia *constructora de una nueva sociedad* según el plan de Dios, que denuncia las situaciones de pecado, llama a la conversión y compromete a los creyentes en la acción transformadora del mundo.

### 3. ECLESIOLOGIA DE SANTO DOMINGO

La mayoría del capítulo I de la segunda parte del Documento de Sto. Domingo se dedica, más que a analizar en sí mismo el concepto de nueva evangelización, a proponer el modelo de Iglesia que será capaz de llevarla a cabo. Se significa así el talante prioritariamente *pastoral* de la Asamblea y el Documento de Sto. Domingo, que alcanza aquí su mejor expresión y su más lograda formulación<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Retomamos aquí lo expuesto en nuestra ponencia: "La nueva evangelización: su

Una Iglesia convocada a la santidad, con comunidades eclesiales vivas y dinámicas, en la unidad del espíritu y con diversidad de ministerios y carismas, para anunciar el Reino a todos los pueblos es - en resumen y con palabras textuales - el modelo eclesial que nuestros Pastores consideran exigido hoy de cara a la nueva evangelización<sup>18</sup>. Lo que viene a ser la traducción práctico-pastoral de la afirmación básica "sólo una Iglesia evangelizada es capaz de evangelizar" (SD 23) y constituye el compromiso fundamental de la Iglesia latinoamericana, que da origen y sentido a las tres grandes líneas pastorales asumidas en Sto. Domingo<sup>19</sup>.

a) *La Santidad* se define por el seguimiento de Jesús y la obediencia al Espíritu. Miembros santos de la Iglesia "son los hombres y mujeres nuevos que América Latina y el Caribe necesitan": los que han escuchado con corazón bueno y recto el llamado a la conversión y han renacido por el Espíritu Santo según la imagen perfecta de Dios, los que llaman a Dios "Padre" y expresan su amor a El en el reconocimiento de sus hermanos, los que son bienaventurados porque participan de la alegría del Reino, los que son libres con la libertad que da la verdad y solidarios con todos los hombres, especialmente con los que más sufren<sup>20</sup>.

La santidad de la Iglesia - convocada por la Palabra y que encuentra en María su imagen más perfecta - va indisolublemente unida a su carácter profético y su vocación celebrativa. Urge por eso la proclamación del Misterio pascual de Jesucristo, la catequesis (bíblica, comunitaria e iluminadora de la historia), el necesario servicio de los teólogos, el testimonio de vida de todo el pueblo de Dios ("primera e insustituible forma de evangelización")<sup>21</sup>. Y una celebración litúrgica evangelizadora, capaz de convocar, celebrar y enviar; que sostenga el compromiso con la promoción humana y sea pedagógicamente apta para penetrar las culturas<sup>22</sup>.

La riqueza de la religiosidad popular, debidamente evangelizada, y el signo viviente de la vida contemplativa y los consejos evangélicos<sup>23</sup> completan esta imagen de la Iglesia santa, llamada a responder hoy así a los desafíos pastorales de la nueva evangelización y consciente también de su necesidad de conversión en todas estas dimensiones<sup>24</sup>.

---

presencia en el Documento de Santo Domingo" (Curso teológico - pastoral sobre Santo Domingo, organizado por el CELAM en Bogotá, en mayo de 1993).

<sup>18</sup> Cfr. DSD 31-156.

<sup>19</sup> Cfr. DSD 292, 301.

<sup>20</sup> Cfr. DSD 32.

<sup>21</sup> Cfr. DSD 33.

<sup>22</sup> Cfr. DSD 34-35.

<sup>23</sup> Cfr. DSD 36-37.

<sup>24</sup> Cfr. DSD 38-53.

b) La nueva evangelización sólo será posible desde *comunidades eclesiales vivas y dinámicas*, al estilo de los primeros cristianos de Jerusalén, en cuyo rostro se descubra la presencia del Señor resucitado, que hace a su Iglesia - por la vivencia de la comunión y de la participación - signo de la unión de todos los hombres entre sí y con Dios (LG 1)<sup>25</sup>.

Este rostro debe brillar en cada iglesia particular, llamada a vivir el dinamismo de la comunión y misión; en la parroquia entendida como comunidad o red de comunidades y movimientos, y bellamente descrita como "la Iglesia que se encuentra entre las caras de los hombres"; en las CEBs, cuya validez e importancia para la vitalidad de la Iglesia evangelizadora se ratifican; en la familia cristiana, "iglesia doméstica" y primera comunidad evangelizadora. No sólo la nueva evangelización, sino también la promoción humana y la inculturación de la fe, depende de la autenticidad de nuestras comunidades eclesiales, aún en lento proceso de gestación según el Documento<sup>26</sup>.

c) Existimos y servimos, somos Iglesia, *en la unidad del espíritu y con diversidad de ministerios y carismas*. Así la Iglesia actualiza hoy el único ministerio salvífico de Cristo a través de los *ministerios ordenados, la vida consagrada y los fieles laicos* presentes en la Iglesia y en el mundo<sup>27</sup>.

Santo Domingo se detiene aquí a analizar el sentido y las exigencias de la realidad de una Iglesia rica en ministerios. La "*pastoral vocacional* inserta en la pastoral orgánica de la diócesis, en estrecha vinculación con la pastoral familiar y la juvenil", es entonces una prioridad para que existan agentes numerosos y cualificados de la nueva evangelización. De su cuidada formación inicial en los Seminarios y de una formación permanente entendida como camino de conversión y fidelidad, nacerá para nuestra Iglesia la posibilidad de contar con buenos pastores - obispos, presbíteros y diáconos - que sean testimonio de santidad y presencia humilde y cercana del Buen Pastor en medio de su pueblo<sup>28</sup>.

La *vida consagrada* - que no pertenece a la jerarquía de la Iglesia, pero sí a su vida íntima y su santidad<sup>29</sup> - es esencialmente evangelizadora por su testimonio, tantas veces heroico, de los consejos evangélicos y el seguimiento radical de Cristo. Sto. Domingo reconoce el papel primordial de los religiosos en la evangelización del Continente y les recuerda con

<sup>25</sup> Cfr. DSD 54.

<sup>26</sup> Cfr. DSD 55-64.

<sup>27</sup> Cfr. DSD 65-120.

<sup>28</sup> Cfr. DSD 67-84.

<sup>29</sup> Cfr. LG 44; EN 69.

palabras del Papa los retos que hoy les plantea la nueva evangelización: seguir en la vanguardia evangelizadora a partir de una profunda experiencia de Dios; mantener la fidelidad al propio carisma y la comunión con los obispos, presbíteros y laicos; responder con especial generosidad a la evangelización de las culturas y la evangelización más allá de nuestras fronteras<sup>30</sup>.

Es preciso destacar el protagonismo de los *fieles laicos* en la nueva evangelización. Ellos, en efecto, constituyen la mayoría del pueblo de Dios y su compromiso en la Iglesia y el mundo es hoy un verdadero signo de los tiempos. Su formación y participación activa en la Iglesia, así como el impulso de su presencia testimonial en el mundo - sobre todo -, son para Sto. Domingo otra línea pastoral prioritaria de vital importancia. Aunque, en la práctica, "la persistencia de cierta mentalidad clerical en numerosos agentes de pastoral, clérigos e incluso laicos (cfr. DP 784); la dedicación de núcleos laicos de manera preferente a tareas intra-eclesiales, y una deficiente formación les privan de dar respuestas eficaces a los desafíos actuales de la sociedad" y la nueva evangelización. Errores que deben ser superados, a la vez que se promueven los consejos de laicos y los ministerios conferidos a los mismos. Especial insistencia presenta el documento en cuatro puntos relacionados con la promoción, formación y actividad pastoral del laico:

- su compromiso en el campo de las realidades temporales (familia, cultura, economía, política, educación, medios de comunicación social...) y no sólo en las funciones intra-eclesiales.
- el acompañamiento de asociaciones y movimientos laicales, para evitar su encerramiento en sí mismos, la desconexión con la pastoral de conjunto y la falta de inculturación en el contexto latinoamericano.
- el reconocimiento del papel evangelizador de la mujer (esposa, madre, religiosa, trabajadora, campesina, profesional...) y la lucha contra su frecuente irrespeto y marginación: "urge contar con el liderazgo femenino y promover la presencia de la mujer en la organización y animación de la nueva evangelización" (DSD 109).
- la necesidad de reafirmar la opción preferencial por los jóvenes, asumir la cultura juvenil y abrir para ellos espacios de participación en la Iglesia y su tarea evangelizadora, con una adecuada pastoral juvenil<sup>31</sup>.

d) La Iglesia existe para evangelizar, *para anunciar el Reino a todos los pobres*. La nueva evangelización supone despertar un nuevo fervor misio-

<sup>30</sup> Cfr. DSD 85-93.

<sup>31</sup> Cfr. DSD 94-120.

nero que se proyecte a la misión "ad gentes", que vivifique la fe de los bautizados alejados, que reúna a todos los hermanos en Cristo, que dialogue con las religiones no-cristianas, que afronte el avance de las sectas fundamentalistas y los nuevos movimientos religiosos libres, que convoque a los sin Dios y a los indiferentes. Ante tales retos y tan amplia misión, la Iglesia no debe quedarse tranquila con quienes ya la aceptan, está llamada a autoevaluar toda su acción pastoral, analizar las causas de sus fallas y cambiar de actitud. En este sentido se señalan numerosas líneas pastorales - de desigual importancia y valor, pero interpeladores de la praxis eclesial - en esta última parte del capítulo dedicado a la nueva evangelización<sup>32</sup>.

## CONCLUSION

A la luz de todo lo expuesto, es posible sin duda esbozar un rico modelo eclesial en orden a la nueva evangelización. Y, lo que es más importante, concretarlo en unas *pistas para la praxis eclesial*, de cuya realización dependerá indudablemente el fruto - o el fracaso, de no ser así - de la conferencia de Santo Domingo para la Iglesia Latino americana y del Caribe. Terminaremos por eso resumiéndolas en tres líneas prioritarias para la acción pastoral:

1. Partir siempre de la reflexión teológico-pastoral del Vaticano II, Medellín y Puebla, viviendo su eclesiología y realizando según su espíritu y orientaciones pastorales la evangelización integralmente entendida, es decir, toda la acción pastoral de la Iglesia en el mundo.
2. Fundamentar la nueva evangelización en una auténtica conversión eclesial, para que sea creíble y eficaz. Las exigencias primordiales de esta renovación eclesial, quedan marcadas con claridad en Santo Domingo.
3. Responder evangélicamente a los retos de nuestra realidad histórica, con proyectos pastorales que den prioridad efectiva a la familia, la promoción del laicado, el ecumenismo, la presencia de la Iglesia en la cultura urbana, la no retórica opción preferencial por los pobres, las múltiples exigencias de la inculturación (y, dentro de ella, todo lo relativo a las culturas indígenas y afroamericanas).

Creemos interpretar fielmente el texto y el espíritu de Santo Domingo al afirmar, con la Tercera parte del Documento, que así Jesucristo será en *su Iglesia* esperanza y vida para nuestros pueblos.

<sup>32</sup> Cfr. DSD 121-126.

# CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO - CELAM

## INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL - ITEPAL

### CURSO DE ACTUALIZACION TEOLOGICO - PASTORAL Abril 11 - Septiembre 10 de 1994

#### OBJETIVOS DEL CURSO

- Recoger los grandes temas de la tradición teológica.
- Asumir las cuestiones pastorales que plantea la realidad latinoamericana.
- Revisar y evaluar las diversas respuestas y experiencias pastorales que se hacen en nuestro subcontinente.
- Enfrentar los retos de la nueva evangelización, la promoción humana y la cultura cristiana.
- Profundizar el acontecimiento y la reflexión de la IV Conferencia.

#### DESTINATARIOS

Presbíteros, diáconos, religiosos, religiosas y laicos comprometidos en la acción pastoral.

#### HORARIO DE CLASES

Lunes a viernes de 8 a.m. a 5 p.m.

#### INFORMES

INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL -  
ITEPAL

Transv. 67 No. 173-71. Barrio San José de  
Bavaria

Apartado Aéreo 253353

Teléfonos 677-6521 670-6416 - Fax 671-4004

Telex 41388 CELACO

Santafé de Bogotá, D.C.

Colombia

#### ORGANIZACION DEL CURSO

##### NUCLEO HISTORICO-SITUACIONAL

- Revisión y evaluación de la experiencia pastoral.
- Visión histórica y valoración crítica de la primera evangelización.
- Vaticano II - Evangelii Nuntiandi y magisterio episcopal latinoamericano: Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo.
- Visión pastoral de la realidad latinoamericana.
- Fundamentos y desafíos de la nueva evangelización.
- La evangelización de la cultura y la inculturación del evangelio.
- Promoción humana - Doctrina Social y pastoral social.

##### NUCLEO TEOLOGICO

- Revelación y fe.
- Misterio de Dios.
- Cristología.
- Eclesiología.
- Antropología teológica.
- Sacramentos.
- Escatología.
- Teología latinoamericana.

##### NUCLEO PASTORAL

- Pastoral juvenil.
- Moral conyugal y pastoral familiar.
- Pastoral bíblica.
- Pastoral catequética.
- Nuevos movimientos religiosos.
- Religiosidad popular.
- Pastoral de los Medios de Comunicación Social.
- Planeación pastoral.



# PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS DE LA MISIONOLOGIA ACTUAL

Angel Salvatierra

Sacerdote diocesano. Secretario Ejecutivo de la Comisión de Magisterio de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. España.

## INTRODUCCION

La reciente conmemoración de los 500 años de la primera evangelización de América Latina ha levantado muchos interrogantes en torno a la acción misionera de la Iglesia. Las lecturas de este acontecimiento se pueden reducir a tres: 1) postura de rechazo total, 2) actitud triunfalista y 3) visión crítica y esperanzadora. Me ubico en esta lectura tercera, reconociendo las luces del proceso de evangelización, para dar gracias a Dios, y las sombras, para pedirle perdón y enmendar los errores.

Uno de los puntos más controvertidos ha sido el rechazo que se dio de las costumbres religiosas de los pueblos aborígenes, consideradas aberrantes, por la práctica de la idolatría y de los sacrificios humanos. Se llegó a considerar que esto justificaba las guerras contra los pueblos indígenas. Los aspectos negativos de la conquista, que trajeron esclavitud y muer-

te tanto a los indígenas como a los afroamericanos, son por demás conocidos. No es aceptable encubrirlos. A pesar de las voces proféticas que protestaron contra los abusos, hubo complicidad en ellos por parte de miembros de la Iglesia<sup>1</sup>. Es saludable reconocer los errores cometidos y pedir perdón a Dios por ellos. Pero no sería justo desconocer tantos testimonios de defensa de los derechos de los pueblos aborígenes y afroamericanos y de sus lenguas y culturas; y, por supuesto, la labor abnegada de muchos misioneros que supieron anunciar a Jesucristo con el testimonio y hasta con la entrega de su vida<sup>2</sup>.

No siendo la visión histórica de la evangelización el tema de este trabajo, haré solamente alguna referencia pasajera a dicha historia, como muestra o ejemplo. Por otro lado, la mejor manera de pedir perdón a Dios es rectificar errores con una nueva práctica evangelizadora. Obviamente tendré ésto en cuenta sobre todo. La sensibilidad actual por la inculturación del Evangelio y por la defensa de los derechos de las personas y los pueblos es, sin duda, el principal camino de rectificación de errores.

En este trabajo voy a exponer los problemas principales y algunas perspectivas de la misionología actual. Comenzaré por el envío misionero de Jesús a sus Apóstoles, para ofrecer a continuación una selección de textos del Magisterio acerca de la misión. Luego aparecen en forma sintética los principales problemas actuales que atañen a la misionología. El problema de la inculturación se desarrolla en un apartado propio y con bastante amplitud, habida cuenta de la importancia singular que hoy tiene. Finalmente expongo algunas perspectivas que se ofrecen a la misionología actual para enfrentar los problemas presentados.

## 1. IMPORTANCIA DE LA DIMENSION MISIONERA

### 1.1. Jesús confía su misión a la Iglesia

Sin pretender un estudio bíblico, presento el envío misionero que confía Jesús a sus discípulos en dos momentos diferentes: la primera experiencia misionera de los discípulos de Jesús - en línea de misión "ad intra", diríamos hoy -, y el envío post-pascual, que fundamenta la acción misionera de la Iglesia de todos los tiempos.

Cuando Jesús envía a los primeros misioneros, les instruye de la siguiente manera: "No vayan a tierras extranjeras ni entren en ciudades de

<sup>1</sup> Cfr. Documento de Santo Domingo (DSD) 20.

<sup>2</sup> Cfr. *ibid.*, 21.

los samaritanos, sino que primero vayan en busca de las ovejas perdidas del pueblo de Israel" (Mt 10,5-6).

El método pastoral que aún prevalece en muchas iglesias pareciera responder literalmente a estas instrucciones de Jesús de ir primero a las ovejas del pueblo de Israel, pues los mayores esfuerzos quedan dentro de casa. Por ello hay que tener presente la perspectiva misionera que implica el ir, ante todo, a las "ovejas perdidas", los alejados diríamos hoy, algo que se ha descuidado con frecuencia.

No podemos quedarnos en este primer envío misionero. Debemos asumir la amplitud universal del último y definitivo envío de los Apóstoles por parte de Cristo resucitado. Es el mismo San Mateo quien lo recoge con estas palabras: "Todo poder se me ha dado en el cielo y en la tierra. Por eso, vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos" (Mt 28,18-19).

La Iglesia que nace de la experiencia pascual rompe el marco estrecho del pueblo de Israel y se siente portadora de una "*misión universal*"; e.d. de una *misión "ad gentes"*, para que llegue la luz del Evangelio a las personas y pueblos que no lo han recibido. Los Hechos de los Apóstoles y las cartas apostólicas dan fe de la amplitud universal del mandato recibido de Jesús. Por su parte, la expansión de Iglesia en los primeros siglos fue extraordinaria, sin duda un milagro de la gracia.

"Al comienzo del cristianismo todos eran misioneros por el simple hecho de que el modo de vivir cristiano, la nueva vida comunitaria y el amor fraterno (-¡Ved cómo se aman!) actuaban sobre el ambiente de una forma cuestionante y contagiosa. Es en la vida de cada día donde hemos de descubrir el secreto de la rápida expansión del cristianismo primitivo"<sup>3</sup>.

En ningún momento ha dejado la Iglesia la tarea misionera de llevar el Evangelio a quienes aún no lo conocen; pero no cabe duda que los mayores esfuerzos se los llevan actualmente sus miembros más cercanos. Parece ser que, en la práctica evangelizadora, hemos acogido ciertas instrucciones de Jesús, pero se nos han escapado otras. Necesitamos volver a la práctica de Jesús y al sentido del envío post-pascual de sus discípulos para recuperar la dimensión misionera esencial a la Iglesia.

La «misión ad gentes» es el paradigma principal de la misión de la Iglesia; es su propia marca de identidad. La Iglesia existe para evangelizar a todos los hombres y pueblos. Su misión es necesariamente universal.

<sup>3</sup> E. HOORNAERT, *La memoria del pueblo cristiano*, Ed. Edicay, p. 87-88. El capítulo 2º de esta obra, "La misión", es un estudio histórico valioso del carácter misionero de la Iglesia primitiva.

## 1.2. La Mision segun el Magisterio de la Iglesia

Recojo algunas citas o referencias del Magisterio donde se expresa la importancia fundamental de la *misión*, y los nuevos perfiles con que se presenta.

- "Como el Hijo fue enviado por el Padre, así también El envió a los Apóstoles (cfr. Jn 20,21)... Este solemne mandato de Cristo de anunciar la verdad salvadora, la Iglesia lo recibió de los Apóstoles con orden de realizarlo hasta los confines de la tierra (cfr. Hch 1,8)" (LG 17).

- "La Iglesia peregrinante es, por naturaleza, misionera" (AG 2). "La actividad misionera fluye de la misma naturaleza íntima de la Iglesia" (AG 6)<sup>4</sup>.

- "La Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del reino de Dios y la salvación de toda la humanidad. Todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es «sacramento universal de salvación», que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre" (GS 45).

- "Incumbe a la Iglesia la necesidad, a la vez que el derecho sagrado, de evangelizar, y, en consecuencia, la actividad misionera conserva íntegra, hoy como siempre, su fuerza y su necesidad" (AG 7).

- "Evangelizar constituye la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar" (EN 14).

- "El anuncio tiene por objeto a Cristo crucificado, muerto y resucitado: en él se realiza la plena y auténtica liberación del mal, del pecado y de la muerte; por él, Dios da la "nueva vida", divina y eterna. Esta es la «Buena Nueva» que cambia al hombre y la historia de la humanidad, y que todos los pueblos tienen el derecho de conocer" (RMi 44).

- "Sería ciertamente un error imponer cualquier cosa a la conciencia de nuestros hermanos. Pero proponer a esa conciencia la verdad evangélica y la salvación ofrecida por Jesucristo, con plena claridad y con absoluto respeto hacia las opciones libres que luego pueda hacer, - sin coacciones, solicitudes menos rectas o estímulos indebidos -, lejos de ser un atentado contra la libertad religiosa es un homenaje a esta libertad, a la cual se ofrece

<sup>4</sup> Cfr. LG 16, 17, 23; ChD 6, 30; PO 10; OT 20; AG 1, 2, 5, 6, 20, 25, 30, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 46; PC 20; EN 6-16; FC 54; RMi 32, 37, 49, 58, 59, 62, 67, 71.

la elección de un camino que incluso los no creyentes juzgan noble y exaltante... Este modo respetuoso de proponer la verdad de Cristo y de su reino, más que un derecho es un deber del evangelizador" (EN 80).

- "Este deber... es único e idéntico en todas partes y en toda situación, si bien no se ejerce del mismo modo según las circunstancias. Por consiguiente, las diferencias que en esta actividad de la Iglesia hay que reconocer no provienen de la naturaleza íntima de su misión, sino de las condiciones en que tal misión se cumple (...) El fin propio de esta actividad misionera es la evangelización y la plantación de la Iglesia en los pueblos o grupos humanos en los cuales no ha arraigado todavía (...) Deben crecer de la semilla de la Palabra de Dios en todo el mundo Iglesias particulares autóctonas suficientemente fundadas y dotadas de propias energías y maduras, que, provistas suficientemente de jerarquía propia, unida al pueblo fiel, y de medios apropiados para llevar una vida plenamente cristiana, contribuyan, en la parte que les corresponde, al bien de toda la Iglesia" (AG 6).

- "Hoy la imagen de la misión *ad gentes* quizá está cambiando: lugares privilegiados deberían ser las grandes ciudades, donde surgen nuevas costumbres y modelos de vida, nuevas formas de cultura, que luego influyen sobre la población. Es verdad que la opción por los últimos debe llevar a no olvidar los grupos humanos más marginados y aislados, pero también es verdad que no se pueden evangelizar las personas o los pequeños grupos descuidando, por así decir, los centros donde nace una humanidad nueva con nuevos modelos de desarrollo. El futuro de las jóvenes naciones se está formando en las ciudades. (...) Hablando del futuro no se puede olvidar a los jóvenes, que en numerosos países representan ya más de la mitad de la población. (...) Finalmente, se deben recordar las situaciones de pobreza, a menudo intolerable, que se dan en no pocos países y que, con frecuencia, son el origen de las marginaciones de masa" (RMi 37)<sup>5</sup>.

- "Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad. "He aquí que hago nuevas todas las cosas" (Ap 21,5)... La Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama, trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos" (EN 18).

- "La Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio... Testimonio que comporta presencia, participación, solida-

<sup>5</sup> Cfr. RMi 33.

ridad y que es un elemento esencial, en general el primero absolutamente en la evangelización. Todos los cristianos están llamados a este testimonio y, en este sentido, pueden ser verdaderos evangelizadores" (EN 21)<sup>6</sup>.

- "Y sin embargo esto sigue siendo insuficiente, pues el más hermoso testimonio se revelará a la larga impotente si no es esclarecido, justificado -lo que Pedro llamaba dar "razón de vuestra esperanza" (1 Pe 3,15) -, explicitado por un anuncio claro e inequívoco del Señor Jesús. La Buena Nueva proclamada por el testimonio de vida deberá ser pues, tarde o temprano, proclamada por la palabra de vida" (EN 22).

- "Jesús revela progresivamente las características y exigencias del Reino mediante sus palabras, sus obras y su persona. (...) El Reino está destinado a todos los hombres, dado que todos son llamados a ser sus miembros. Para subrayar este aspecto, Jesús se ha acercado sobre todo a aquellos que estaban al margen de la sociedad, dándoles su preferencia, cuando anuncia la «Buena Nueva». Al comienzo de su ministerio proclama que ha sido «enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva» (Lc 4,18). A todas las víctimas del rechazo y del desprecio Jesús les dice: «Bienaventurados los pobres» (Lc 6,20). Además, hace vivir ya a estos marginados una experiencia de liberación, estando con ellos y yendo a comer con ellos (Cfr. Lc 5,30; 15,2), tratándoles como a iguales y amigos (Cfr. Lc 7,34), haciéndolos sentirse amados por Dios y manifestando así su inmensa ternura hacia los necesitados y los pecadores (Cfr. Lc 15,1-32). (...) La liberación y la salvación que el Reino de Dios trae consigo alcanzan a la persona humana en su dimensión tanto física como espiritual. Dos gestos caracterizan la misión de Jesús: curar y perdonar. (...) La naturaleza del Reino es la comunión de todos los seres humanos entre sí y con Dios. (...) El Reino interesa a todos: a las personas, a la sociedad, al mundo entero. Trabajar por el Reino quiere decir reconocer y favorecer el dinamismo divino, que está presente en la historia humana y la transforma. Construir el Reino significa trabajar por la liberación del mal en todas sus formas. En resumen, el Reino de Dios es la manifestación y la realización de su designio de salvación en toda su amplitud" (RMi 14).

- "Hoy se habla mucho del Reino, pero no siempre en sintonía con el sentir de la Iglesia. En efecto, se dan concepciones de la salvación y de la misión que podemos llamar «antropocéntricas», en el sentido reductivo del término, al estar centradas en torno a las necesidades terrenas del hombre. En esta perspectiva el Reino tiende a convertirse en una realidad plenamente humana y secularizada, en la que sólo cuentan los programas y luchas por la liberación socioeconómica, política y también cultural, pero con unos horizontes cerrados a lo trascendente (...) Junto a unos aspectos

<sup>6</sup> Cfr. EN 41; RMi 39, 42, 45.

positivos, estas concepciones manifiestan a menudo otros negativos. Ante todo, dejan en silencio a Cristo: el Reino, del que hablan, se basa en un «teocentrismo», porque Cristo «dicen» no puede ser comprendido por quien no profesa la fe cristiana, mientras que pueblos, culturas y religiones diversas pueden coincidir en la única realidad divina, cualquiera que sea su nombre» (RMi 17).

- «En sus orígenes, la misión es considerada como un compromiso comunitario y una responsabilidad de la Iglesia local, que tiene necesidad precisamente de «misioneros» para lanzarse hacia nuevas fronteras» (RMi 27)<sup>7</sup>.

- «Mirando al mundo actual, desde el punto de vista de la evangelización, se pueden distinguir *tres situaciones*. (...) En primer lugar, aquella a la cual se dirige la actividad misionera de la Iglesia: pueblos, grupos humanos, contextos socioculturales donde Cristo y su Evangelio no son conocidos, o donde faltan comunidades cristianas suficientemente maduras como para poder encarnar la fe en el propio ambiente y anunciarla a otros grupos. Esta es propiamente la misión «ad gentes». (...) Hay también comunidades cristianas con estructuras eclesiales adecuadas y sólidas; tienen un gran fervor de fe y cultura, irradian el testimonio del Evangelio en su ambiente y sienten el compromiso de la misión universal. En ellas se desarrolla la actividad o atención pastoral de la Iglesia. (...) Se da, por último una situación intermedia, especialmente en los países de antigua cristiandad, pero a veces también en las Iglesias más jóvenes, donde grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio. En este caso es necesaria una «nueva evangelización» o «reevangelización.» (RMi 33).

- «La Iglesia en todo el mundo - dije en mi primera visita pastoral al Brasil - quiere ser la Iglesia de los pobres... quiere extraer toda la verdad contenida en las bienaventuranzas de Cristo y sobre todo en esta primera: «Bienaventurados los pobres de espíritu...» Quiere enseñar esta verdad y quiere ponerla en práctica, igual que Jesús vino a hacer y enseñar. (...) Las jóvenes iglesias, que en su mayoría viven entre pueblos afligidos por una pobreza muy difundida, expresan a menudo esta preocupación como parte integrante de su misión. La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, después de haber recordado el ejemplo de Jesús, escribe que «los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida. Por eso, Dios toma su defensa y los ama. Es así como los pobres son los primeros destinatarios de la misión y su evangelización es

<sup>7</sup> Cfr. RMi 48.

por excelencia seña y prueba de la misión de Jesús (DP 1142)" (RMi 60).

- "La Iglesia tiene que dar hoy *un gran paso adelante* en su evangelización; debe entrar en una *nueva etapa histórica* de su dinamismo misionero" (ChL 35).

Una selección un tanto amplia de textos resultaría interminable<sup>8</sup>. Al menos quiero aludir a la importancia creciente que se le va dando a la dimensión misionera en la Iglesia de América Latina y el Caribe. El Documento de Puebla plantea la exigencia de "dar desde nuestra pobreza e ir más allá de nuestras propias fronteras" (DP 776), recoge la experiencia de "iglesias hermanas", así como los servicios mutuos entre jurisdicciones eclesiásticas (DP 778), y recuerda el problema de la auténtica inculturación de la fe (DP 784). Por su parte, el Documento de Santo Domingo dedica un apartado importante a la actividad misionera de la Iglesia<sup>9</sup>, y en repetidas ocasiones alude a esta exigencia<sup>10</sup>. Se llega a decir: "es la hora misionera de América" (DSD 295), hasta llegar a ser "*Latinoamérica misionera*" (DSD 302).

## 2. PROBLEMAS ACTUALES DE LA MISION «AD GENTES»

La *misión ad gentes* se encuentra desafiada por varios flancos. Son bastantes los cristianos que la consideran como algo que no tiene actualidad<sup>11</sup>. Las ideas de ciertos antropólogos radicales han contribuido a serruchar el piso a la obra de las Misiones, cual si fuera un atentado contra la identidad de los pueblos no cristianos. Enumero algunos de estos cuestionamientos y planteamientos, que indican exigencias y perfiles nuevos.

Una idea fecunda que se abre paso con fuerza en la práctica pastoral a raíz del Concilio Vaticano II es la de *Reino de Dios*. Este concepto nos remite a la acción gratuita de Dios. Señala el aspecto del Reino definitivo como algo que trasciende la historia, y simultáneamente la anticipación y actualización del mismo a través de realizaciones de justicia, libertad y hermandad entre los hombres. Toda la acción evangelizadora de la Iglesia tiene como objetivo último anunciar, acoger y extender el Reino de Dios.

<sup>8</sup> La problemática misionera está contemplada de modo particular en los siguientes documentos: "Ad gentes" (del Concilio Vaticano II), exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, y encíclica *Redemptoris missio* de Juan Pablo II.

<sup>9</sup> Cfr. DSD 121-131.

<sup>10</sup> Cfr. DSD 12, 21, 27, 48, 51, 55, 57, 58, 61, 91, 92, 95, 124, 125, 131, 257, 295, 302, 303.

<sup>11</sup> El Papa Juan Pablo II desmiente esta corriente de opinión (Cfr. RMi 32).



La Iglesia es signo del Reino, está a su servicio; pero no se identifica plenamente con el mismo. El Reino, que abarca toda la acción salvadora de Dios, la trasciende.

Hay una nueva valoración de las diferentes culturas y religiones de la humanidad. El Concilio Vaticano II nos familiarizó con la expresión *semillas del Verbo*<sup>11</sup>. Toda cultura y toda religión contienen dichas semillas, que significan que Dios se ha manifestado de algún modo a todos los pueblos. De ahí, pues, hay que comenzar por respetar sus valores culturales y religiosos. Cualquier posición de autosuficiencia que suponga considerar como bárbaros a los pueblos no cristianos, está sin más condenada al fracaso. Será necesaria una actitud de diálogo franco para que el Evangelio pueda ser acogido y calar en los pueblos y culturas donde aún no ha sido proclamado.

Antes del Vaticano II, el mundo quedaba claramente dividido entre países cristianos y países de misión. Los misioneros se dedicaban a proclamar la fe, crear nuevas iglesias y bautizar a los creyentes. Esto se desdibujó cuando el Concilio pretendió dar con las bases teológicas del trabajo misional. Hablando de la actividad misionera de la Iglesia dice:

"Este deber es único e idéntico en todas partes y en toda situación, si bien no se ejerce del mismo modo según las circunstancias. Por consiguiente, las diferencias que en esta actividad de la Iglesia hay que reconocer no provienen de la naturaleza íntima de su misión, sino de las condiciones en que tal misión se cumple" (AG 6).

Este enfoque parece desinstalar el sentido y el alcance específicos de la misión, cuando se ha llegado a preguntar si Francia se habría convertido en "país de misión".

Desde América Latina empieza a reconocerse que los pobres no han tenido oportunidad de conocer adecuadamente la luz del Evangelio, a pesar de ser los primeros destinatarios. Esto conduce a una nueva actitud misionera, que se muestra especialmente fértil: anunciar el Evangelio preferentemente a los pobres<sup>13</sup>, para que desde ellos se abra como mensaje de salvación para todos los hombres. De este modo se hace realidad la *Iglesia de los pobres*.

En vinculación con la opción preferencial por los pobres se va descubriendo la evangelización en su dimensión de integralidad. Frente a una concepción que insiste unilateralmente en el anuncio de la *Palabra* (del *Mensaje*), se resalta también la dimensión *liberadora*, que le es esencial y

<sup>12</sup> Cfr. AG 11.

<sup>13</sup> Cfr. Lc 4,18.

que va unida a la exigencia del *testimonio*<sup>14</sup>. La actividad misionera debe comprometerse en los procesos de liberación, poniendo especial énfasis en la defensa de los derechos humanos en solidaridad con los desposeídos y marginados y con los pueblos del tercer mundo. Este planteamiento conduce a cuestionar y ser críticos del papel que están cumpliendo los países desarrollados frente a los países pobres. Soló desde la solidaridad con estos cabe una auténtica actividad misionera.

Otro aspecto que empieza a afectar a la actividad misionera es la toma de conciencia del papel de las iglesias particulares en la *misión*. Esta, entendida como *misión "ad gentes"*, había quedado en manos de las congregaciones religiosas o de los institutos misioneros. Al perderse la vitalidad misionera de las comunidades locales, la Iglesia halló una salida a través de las «comunidades religiosas»<sup>15</sup>. Con la nueva concepción de la misión, reconocida como dimensión esencial de la tarea eclesial, las iglesias particulares empiezan a comprometerse en la *misión "ad gentes"* de diferentes maneras: con formas de cooperación personal y económica y hasta con «encomiendas misioneras». Más aún, crece la conciencia de que no es un proceso unidireccional sino de doble sentido: desde las iglesias establecidas desde hace mucho tiempo hacia las iglesias jóvenes, y desde estas hacia aquellas, incluyendo el compromiso por el primer anuncio del Evangelio.

Al recuperarse el sentido misionero de la Iglesia local, crece la conciencia de que la misión es *tarea de toda la comunidad*, como lo fue en las primeras comunidades cristianas<sup>16</sup> y corresponde a todos los miembros del Pueblo de Dios. Con ello aumenta el compromiso de los laicos en la actividad misionera, y esta desarrolla su campo de acción, incluyendo junto a tareas explícitamente evangelizadoras otras que se refieren a la promoción humana. Por supuesto, el laico participa también en las tareas evangelizadoras y con protagonismo propio.

Un último problema que toca seriamente al anuncio del Evangelio es la división de los cristianos. De ahí que el Concilio Vaticano II plantea la exigencia de «promover la restauración de la unidad de todos los cristianos» (UR 1). Se propone, por tanto, el reto del ecumenismo como camino de evangelización. En Santo Domingo se afirma que «el ecumenismo es una prioridad en la pastoral de la Iglesia de nuestro tiempo» (DSD 135). Uno

<sup>14</sup> Cfr. EN 11.

<sup>15</sup> Me parece importante anotar que se recuperó la actividad misionera a través de las «comunidades religiosas». El misionero no es un aventurero o propagandista de la fe por libre, sino un enviado de la Iglesia. Naturalmente es enviado por la Iglesia universal, pero también lo es por la comunidad cristiana a la que pertenece y que le da su apoyo. Las comunidades religiosas han prestado, y siguen prestando, este inmenso servicio a la Iglesia.

<sup>16</sup> Cfr. E. HOORNAERT, op. cit., p. 87-88.

de los lugares del encuentro ecuménico es el campo social:

"Como en la época actual se está imponiendo por todas partes la colaboración en el campo social, todos los hombres sin excepción están llamados a una empresa común, y con mayor razón los que creen en Dios, y de modo muy particular todos los cristianos, por estar honrados con el nombre de Cristo" (UR 12).

### 3. INCULTURACION DEL EVANGELIO

Si bien el término *inculturación* apenas tiene una década en el lenguaje oficial eclesial, la problemática de la inculturación llena la historia de la Iglesia, en particular de la Iglesia primitiva. Fue esta cuestión la que se debatió en primer término en el Concilio de Jerusalén. Frente a los judaizantes, que pretendían imponer la cultura judía a los gentiles que se convertían al cristianismo, el Apóstol Pablo plantea la transcendencia del Evangelio sobre la cultura judía y sobre cualquier cultura.

Con la resolución adoptada en dicho Concilio<sup>17</sup> quedó establecida la transcendencia del Evangelio sobre cualquier cultura y la universalidad de la Iglesia. Se superaba así el peligro de reducir la Iglesia a una secta cerrada, incapaz de aceptar el desafío de los nuevos pueblos que llegaban a la fe cristiana.

#### 3.1. Concepto de inculturación

La inculturación es el proceso a través del cual se busca que el Mensaje salvador de Cristo penetre en el núcleo fundamental de los valores de una determinada cultura. Al esfuerzo de penetración del Evangelio en el corazón de las culturas debe acompañar igualmente el cuidado de que se conserve en cada una de ellas todo aquello que le es propio en cuanto a valores, expresiones y estructuras de convivencia social que no se oponen a la verdad del Evangelio, ni a la identidad de la Iglesia<sup>18</sup>.

<sup>17</sup>Cfr. Hch 15,28-29.

<sup>18</sup>El término teológico *inculturación* es un neologismo derivado del vocablo antropológico *enculturación*, que se refiere al proceso de transmisión de una cultura de padres a hijos con la participación creativa que conlleva. Después del Concilio Vaticano II algunos pastoralistas introdujeron el término *aculturación* para señalar el punto de encuentro entre la fe y las culturas. Pronto se descubrió que este término no era apto para designar dicho encuentro, pues no se trata del contacto entre dos módulos culturales sino del encuentro del mensaje transcultural del Evangelio con las diferentes culturas, en orden a la plena realización de estas. En efecto, la inculturación expresa la penetración

Podría resumirse el proceso de inculturación como una doble y recíproca apropiación entre Evangelio y cultura. Apropiación por parte de la cultura de los valores y del sentido último de la realidad que propone el Evangelio, así como de los medios adecuados para ello. Apropiación por parte del Evangelio y de la Iglesia de elementos culturales, tales como lenguaje y estructuras que no se oponen a la fe, a fin de asegurar la comunicación del Mensaje evangélico.

Así, por una parte, el Evangelio revela a las culturas la verdad última de los valores en los cuales se arraigan; y, por otra, cada cultura expresa el Evangelio de manera original y propia, contribuyendo a descubrir nuevos aspectos y a recordar facetas olvidadas del Mensaje salvífico de Cristo.

### 3.2. Principios teológicos

Los grandes misterios cristianos ofrecen la fundamentación teológica de la inculturación: Encarnación, Pascua (muerte y resurrección), Pentecostés y Trinidad.

En relación al misterio de la Encarnación, la evangelización requiere descubrir las "semillas del Verbo" (los auténticos valores) presentes en toda cultura, para potenciarlos. El Evangelio ha de encarnarse en cada cultura, para fecundarla.

El proceso de la evangelización no se detiene ahí. Ayuda a desarrollar y purificar los valores de cualquier cultura a la luz del misterio pascual. Supone muerte y resurrección, superando las limitaciones de toda cultura y desarrollando sus valores por encima de sus posibilidades.

En relación al misterio de Pentecostés, la inculturación nos lleva a plantear aspectos fundamentales tales como: vitalidad y originalidad de las Iglesias particulares, que se expresan a través de la formulación (teología), la educación (catequesis) y la celebración de la fe (liturgia); comunión y solidaridad entre las Iglesias, formando la Iglesia universal, etc.

En relación al misterio de la Trinidad, la inculturación plantea la necesidad de comunión entre los pueblos y culturas; comunión que supone respetar identidades, pero a la vez implica el enriquecimiento mutuo, que lleve a nuevas síntesis creativas. Ni etnocentrismo cerrado ni absorción o imposición cultural son, por tanto, aceptables.

La inculturación es un requisito necesario para la evangelización, según el principio de encarnación formulado por San Gregorio Nacianceno: "Lo que no es asumido no es sanado". La evangelización, por su parte, es el objetivo último del proceso de inculturación<sup>19</sup>. Ella aporta los valores evangélicos a las culturas y especialmente el anuncio de que Jesucristo, Hijo de Dios y Hombre perfecto, es el liberador integral de todos los hombres y de todo el hombre. De este modo contribuye a que las culturas se superen en orden a la salvación proclamada por Jesucristo.

### 3.3. Exigencias básicas de la inculturación

El Papa Pablo VI, en su exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, y el Papa actual, en la encíclica *Redemptoris missio*, ofrecen una visión de conjunto de las exigencias pastorales de la inculturación del Evangelio. Considero pertinente hacer una selección de citas de tales documentos.

- "Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación" (EN 19).

- "La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas" (EN 20).

- "El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos requiere largo tiempo: no se trata de una mera adaptación externa, ya que la inculturación significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas... Por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo,

---

<sup>19</sup>Se suele hablar actualmente de "evangelización de las culturas". Habría que sentar claramente que el destinatario propio de la evangelización es la persona humana. Sólo en sentido derivado y análogo se puede hablar de evangelización de las culturas. El P. Comblin nos advierte con mucha precisión: "El interlocutor de la evangelización es el hombre y no su cultura. La buena noticia es para los hombres y no para las culturas... Por eso la evangelización usa la inculturación como medio, sin confundirla con una cultura" (citado por Marcos RODRIGUEZ DA SILVA, en *Teología afroamericana*, Ed. Afro-América, Sao Paulo 1990, p. 21).

introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro... Gracias a esta acción en las iglesias locales, la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación" (RMi 52).

- "Las comunidades eclesiales que se están formando, inspiradas en el Evangelio, podrán manifestar progresivamente la propia experiencia cristiana en manera y forma originales, conformes con las propias tradiciones culturales, con tal de que estén siempre en sintonía con las exigencias objetivas de la misma fe. A este respecto, especialmente en relación con los sectores de la inculturación más delicados, las iglesias particulares del mismo territorio deberán actuar en comunión entre sí y con toda la Iglesia, convencidas de que solo la atención tanto a la Iglesia universal como a las iglesias particulares las hará capaces de traducir el tesoro de la fe en la legítima variedad de sus expresiones" (RMi 53).

- "Existe el riesgo de pasar acriticamente de una especie de alienación de la cultura a una supervaloración de la misma, que es un producto del hombre, en consecuencia, marcada por el pecado. También ella debe ser «purificada, elevada y perfeccionada»" (RMi 54).

Las principales exigencias pueden sintetizarse en las siguientes: 1) penetrar en el núcleo de los valores y modelos de vida de los pueblos y culturas, e.d. no reducirse a una mera adaptación externa; 2) por un lado, fecundar las culturas con la luz del Evangelio y, por otro, dejarse enriquecer la misma Iglesia con los valores que aquellas tienen; 3) valorizar las culturas sin absolutizarlas; 4) comprometerse las iglesias particulares en esta tarea en comunión con otras iglesias de la misma región y con la Iglesia universal.

### 3.4. Facetas de la práctica pastoral

En este apartado voy a recoger facetas o aspectos del proceso de inculturación del Evangelio, tal como hoy se está dando, con algunas alusiones a la historia de la primera evangelización.

La *opción evangélica y preferencial por los pobres* es matriz fundamental de una práctica evangelizadora que responde a las exigencias de la inculturación. El «*ver desde los pobres*» es clave fundamental del trabajo pastoral<sup>20</sup>. Esto se expresa en la metodología, al asumir el punto de vista

<sup>20</sup> Cfr. *Opciones Pastorales de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana*, n° 52. En el DSD,

del otro, dejándose interpelar y aun evangelizar por él. Es ponerse en la piel del otro. La perspectiva del otro es hoy en día práctica habitual en el trabajo con indígenas y afroamericanos, y con los pobres y marginados en general, máxime en las comunidades eclesiales de base. Implica la actitud de escucha y diálogo. Detrás de la perspectiva del otro está la perspectiva del pobre según el Evangelio. El haber tomado la perspectiva del indio es, para Gustavo Gutiérrez, causa de la actitud profética de Bartolomé de las Casas<sup>21</sup>.

El primer aspecto de una evangelización inculturada se refiere al reconocimiento y respeto de las culturas de los pueblos, descubriendo sus valores a la luz de la fe. Una de las constantes del Magisterio actual de la Iglesia católica es reconocer las "semillas del Verbo" presentes en los diferentes pueblos y culturas, aun antes de su fecundación por la fuerza de la Palabra de Dios<sup>22</sup>. Todo esto tiene su expresión en la práctica pastoral, sobre todo en el mundo indígena y el afroamericano. Vale destacar el empeño de los agentes de pastoral por conocer las lenguas y culturas autóctonas, las traducciones de la Biblia y la elaboración de catecismos y textos litúrgicos en los idiomas indígenas, aun cuando queda un largo camino por recorrer. Son laudables muchas experiencias de participación en la liturgia, sobre todo en la Eucaristía. Asimismo hay un impulso a la educación en lengua propia. En este empeño de inculturación del Evangelio hay también una purificación de las limitaciones de las culturas<sup>23</sup>.

---

por su parte, hay múltiples alusiones a la opción evangélica y preferencial por los pobres y a lo que esta implica: Cfr. n° 4, 32, 33, 50, 67, 75, 85, 90, 92, 95, 159, 169, 178, 179, 180, 196, 200, 275, 296, 302. Otro tanto podríamos hacer espigando los documentos de Medellín y Puebla, pero estimo que no es necesario. Basta, por tanto, la referencia a la Conferencia de Santo Domingo sobre una dimensión tan fundamental de la práctica pastoral de la Iglesia de América Latina y el Caribe.

<sup>21</sup> Cfr. G. GUTIERREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, agosto 1992, p. 27, 102, 124, 126, 128, 137, 141, 219, 305, 308, 358, 377, 380, 430, 431, 435, 454, 495, 597, 600, 619, 620, 621, 632, 635.

<sup>22</sup> Cfr. AG 11, 15, 18; Juan Pablo II, en Latacunga, 31 de enero de 1985, "Hombres de todas las razas y culturas, en una inmensa familia", 1; Medellín 6.5; DP 401, 403, 451; DSD 17, 138, 245.

<sup>23</sup> Cfr. LG 13, 17; SC 37; GS 53, 58; EN 20, 69; CT 53; FC 10; ChL 59; RMi 24, 25, 52, 54; Juan Pablo II, en Latacunga, 31 de enero de 1985, 2; DP 404, 405; DSD 1, 13, 15, 17, 24, 30, 33, 35, 43, 49, 53, 55, 58, 84, 87, 102, 128, 138, 172, 177, 228, 229, 230, 243, 248, 250, 253, 254, 256, 271, 297; CELAM, *Aportes de las Conferencias Episcopales a la IV Conferencia*, Bolivia, p. 51-52; *ibid.* Guatemala, p. 409; *Aporte de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana para la IV Conferencia*, Quito, Enero 1991, p. 54-61; Mons. A. LABACA, *Crónica Huaorani*, p. 62, 63, 64, 114, 117, 150; ISAMIS 18, *En Caminto*, p. 223; G. GUTIERREZ, *op. cit.*, p. 129, 361; Ch. DUVERGER, *La conversión de los indios de la Nueva España*, Ed. Abya-Yala, Quito 1990, p. 8, 20, 160, 163, 164, 166, 172, 197, 207, 216, 217, 237, 245, 248; CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA, *Pastoral Indígena: Montubia y Afroecuatoriana*, 23-27 de Noviembre de 1987, p. 50-52; ID, *Pastoral indígena, documentos*, Quito, 1991, p. 8, 60; *Iglesia y Pueblo Negro*, 1-2, Quito 1989, p. 51, 75, 137, 167. Para

Otro campo fecundo de inculturación es el de la religiosidad popular, que incluye la devoción a los santos. Sin desconocer las limitaciones de dicha religiosidad, ha de valorarse como expresión de «fe inculturada» en el pueblo sencillo<sup>24</sup>. Particularmente tiene el sello característico de la fe inculturada la devoción a Jesucristo (en concreto, al Niño Dios y a Cristo crucificado) y a María, la Madre de Jesús, con sus diferentes rostros y advocaciones, que significan la presencia encarnada de Jesucristo y de María en la fe del pueblo. «La Virgen india de Tepeyac va a transformarse en el símbolo de la mexicanidad»<sup>25</sup>. En este campo, la lectura y reflexión comunitaria de la Palabra de Dios por parte del pueblo es el principal medio de evangelización de la religiosidad popular.

La evangelización inculturada conlleva el reconocimiento de la dignidad de toda persona humana y, por ende, la defensa de los derechos de las personas y de los pueblos. Evangelización, promoción humana e inculturación son facetas del mismo proceso evangelizador<sup>26</sup>. Es muy oportuno que se diga en el DSD: «Una meta de la Evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano» (DSD 243). Una perspectiva interesante es la vinculación entre derechos de las personas y de los pueblos, que lleva a descubrir aspectos como el sentido de la tierra para el indígena<sup>27</sup>.

Objetivo fundamental de la evangelización inculturada es la creación de la *Iglesia particular autóctona*, con rostro indígena, afroamericano,

---

salir al paso de la denominada «leyenda negra», resulta por demás esclarecedor el juicio del antropólogo Christian Duverger en referencia a la obra evangelizadora realizada en la Nueva España (México): «Los indios se cristianizaron, y entretanto los frailes se indianizaron» (Ch. DUVERGER, op. cit., p. 160); «gracias a las órdenes mendicantes los indios de México se convirtieron y asimismo, gracias a ellos, se quedaron indios» (ibid., p. 248; Cfr. ibid., p. 237, 245).

<sup>24</sup> Vale tomar en cuenta que las devociones populares tienen en su origen un gran sentido social, pues están enraizadas en la tradición y hasta en la historia inicial del pueblo; recuerdan acontecimientos importantes, favores especiales, fundación de la villa, etc. (Cfr. CELAM, n.º 113, *Santuarios, expresión de religiosidad popular*, Bogotá 1989, p. 297).

<sup>25</sup> Ch. DUVERGER, op. cit., p. 131. El mismo alcance tienen para el pueblo afroamericano la imagen negra de Nuestra Señora Aparecida de Brasil o la «Negrita», Patrona de Costa Rica (Cfr. *Iglesia y pueblo negro*, p. 10).

El Documento de Puebla dedica mucha atención a la religiosidad popular (Cfr. DP 444-469). También se le dedica atención en el Documento de Santo Domingo como expresión de la inculturación de la fe (Cfr. DSD 18, 36, 38, 39, 53, 240, 247).

<sup>26</sup> El Documento de Santo Domingo une los tres aspectos anotados, que constituyen la temática de la IV Conferencia General. Me parece especialmente notable la relación que se establece entre evangelización inculturada y promoción humana de las etnias (Cfr. DSD 251). Cfr. G. GUTIERREZ, op. cit., p. 104, 116, 168, 172, 432, 433; CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA, *Pastoral indígena, documentos*, p. 33-34; Mons. A. LABACA, op. cit., p. 67-68; *ISAMIS 18, En Camino*, Quito, p. 223-225.

<sup>27</sup> Cfr. DSD 169-177; G. GUTIERREZ, op. cit., p. 116.



mestizo o blanco, en comunión con la Iglesia universal. La perspectiva de la *Iglesia de los pobres*, en la que estos son protagonistas de la acción evangelizadora, expresa la corriente global más fuerte e importante en América Latina y el Caribe por constituir la Iglesia particular autóctona. En este marco amplio se ubican las experiencias de participación de los laicos, hasta por medio de ministerios laicales, y las vocaciones a la vida sacerdotal o consagrada de personas de todas las culturas. Así se van superando resistencias ancestrales que impidieron el acceso de los indígenas y los afroamericanos a los ministerios ordenados. "Asumamos juntos, con audacia, el reto del nacimiento de las iglesias particulares indígenas, con jerarquía y organización autóctonas, con teología, liturgia y expresiones eclesiales adecuadas a una vivencia cultural de la fe (CELAM, DEMIS, Bogotá, 1985)"<sup>28</sup>. Se trata de una Iglesia madura que, "partiendo de la peculiar experiencia de vida indígena y de las primeras comunidades cristianas, sea en verdad como su propia casa, donde todos puedan sentirse a gusto, conservando su propia cultura y sus propias tradiciones"<sup>29</sup>.

Hay otro aspecto de la práctica pastoral de la inculturación al que aludo sucintamente: la inserción de muchos religiosos y religiosas en ambientes indígenas y populares. Existe incluso una congregación femenina, la de las Hermanas Lauritas, que tiene como carisma específico la inserción entre los indígenas<sup>30</sup>.

No me resisto a concluir este apartado sin citar un llamado dramático de los indígenas, exigiendo coherencia con la línea de la inculturación:

"Al interior de la Iglesia, los indígenas rechazamos que se nos siga considerando como paganos e idólatras, a quienes hay que conquistar para la fe. No somos enemigos de la Iglesia ni contrarios a la fe cristiana. Nosotros creemos en Dios, en el único Dios verdadero que existe... El es Padre y Madre de todos los pueblos y por lo que hemos visto y oído, es también el Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Por eso, para ser cristianos y para ejercer algún ministerio en la Iglesia, no deben obligarnos a renunciar a la experiencia religiosa de nuestros pueblos, porque con una presión así lo que se logra es quitarnos toda posibilidad de autoafirmación personal... Hay que poner en práctica lo que a nivel de documentos se sostiene en las iglesias; que la conversión a la fe cristiana no significa una

<sup>28</sup> Citado en *Memoria del II Encuentro Ecuménico de Cultura Indígena y Teología*, Simóniátug (Ecuador) 1992, p. 72.

<sup>29</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA, *Pastoral indígena, documentos*, p. 17. Cfr. RMI 48-51; Juan Pablo II, Latacunga, 31 de enero de 1985, p. 3; CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA, *Pastoral indígena, Montubia y Afroecuatoriana*, 45-47; *Iglesia y pueblo negro*, cuadernos 1-2, p. 47, 49, 98, 130; *ISAMIS 18, En Camino*, p. 164.

<sup>30</sup> Cfr. AG 10; DSD 92; CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA, *Pastoral indígena, documentos*, p. 21

destrucción de la identidad cultural y religiosa del Evangelio sino una plenificación de la misma con el Evangelio (Cfr. Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 12)"<sup>31</sup>.

### 3.5. Acción misionera con el pueblo huaorani.

Un testimonio real vale más que todas las palabras, declaraciones o proyectos. Por ello, para ejemplarizar lo anotado sobre la inculturación del Evangelio, escojo la acción misionera entre los huaorani por la originalidad de sus planteamientos y por haber quedado sellada con la entrega de la vida de Mons. Alejandro Labaca y de la Hermana Inés Arango. Seguimos el testimonio de Mons. Labaca en *Crónica Huaorani* de CICAME, Quito, 1988.

Una condición fundamental para la evangelización es familiarizarse con su lengua y sus costumbres y vivir junto a ellos<sup>32</sup>. De este contacto surge el conocimiento de las cualidades humanas de los huaorani: son amables, abiertos, alegres; se da un trato de igual a igual entre ellos sin distinción de categorías sociales; son hospitalarios, tienen un gran sentido religioso<sup>33</sup>. La mujer está revestida de dignidad y protección social; es realmente la reina del hogar, respetada y amada, adornada de una seguridad interna personal<sup>34</sup>.

El misionero debe saber aceptar todo menos el pecado; es decir, debe seguir las costumbres indígenas, por ej. en cuanto al uso o no de la ropa. "El misionero, si le toca andar por la selva con ellos, debe andar igual que ellos para poder vestirse cuando llegue la ocasión del frío de la noche"<sup>35</sup>. "Nada haríamos con vestir ropas a los Huaorani, sin antes hacerles comprender que deben rectificar lo malo que, por fragilidad humana, se haya introducido en su cultura"<sup>36</sup>. Afirma esto Mons. Labaca en relación a ciertas prácticas homosexuales.

Desde el primer momento hay que dar importancia a la promoción humana, que tiende a ayudar la vida de los huaorani a base de las necesidades sentidas por ellos<sup>37</sup>. Dentro de este contexto entra la relación con el Gobierno y con las compañías petroleras, que van penetrando en el territorio de los huaorani. Monseñor Labaca aceptó el papel de interme-

<sup>31</sup> Citado en *Memoria del II Encuentro Ecueménico de Cultura Indígena y Teología*, p. 66.

<sup>32</sup> Cfr. Mons. A. LABACA, op. cit., p. 84-85.

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, p. 45-46.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, p. 63.

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, p. 44.

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*, p. 63.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, p. 67.

diario, acompañando en visitas periódicas a los funcionarios del Gobierno y de las compañías petroleras para hacer la entrega de los objetos más útiles para ellos y ayudar en el diálogo<sup>38</sup>. Este plan de integración, según la posición de Mons. Labaca, parte del reconocimiento de que los derechos históricos de los huaorani son anteriores a los del Estado Ecuatoriano, que no existía aún cuando ya ellos ocupaban pacíficamente su territorio.

El equipo misionero se plantea el sentido profundo de su acción.

"Queremos visitarles como hermanos. Es un signo de amor, con un respeto profundo hacia su situación cultural y religiosa. Queremos convivir amistosamente con ellos, procurando merecer descubrir con ellos las semillas del Verbo, insertadas en su cultura y en sus costumbres. Nada podemos decirles ni pretendemos. Sólo queremos vivir un capítulo de la vida Huaorani, bajo la mirada de un Ser Creador que nos ha hecho hermanos"<sup>39</sup>.

Por ello la evangelización explícita aprovecha algún momento oportuno. Al fijarse que llevaba colgado del cuello un crucifijo, le preguntaron a Mons. Labaca: ¿Qué es esto? Trató de decirles con palabras balbucientes: "Es Jesús. La madre, María... Murió por nosotros en la cruz; resucitó y vive en nosotros"<sup>40</sup>.

El mismo Mons. Labaca explicita el plan de evangelización con el pueblo huaorani<sup>41</sup>.

En primer lugar, una explicación:

"Auca- es palabra despectiva e injustamente ofensiva, que significa "salvaje-sanguinario-cruel-infiel". En mi convivencia con ellos, he comprendido que ellos se autodenominan «Huaorani». HUAO significa persona, ser racional. RANI: plural. Ellos se juzgan: «gente-pueblo civilizado». Consideramos de justicia desterrar la palabra «AUCA» y denominarles con su propio nombre"<sup>42</sup>

El derecho que tienen a conocer el misterio de Cristo exige como signo de amor: respeto a la situación religiosa y espiritual de la persona que se evangeliza; respeto a su ritmo, que no se puede forzar demasiado; respeto a su conciencia y a sus convicciones, que no hay que atropellar.

En el encuentro de la cultura y la Buena Nueva "ocupa el primer lugar como el elemento esencial, el primero absolutamente en la evangelización,

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, p. 24.

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, p. 114.

<sup>40</sup> *ibid.*, p. 65.

<sup>41</sup> Cfr. *ibid.*, p. 207-208.

<sup>42</sup> *ibid.*, p. 207.

el *testimonio de la vida*<sup>43</sup>, que es: capacidad de comprensión y aceptación de la comunidad y sus personas; comunión de vida y destino; solidaridad en los esfuerzos de todos en lo noble y bueno.

Este testimonio sin palabras<sup>44</sup> es: proclamación silenciosa pero clara y eficaz de la Buena Nueva; gesto inicial de evangelización.

El problema es sin duda delicado. La Buena Nueva proclamada por el testimonio deberá ser tarde o temprano proclamada por la Palabra de Vida; adquiere toda su dimensión cuando es escuchada, aceptada, asimilada; hace nacer en quien la ha recibido una adhesión del corazón<sup>45</sup>.

La evangelización pierde mucho de su fuerza y su eficacia, si no toma en consideración al pueblo concreto; si no utiliza su lengua, sus signos, sus símbolos; si no responde a las cuestiones que plantea<sup>46</sup>.

#### 4. PERSPECTIVAS

Después de haber presentado algunos de los grandes problemas que se presentan en torno a la *misión ad gentes* y a la inculturación, deseo sugerir algunas perspectivas de trabajo.

La evangelización está al servicio de la causa del *Reino de Dios*, proclamado por Cristo. Se trata de una perspectiva englobante. Aquí entra la clave teológica de la liberación, que por ser integral abarca lo espiritual y lo material. Cualquier reduccionismo acerca del sentido y alcance del Reino de Dios distorsiona la vivencia y el modelo de Iglesia. El Reino de Dios debe ser anunciado en referencia a Jesucristo.

La evangelización de los diferentes pueblos ha de tener clara la exigencia de la *inculturación del Evangelio*. Esto supone, primeramente, reconocer los valores de sus culturas y de su religiosidad, que contienen "semillas del Verbo" (AG 11 y 15). Por su parte, la religiosidad de nuestro pueblo no contiene solo "semillas del Verbo". Se la debe ver como "memoria cristiana", ya que es "expresión privilegiada de la inculturación de la fe" (DSD 36)<sup>47</sup>.

El anuncio del Evangelio irá unido al testimonio del amor fraterno, que

<sup>43</sup> Cfr. EN 21.

<sup>44</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>45</sup> Cfr. *ibid.*, 23.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, 63.

<sup>47</sup> Cfr. DSD 247; DP 396, 450.

"constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz, de la Buena Nueva" (EN 21). El anuncio fundamental es presentar a Jesucristo, muerto y resucitado, como liberador integral de todo hombre y de todo el hombre. El Hijo de Dios, Jesucristo, es el modelo de la inculturación, pues El marchó por los caminos de la verdadera *encarnación*<sup>48</sup>. En esta misma perspectiva teológica de la inculturación debe entenderse el misterio de *Pentecostés*: prefigura la unión de todos los pueblos a través de la Iglesia que habla todas las lenguas<sup>49</sup>.

El *kerigma cristiano* ha de ser proclamado sin autosuficiencia, con mucho respeto a la libertad de la persona humana a quien se propone el Evangelio, pero a la vez sin complejo de estar invadiendo un espacio vedado. Más bien la presentación de Cristo Salvador es el mayor servicio a toda persona y a todo pueblo. Por medio de la evangelización se potencian los valores de las culturas por encima de sus posibilidades y se van superando sus limitaciones y ambigüedades. Esto hay que sostenerlo frente al etnocentrismo propugnado por ciertos antropólogos y científicos sociales.

La *opción preferencial por los pobres* es otra característica de la *misión*. La preferencia evangélica por los pobres es especialmente exigida en los territorios de misión. Si bien existen pueblos desarrollados a los que apenas ha llegado el Evangelio (caso de Japón por ej.), han sido y son los países más pobres los principales territorios de misión. La preferencia por los pobres supone denunciar las estructuras de dominación que soportan los países del tercer mundo y alentar una solidaridad amplia entre ellos y para con ellos. No debemos olvidar que han sido las iglesias de los países ricos las que han llevado hasta el presente la luz del Evangelio a los países pobres. La situación socio-económica y política de estos no puede quedar al margen de la evangelización.

Dentro de cada iglesia particular, la acción misionera ha de llegar a los *alejados* como principales destinatarios de la misma. Entre estos gozan de prioridad los indígenas y los afroamericanos, los *pobres* en general, con frecuencia marginados del pan de la Palabra de Dios, de la que necesitan para alentar la esperanza ante la dureza de la vida y para poder ser protagonistas de la evangelización, conforme al proyecto de Jesús. Habrá que tener claro el objetivo de crear una Iglesia que, sin dejar de ser la Iglesia de todos, sea en particular la "*Iglesia de los pobres*".

La denominada "*plantatio Ecclesiae*" debe llevar a crear la *Iglesia particular autóctona*, que se encarna en la cultura del pueblo y que cuenta con personal y medios propios, tanto medios de evangelización (liturgia,

<sup>48</sup>Cfr. AG 3.

<sup>49</sup>Cfr. *ibid.*, 4.

catequesis y teología inculturadas) como medios materiales. Un aspecto imprescindible es promover el clero autóctono, educado dentro de su cultura. Tareas prácticas a tener en cuenta son: impulsar la educación en lengua propia, pero evitando un aislacionismo pernicioso; fomentar el estudio y la difusión de tradiciones, mitos, símbolos, folclore, artesanías, música y costumbres de los pueblos indígenas y afroamericanos; recuperar la memoria histórica de los mismos, y valorar su sabiduría para integrarlos a la acción evangelizadora; reconocer, promover y defender los derechos a una cultura e identidad propias. Sin duda este proceso cuestiona muchas formas de evangelización, que han llevado a crear iglesias secularmente dependientes. Esta ha sido en gran medida la experiencia de América Latina.

Otro aspecto importante es la *participación de los seglares* en la actividad misionera. Hasta hace muy poco tiempo, el seglar no participaba en la evangelización. A lo más se contaba con él para labores asistenciales. Pero "los fieles laicos son llamados personalmente por el Señor, de quien reciben una misión en favor de la Iglesia y del mundo" (ChL 15). El sentido de integralidad de la labor misionera exige la cooperación propia del seglar para construir la Iglesia particular autóctona, capaz de ser "sacramento de salvación del mundo". El Concilio afirma que "es propio de los seglares, repletos del Espíritu Santo, el animar desde dentro, a modo de fermento, las realidades temporales y el ordenarlas de forma que se hagan continuamente según Cristo" (AG 15).

Asimismo quiero aludir a la exigencia de crear la *Iglesia particular misionera*. Sin desconocer el aporte propio de las congregaciones religiosas y de los institutos misioneros, con sus carismas específicos, hay que poner énfasis en que la evangelización sea tarea primordial de las iglesias particulares. Se ha considerado con frecuencia que la misión «ad gentes» es exclusivamente propia de la Iglesia universal, pasando por alto el compromiso de las iglesias particulares en dicha tarea. En estas, unidas en la comunión de fe y de vida fraterna entre sí y con el Papa, *se actualiza la Iglesia universal misionera*. La Iglesia particular debe ser misionera «ad intra»; pero igualmente está llamada a serlo «ad gentes», esto es, más allá de sus fronteras, respondiendo con igual solicitud por la evangelización de sus fieles cristianos y por el primer anuncio del Evangelio a quienes aún no lo han recibido.

La evangelización de las culturas supone el compromiso por la *promoción humana* en toda su amplitud: apoyar a los pueblos indígenas y afroamericanos, a partir de sus organizaciones, en su lucha de liberación de todo lo que los oprime y en pro de su autodeterminación; promover la igualdad y los derechos de la mujer indígena y afroamericana; buscar nuevas estructuras políticas y administrativas, que apoyen el desarrollo integral de estos pueblos y de sus culturas. Una cuestión especialmente

urgente es la defensa de la tierra como hábitat requerido por los indígenas para la subsistencia de las personas y de sus culturas.

Reconociendo que es más lo que nos une que lo que nos separa de las Iglesias históricas, se debe propiciar un serio *ecumenismo* con verdadero discernimiento a la luz de la fe, para estimular el acercamiento y la unión de todas las Iglesias cristianas e impulsar de este modo la evangelización del mundo sobre la base del testimonio común de Cristo. Un lugar especialmente fértil de encuentro ecuménico es ya, y habrá de serlo aún más, la defensa de los derechos humanos y el compromiso por la justicia en toda su amplitud. En la misma línea se ha de impulsar el diálogo interreligioso, tomando en cuenta primeramente las religiones indígenas y afroamericanas presentes en el continente. De este modo el ecumenismo se abre a lo que se denomina «*macroecumenismo*». La perspectiva del Reino de Dios y de la inculturación expresa aperturas fundamentales para el diálogo interreligioso, sin perder la identidad cristiana.

octubre 10 a noviembre 4 de 1994

curso-seminario

PASTORAL

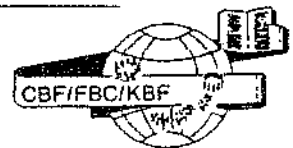
BIBLICA

sectas

la pastoral bíblica como  
respuesta a las sectas



INSTITUTO TEOLOGICO-PASTORAL  
PARA AMERICA LATINA



FEDERACION BIBLICA CATOLICA



## SITUACION Y PERSPECTIVAS DEL CLERO NATIVO EN AMERICA LATINA

Antonio González  
Dorado

Sacerdote jesuita, filósofo y teólogo. Rector de la Facultad de Teología de Granada en España. Español.

Es este un tema que nos invita a acercarnos y a reflexionar sobre un aspecto de la realidad de las Iglesias de América Latina que considero vital, abierto a horizontes esperanzadores, pero simultáneamente enfrentado con *exigentes desafíos*, a los que se debe responder con audacia y creatividad evangélicas.

Cuando en 1983, Juan Pablo II proclamaba ante los Obispos de América Latina el proyecto de una Nueva Evangelización, subrayaba que el primer presupuesto fundamental para desarrollar dicho emprendimiento

"se refiere a los ministros ordenados. Al terminar su medio milenio de existencia y a las puertas del tercer milenio cristiano, la Iglesia en América Latina necesitará tener una vitalidad que será imposible si no cuenta con sacerdotes numerosos y bien preparados. Suscitar nuevas vocaciones y prepararlas convenientemente en los aspectos espiritual, doctrinal y pastoral

es, en un obispo, un gesto profético. Es como adelantar el futuro de la Iglesia. Os encomiendo, pues, esa tarea que costará desvelos y penas, pero traerá también alegría y esperanza”.

Con estas palabras el Papa recogía dos necesidades básicas de las Iglesias latinoamericanas: el incremento de los sacerdotes nativos y el impulso de una adecuada formación de los seminaristas. Sobre estos dos puntos voy a centrar mis reflexiones en esta comunicación.

Para proceder con una mayor claridad divido el tema en cuatro momentos: En primer lugar, analizaremos la situación actual de las vocaciones en América Latina. Segundo nos acercaremos a los problemas que plantea una formación de los seminaristas, teniendo en cuenta las exigencias de la Nueva Evangelización. Tercero, afrontaremos las dificultades que conlleva la exigencia de una formación inculturada, dada la diversidad de culturas que conviven en el continente. Por último, haremos una referencia a los problemas que se les plantean a los formadores de los seminarios para poder cumplir satisfactoriamente su misión.

## 1. VOCACIONES NATIVAS Y SACERDOTES EN EL CONTINENTE DE LA ESPERANZA

### 1.1. Incremento de las vocaciones en América Latina

Cuando en 1968, los Obispos de América Latina, reunidos en Medellín, analizaban la situación de la Iglesia en los diversos pueblos del continente, destacaban que

“como causa global de la insuficiencia pastoral en América Latina mucho se trae a cuenta la escasez numérica de los presbíteros, más aún cuando se la pondera en relación con el crecimiento demográfico. Esto es verdad, a pesar de la generosa integración de presbíteros de iglesias hermanas y a pesar de que no pocas familias religiosas procuran establecer fundaciones en zonas no suficientemente provistas de clero diocesano” (DM “Sacerdotes” 3).

Once años después, en la Conferencia General celebrada en Puebla, los Obispos volvían a insistir en que “el crecimiento demográfico ha desbordado las posibilidades actuales de la Iglesia para llevar a todos la Buena Nueva. También por falta de sacerdotes, por escasez de vocaciones sacerdotales y religiosas, por las deserciones producidas” (DP 78).

Al inicio de dicho encuentro, Juan Pablo II recogía el mismo hecho y la misma preocupación:

"En la mayoría de vuestros países, no obstante un esperanzador despertar de vocaciones, *es un problema grave y crónico la falta de las mismas*. La desproporción es inmensa entre el número creciente de habitantes y el de agentes de la evangelización. Importa esto sobremanera a la comunidad cristiana. Toda comunidad ha de procurar sus vocaciones, como señal incluso de su vitalidad y madurez. Hay que reactivar una intensa acción pastoral que, partiendo de la vocación cristiana en general, de una pastoral juvenil entusiasta, dé a la Iglesia los servidores que necesita" (AAS LXXI, p. 204).

Pero, durante estos últimos años, se ha originado un importante y constante incremento de las vocaciones nativas para el sacerdocio. Sólo voy a recordar los cambios que se han producido en los seminarios y más específicamente, en los alumnos de filosofía desde 1976 hasta 1988:

ZONAS DE A. LATINA	AÑO 1976	AÑO 1982	AÑO 1988
Antillas	490	655	975
A. Central	3.197	4.665	6.866
Sudamérica	6.663	11.959	16.232
TOTAL	10.350	17.279	24.073

Nos encontramos que, durante estos doce años, la población de seminaristas mayores latinoamericanos se ha multiplicado por 2.32, es decir, la vemos ampliamente duplicada. El fenómeno aparece mucho más significativo si se tiene en cuenta que, durante el mismo período, en toda la Iglesia universal, el incremento sólo alcanza un 52.68%, y en Europa un 21%.

Personalmente soy testigo de que en 1981, cuando se me encomendaba el Seminario Mayor del Paraguay, los seminaristas de las diferentes diócesis y prelaturas eran 107, cuando lo dejaba en 1988, eran casi 180. De dicho conjunto se han ordenado ya 55 sacerdotes, lo que supone algo más de un 30% de incremento en el clero diocesano paraguayo.

En 1979, los Obispos afirmaban en Puebla que "hay en los últimos años un sensible aumento de vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada, aunque todavía insuficiente para las necesidades propias y el deber misionero con otras Iglesias más necesitadas" (DP 850). Con mayor seguridad podrán confirmar su opinión en el próximo encuentro de Santo Domingo en 1992.

Si Juan Pablo II ha cualificado a América Latina como el continente de la esperanza, también en el campo de las vocaciones podemos descubrir a sus Iglesias como las Iglesias de la esperanza.

## 1.2. Las vocaciones como signo de la maduración de las Iglesias latinoamericanas

Pero, debemos preguntarnos por qué se ha dado este incremento de las vocaciones sacerdotales durante estos últimos años. ¿Hay que atribuirlo exclusivamente al desarrollo de una acertada pastoral vocacional, o se debe a causas más profundas en las que queda injertada dicha pastoral?

Mi opinión personal es que la pastoral vocacional, desplegada durante estos años, ha sido un factor muy importante y, en general, ha sido impulsado con entusiasmo y acierto. Podemos recordar, a manera de ejemplo, los Congresos que sobre este sector se han celebrado tanto a nivel continental como en las diferentes naciones. Pero, creo que podemos encontrar fundamentos mucho más sólidos, que explican el impulso y la fuerza de la actual pastoral vocacional.

Dos fenómenos adquieren especial relieve: la decisión descolonizadora de las Iglesias latinoamericanas, y su acelerado proceso de maduración interna y original durante estos años. La situación de la dependencia neocolonial, en la que se encontraban las naciones de América Latina, se hace conciencia en todo el continente a partir de 1945, al término de la segunda guerra mundial, cuando se ha firmado la distribución del planeta entre los grandes imperios vencedores. Es un acontecimiento mundial, no eclesial, que incide en el ámbito latinoamericano, donde comienza a desarrollarse la teoría de la dependencia, que explica la historia y la situación de sus pueblos, y donde comienzan a articularse los movimientos de liberación, tanto de los sectores populares, como de las naciones y de todo el continente. El fenómeno tuvo una incidencia temprana y privilegiada en las iglesias de América Latina.

El año 1955 es crucial para la historia eclesial latinoamericana. Se celebra la Conferencia de Rio de Janeiro, donde se constituirá el CELAM, testimoniando simbólicamente a todo el continente que su futuro implica como punto de partida la superación de su desintegración interna y el encuentro de todos sus sectores sociales, étnicos y nacionales en una unidad solidaria. Todavía continúa siendo un desafío para los pueblos latinoamericanos, el camino iniciado por la Iglesia hace treinta y cinco años.

En este encuentro se comenzaron ya a abordar, como aparece en las conclusiones, los grandes problemas eclesiales y humanos del continente, sin olvidar el tema de la promoción de las vocaciones nativas.

Los años siguientes se caracterizan por un despertar de diversos movimientos que manifiestan el inicio de la descolonización eclesial y la toma de conciencia de la originalidad y autonomía de estas iglesias.

La celebración del Concilio Vaticano II y el discurso de Pablo VI a los Padres Conciliares procedentes de América Latina constituyeron un momento privilegiado para una ulterior maduración interna, que cristaliza en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, en 1968, y en el encuentro de Pastoral Indígena tenido en Melgar.

Por vez primera, los Obispos de América Latina, diseñan el modelo de Iglesia que pretenden construir en el continente:

"Esta Conferencia Episcopal recomienda que se presente cada vez más nítido en Latinoamérica el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres" (DM "Juventud" 10).

Tres movimientos comenzaron a desarrollarse y a consolidarse a partir de este momento. El primero la conexión con los movimientos de liberación, originándose la autóctona Teología de la Liberación, que tanta resonancia ha tenido a niveles mundiales. Segundo, la opción preferencial por los pobres, con los consiguientes proceso de inserción y con el surgimiento de la Teología de la Religiosidad Popular. Tercero, la promoción de las Comunidades Eclesiales de Base, desencadenando, con la expresión de Leonardo Boff, una novedad eclesiogenética de incalculables consecuencias para la vida y configuración de la propia Iglesia.

Dentro de este dinamismo comienza a surgir una Iglesia de cristianos comprometidos, de héroes y de mártires, que hoy despierta la admiración no sólo de las otras iglesias del mundo sino también de toda la humanidad. Con sus problemas y sus dificultades, con sus tensiones internas, con sus aciertos y sus desaciertos, no podemos negar que otra vez se ha dado el acontecimiento de Pentecostés, pero en esta ocasión en las tierras de América Latina. Con razón Juan Pablo II la ha definido como Iglesia de la Esperanza para toda la humanidad.

En este contexto de definición, maduración y testimonio de unas iglesias particulares desde su propia interioridad y originalidad, es donde hay que situar el incremento de las vocaciones sacerdotales y el éxito de

la pastoral vocacional. El llamamiento de Jesús aparece ante los jóvenes no atemporal y abstracto, sino encarnado en un modelo y realidad de Iglesia que sintoniza con su fe, con su cultura, con los problemas de su pueblo y con sus propias aspiraciones generosas. Los jóvenes descubren que siguiendo a Jesús pueden servir integralmente a sus hermanos en las actuales circunstancias.

Lógicamente, los agentes de pastoral vocacional han sabido también asimilar en su actividad específica esta nueva realidad contextual de la Iglesia latinoamericana.

### 1.3. El nuevo contexto eclesial como ambiente de formación sacerdotal

La nueva realidad eclesial latinoamericana no sólo se constituye en impulsora de vocaciones, sino también en instrumento o ambiente privilegiado para el discernimiento y la formación de los candidatos al sacerdocio.

Como decía el Documento de Puebla,

"La Iglesia evangeliza, en primer lugar, mediante el testimonio global de su vida. Así, en fidelidad a su vocación de sacramento, trata de ser más y más un signo transparente o modelo vivo de la comunión de amor en Cristo que anuncia y se esfuerza por realizar. La pedagogía de la Encarnación nos enseña que los hombres necesitan modelos preclaros que los guíen. América Latina también necesita tales modelos" (DP 272).

Ese modelo es especialmente necesario para el seminarista. La formación necesita una imagen de referencia cercana y tangible. Y es la que aparece ante los candidatos en América Latina en su contacto y cercanía con las Comunidades Eclesiales de Base, mayoritariamente integradas por pobres, y en las figuras preclaras de Mons. Oscar Romero y de tantos hombres y mujeres que han fecundado con su sangre cristiana las tierras del continente.

Los mismos seminarios se encuentran cuestionados en su realización existencial por el modelo de Iglesia propuesto por Puebla:

"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 de Buen Pastor. Donde se viva en 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 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).

De esta manera, el mismo seminario se constituye para los seminaristas en un desafío inmediato y trascendente para la Iglesia y para su pueblo: transformarse en fermento y semilla cualificado de la nueva Iglesia que está naciendo, y en modelo analógico de la nueva sociedad a la que aspira el pueblo en su lucha por un mundo más justo y solidario.

## 2. FORMACION DE SACERDOTES PARA LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

Importante y con excelentes resultados es la promoción de vocaciones que se está desarrollando en la mayoría de los países americanos. Es de incalculable valor el nuevo ambiente eclesial que rodea a los seminarios y casas de formación. Pero todo el proceso formativo que ha de desarrollarse ha de ser coherente con el gran proyecto, con el que este momento se han de sentir comprometidas todas las Iglesias: la Nueva Evangelización, que tiene como objetivo una Iglesia nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión.

Juan Pablo II, en su discurso de Haití, indicaba que no sólo se trataba de conseguir numerosos sacerdotes, sino también que estuvieran bien preparados "en los aspectos espiritual, doctrinal y pastoral", y lógicamente preparados para poder enfrentar evangélica y presbiteralmente los grandes desafíos del presente y del futuro.

Nos introducimos en uno de los grandes problemas que han de encontrarle solución los seminarios de América Latina.

### 2.1. Formación sacerdotal en el espíritu y las orientaciones de Puebla

Durante siglos la formación en los seminarios de América Latina fue impartida conforme a modelos y orientaciones que se encontraban presididos por el principio de homogenización que regía en toda la Iglesia universal. El sistema era marcadamente europeo e inspirado en los grandes autores y teólogos de la metrópoli. Por eso, durante los años posteriores al Concilio se ha escuchado con frecuencia que se trataba de una formación colonizadora, alimentada con textos de lejana procedencia y frecuentemen-

te acompañada por formadores extranjeros o formados en universidades romanas.

Considero que tres son las características fundamentales que han de animar la formación de los seminaristas en América Latina.

La primera es general a todos los seminarios de la Iglesia universal. Como se indicaba en el *Optatam totius* y posteriormente en las Normas Básicas de la Formación Sacerdotal,

“el seminario tiende a que se cultive más clara y plenamente la vocación de los candidatos y a que se formen verdaderos pastores de almas a ejemplo de Nuestro Señor Jesucristo, Maestro, Sacerdote y Pastor, y se preparen para el ministerio de enseñar, santificar y regir el Pueblo de Dios” (OT 4; NB 20).

Pero, en el documento publicado por el Cardenal Garrone en 1976, sobre *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, se subrayaba que “los sacerdotes ejercerán su ministerio en una Iglesia en movimiento y en busca de adaptaciones a las nuevas necesidades que emergen en su interior y en el mundo”. Esto le hacía concluir la necesidad de una formación teológica renovada y adaptada a las nuevas circunstancias, despojándose de un sistema repetitivo que se había logrado en la Iglesia durante varios siglos. La novedad de la Iglesia en el contexto de nuestro mundo actual se ha hecho proyecto con el nombre de la Nueva Evangelización. Por eso, la segunda característica que ha de asimilar la formación de los seminarios es la de preparar a los candidatos al sacerdocio como pastores capacitados para impulsar esta Nueva Evangelización en las distintas partes y regiones del mundo.

Pero, ¿nos encontramos ya con alguna orientación específica y segura para implementar este tipo de formación en los seminarios de América Latina? Creo que el propio Juan Pablo II, en su discurso de Haití de 1983, nos ofrece la respuesta a esta pregunta: “Una luz que podrá orientar la nueva evangelización deberá ser la del documento de Puebla, consagrado a este tema, en cuanto impregnado de la enseñanza del Vaticano II y coherente con el Evangelio. En este sentido es necesario que se difunda y eventualmente se recupere la integridad del mensaje de Puebla, sin interpretaciones deformadas, sin reduccionismos deformantes ni indebidas aplicaciones de unas partes y eclipse de otras”. Este tercer aspecto pretende asumir en la formación de los seminarios la originalidad humana y eclesial de América Latina, manteniéndose simultáneamente en estrecha comunión con la Iglesia universal y en la fidelidad al Evangelio.



## 2.2. Posibilidades del nuevo proyecto de formación autóctona

No es este el momento para desarrollar todas las incidencias que el documento de Puebla debe tener en la renovación de la formación sacerdotal en sus diferentes aspectos. Se trata de un tema demasiado largo y complejo, que nos desviaría en esta exposición de nuestro objetivo principal.

Peró todos sabemos la diferencia que existe entre la proclamación de un proyecto y sus posibilidades reales de realización. Esta necesita un instrumental adecuado o, al menos, en un cierto nivel de desarrollo. Nos preguntamos si América Latina cuenta con una parte suficiente de apoyo. Y mi respuesta es decididamente afirmativa.

Para confirmar mi afirmación sólo voy a hacer un recorrido sumarial de los distintos campos, conectados con la formación sacerdotal, en los que se han hecho importantes aportaciones por los propios latinoamericanos durante estos últimos años.

Sobresalen, en primer lugar, las importantes investigaciones y relecturas de las culturas autóctonas y de la historia del continente durante estos quinientos años. Son estudios que ayudan a los latinoamericanos a encontrar sus propias raíces y el alma de sus pueblos, capacitándolos a una comprensión de las posibilidades y problemas de su realidad actual, tanto a nivel secular como eclesial. En este punto también cobran una peculiar importancia los literatos y poetas de las últimas generaciones, cuyo valor comienza a ser reconocido en todos los niveles internacionales.

Se ha iniciado la difícil búsqueda y creación de una filosofía latinoamericana. Es un campo especialmente complejo, pero que han comenzado a roturar Dussel y Scannone, para sólo mencionar autores más conocidos en los ámbitos europeos.

La floración de teólogos ha sido sencillamente sorprendente. Son tantos que prefiero no citar nombres para evitar el peligro de silenciar a muchos igualmente importantes, aunque no sean tan conocidos en Europa. Ellos han abierto el camino, en medio de muchas dificultades, de la Teología de la Liberación, oficialmente reconocida como una teología auténtica, verdadera y necesaria. También han dado nacimiento a la inédita Teología de la Religiosidad Popular.

Los pastoralistas latinoamericanos prácticamente han reflexionado sobre todos los campos que abarca su especialidad, posibilitando un diálogo con los de los otros continentes.

Hoy comienzan a ser tenidas en cuenta las originales aportaciones de algunos escrituristas, al descubrimos nuevos lugares para poder profundizar en los inagotables misterios de la Palabra de Dios.

Incluso a nivel de textos para los seminaristas, son varias las colecciones que en este momento se están editando en América Latina, en las que se pretende recoger todo el esfuerzo realizado durante los últimos treinta años.

La Iglesia de la pobreza sorprende hoy a las restantes Iglesias con una abundante y original bibliografía, generalmente publicada en pobre papel y en modestas ediciones. Ella constituye parte de los frutos de esta Iglesia de la esperanza.

Más aún, hoy junto a este importante conjunto bibliográfico nos encontramos con un valioso magisterio de las Iglesias latinoamericanas, en el que sobresalen, entre otros, los originales documentos de Medellín y de Puebla, que tanta incidencia han tenido en el magisterio universal de la Iglesia.

Pero no quiero desviar vuestra atención con esta larga y apretada enumeración. Sólo pretendía dar constancia del importante instrumental autóctono que hoy ofrece ya la posibilidad para desarrollar una formación sacerdotal desde la originalidad de sus propias Iglesias y abierta a las necesidades y modo de ser de la población latinoamericana.

De hecho, en la mayoría de los actuales seminarios es fácil el advertir la preocupación por ir integrando esta nueva orientación en todo el proceso de formación de los candidatos al sacerdocio.

### 3. FORMACION SACERDOTAL EN LA PLURICULTURALIDAD LATINOAMERICANA

Siempre es largo y difícil el proceso de transformación de un sistema de formación. Pero, tratándose de la formación sacerdotal, el problema se hace especialmente complejo cuando ésta tiene que desarrollarse en un contexto pluricultural, en el que coexisten y conviven pueblos muy diferenciales entre sí y celosos por mantener su propia identidad. Este es el caso de América Latina, no siempre fácil de comprender desde nuestra lejanía y realidad europeas.

### 3.1. América Latina un continente pluricultural

La expresión América Latina engloba realidades muy diversificadas, que sólo pueden ser captadas en su complejidad interna y relacional cuando nos aproximamos a ellas con una positiva preocupación de comprenderlas.

Prescindiendo de las evidentes diferencias nacionales, podemos distinguir en el continente tres amplios sectores tradicionales, a los que en este momento hay que añadir el de la inmigración oriental, que comienza a constituir un nuevo grupo significativo.

El bloque más conocido, y con características de sector dominante, es el criollo-mestizo. Es ampliamente el más numeroso. Es el descendiente de los conquistadores y colonizadores españoles y portugueses, y en él se han ido integrando las posteriores oleadas migratorias europeas que se han dado desde mediados del siglo XIX. En estos ambientes predomina el uso del idioma castellano o del portugués.

Hoy comienza a adquirir relieve el grupo de los aborígenes, integrado por una población que se calcula entre 45 y 50 millones. Son descendientes de los primitivos indígenas. Forman un amplio mosaico integrado por más de seiscientos etnias con sus propias lenguas y dialectos. Todas ellas se encuentran asimiladas en las diferentes naciones, no dándose ningún caso de plena autonomía política.

El tercer grupo está formado por los afroamericanos. Se calculan entre sesenta y cien millones. Son descendientes de los antiguos esclavos importados de distintos pueblos africanos. Sólo han logrado un pequeño estado independiente en Haití. Los demás se encuentran integrados en las diferentes naciones latinoamericanas.

Los actuales movimientos descolonizadores y liberacionistas han ayudado a tomar conciencia de la afirmación de su propia identidad en estos dos últimos grupos, y de sus aspiraciones en el contexto de una convivencia más justa y humana.

### 3.2. La integración de aborígenes y afroamericanos en la Iglesia

Mediante la actividad evangelizadora desplegada por la Iglesia durante estos quinientos años, desde el descubrimiento de América, amplios y numerosos grupos de aborígenes y de afroamericanos se convirtieron al

cristianismo, pero sin constituir nunca iglesias autóctonas y plenamente inculturadas. En este fenómeno intervinieron diferentes factores, que he tratado ampliamente en un artículo al que he titulado "Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina"<sup>1</sup>. Aquí sólo quiero recordar algunos aspectos, que nos pueden ayudar a comprender uno de los desafíos más difíciles que hoy se encuentran planteados en los seminarios latinoamericanos.

Es fácil el olvidar que la evangelización de la actual cultura criollo-mestiza se inició hace quinientos años con el trasplante de comunidades cristianas europeas, que progresivamente se acriollaron y mezclaron, pero afirmándose siempre como misioneros, conquistadores y señores, estableciendo su modelo de Iglesia como único, al que tenían que incorporarse los nuevos conversos, considerados, en la práctica, como cristianos de segundo orden.

La evangelización de los aborígenes se inaugura misioneramente por unos invasores que pretenden simultáneamente someterlos religiosamente a la autoridad del Papa, y políticamente al vasallaje de unos reyes desconocidos. Como ha indicado Dussel, se trataba de un sistema misionero sustentado por la expansión de un reino cristiano.

Los afroamericanos, al llegar a las nuevas costas, violenta e injustamente sometidos a esclavitud, van a ser también misioneramente evangelizados por sus nuevos señores y amos, que en ningún momento renuncian al sistema establecido de la esclavitud.

En breves palabras: el método misionero quedó marcado por la orientación colonizadora y transculturadora de la conquista con relación a los aborígenes y a los afroamericanos. Así se cerró la posibilidad de Iglesias originales y autóctonas. El fenómeno más significativo es que la mayoría de estas comunidades plurisecularmente han sido atendidas por misioneros de otra cultura, y los aborígenes y afroamericanos que han llegado a ser sacerdotes han tenido que someterse previamente a un proceso de incorporación a la cultura criollo-mestiza, en el que había cristalizado la Iglesia latinoamericana.

### 3.3. Hacia las Iglesias pluriculturales

Esta mentalidad y orientación misionera se han mantenido en América Latina hasta hace pocos años. El despertar de los movimientos

<sup>1</sup> *Medellín* 60 (1989) 478-521; *Estudios Eclesiásticos* 255 (1990) 403-442.

descolonizadores, asumidos por el Vaticano II, han puesto en crisis la vieja mentalidad. La Iglesia latinoamericana ha comenzado a buscar nuevos caminos, principalmente a partir del célebre encuentro de Melgar, tenido en 1968. Entre otros objetivos sobresale la necesidad de promover diferentes Iglesias autóctonas con sus propios responsables a todos los niveles.

Las grandes orientaciones se encuentran ya en el decreto *Ad gentes*. Creo que puede ser importante recordar algunas de ellas. Sólo quiero recordar tres principios que me parecen fundamentales.

El primero se refiere al modo cómo la Iglesia debe de hacerse presente en las diferentes culturas y grupos humanos:

"La semilla que es la Palabra de Dios, al germinar, absorbe el jugo de la tierra buena, regada con el rocío celestial, lo transforma y se lo *asimila* para dar al fin fruto abundante. Ciertamente, a  *semejanza del plan de la Encarnación*, las Iglesias jóvenes, radicadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de los apóstoles, toman *en intercambio* admirable todas las riquezas de las naciones que han sido dadas a Cristo en herencia. Ellas reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de los pueblos todo lo que puede servir para expresar la gloria del creador, para explicar la gracia del Salvador y *para ordenar debidamente la vida cristiana*" (AG 22).

Segundo principio:

"La Iglesia profundiza sus raíces en cada grupo humano cuando varias comunidades de fieles tienen de entre sus miembros sus propios ministros de la salvación en el orden de los obispos, de los presbíteros y diáconos, que sirvan a sus hermanos, de suerte que las nuevas iglesias consigan paso a paso con su clero la estructura diocesana" (AG 16).

El tercer principio es consecuencia de los dos anteriores, y tiene su incidencia inmediata en la formación de los seminarios:

"Armonicéense estas exigencias comunes de la formación sacerdotal, incluso pastoral y práctica, con el deseo de acomodarse al modo peculiar de pensar y de proceder de la gente propia. Abranése, pues, y avivense las mentes de los alumnos para que conozcan bien y puedan juzgar la cultura de su gente; vean claramente las disciplinas filosóficas y teológicas, con las diferencias y semejanzas que hay entre las tradiciones y la religión patria y la religión cristiana. Atienda también la formación sacerdotal a las necesidades pastorales de la región; aprendan los alumnos la historia, el fin y el método de la acción misionera de la Iglesia. Y las especiales condiciones sociales, económicas y culturales de su pueblo" (AG 16).

El gran objetivo, sobre el que se sustentan estos principios, es que la Iglesia por nadie y en ninguna parte pueda ser tenida como extraña<sup>2</sup>.

Podemos afirmar, a partir de estos principios, que primariamente no son los pueblos los que han de incorporarse a un modelo de Iglesia elaborado por culturas extrañas, sino que es la Iglesia la que ha de encarnarse en las diferentes culturas en las que han de surgir los nuevos y autóctonos modelos eclesiales: alemana entre los alemanes, y aymara entre los aymaras.

### 3.4. Un desafío a la formación sacerdotal en América Latina

Esta nueva orientación de la formación sacerdotal inculturada y pluricultural plantea uno de los más graves desafíos a las Iglesias de América Latina.

Existe un primer aspecto más fácil de enfrentar: la pastoral vocacional orientada a la promoción de sacerdotes aborígenes, afroamericanos y también asioamericanos.

Pero es en el campo de la formación donde se abren las grandes dificultades. En efecto, nos encontramos en un contexto en el que conviven centenares de culturas y pueblos y, en muchas ocasiones, con una mínima distancia geográfica e incluso habitando en espacios comunes.

A esto hay que añadir que, en el decreto *Ad gentes*, claramente aparece que a nivel de formación sacerdotal la formación cultural y la específica sacerdotal no deben situarse entre sí como dos realidades yuxtapuestas, sino en diálogo y estrecha relación:

"Es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva la reflexión teológica por la que se sometan a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así aparecerá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos, y de qué modo pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la revelación divina. Con ellos se descubrirán los caminos para una acomodación más profunda en todo el ámbito de la vida cristiana. Con este modo de proceder se excluirá toda especie de sincretismo y de falso particularismo, se acomodará la vida cristiana a la índole y al carácter

---

<sup>2</sup> Cfr. AG 8.

de cualquier cultura, y se agregarán a la unidad católica las tradiciones particulares con las cualidades propias de cada raza, ilustradas con la luz del Evangelio" (AG 22).

También hay que tener en cuenta que, en general, las diferentes culturas latinoamericanas no han vivido en el aislamiento sino en un doloroso encuentro, que no ha de ser desconocido por los futuros sacerdotes, y que los contactos, en el momento actual, son cada vez más profundos y penetrantes. Las Iglesias autóctonas no deben impulsar una política de reservas y aislamiento, aunque sí de afirmación de identidad de cada pueblo, pero abierto al diálogo y la comunión con los otros. Por una parte, el sacerdote nativo tiene que "conocer su cultura, restaurarla y conservarla, desarrollarla según las nuevas condiciones y por fin, perfeccionarla en Cristo" (AG 21). Pero, por otra parte, ha de evitar en su pueblo "el desprecio de las otras razas, el nacionalismo exagerado, promoviendo el amor universal de los hombres" (AG 15).

Dejo aquí solamente planteado el problema, para el que se están buscando diferentes soluciones en el Seminario de Guatemala, el seminario de Misiones de Bogotá, en el Centro de Estudios Teológicos de Cochabamba y en otros muchos lugares.

### 3.5. Formación sacerdotal en la cultura de la pobreza

La opción preferencial por los pobres de las Iglesias latinoamericanas, y las actuales investigaciones de la antropología cultural han llevado al descubrimiento de la denominada por Oscar Lewis "cultura de la pobreza".

La visualización de los pobres desde la cúspide de la sociedad y la manipulación académica del concepto de cultura, habían conducido a identificar el mundo de los pobres con el de la incultura. Hoy podemos afirmar que en las masas pobres y empobrecidas se abre una mentalidad, una óptica, un estilo de vida, una actitud ética que integran una cultura original y específica, la cultura de la pobreza.

Esta cultura tiene una especial importancia y extensión en América Latina, ya que amplísimos sectores de su población la viven por encontrarse sumergidos incluso en los niveles que han sido calificados de pobreza absoluta.

Muchas de las vocaciones sacerdotales en América Latina proceden de dicha cultura y tenderán que desarrollar su ministerio en ella. En su ambiente siguen creciendo numerosas comunidades eclesiales, especialmente bajo el modelo de comunidades eclesiales de base.

El descubrimiento de esta nueva realidad cultural abre nuevos cuestionamientos a los teólogos y a la vida y formación en los seminarios.

En el campo de la investigación teológica ya se ha entablado el diálogo entre esta cultura y la palabra revelada por Dios. Baste recordar los importantes avances que, en el campo de la Escritura, ha promovido Carlos Mesters, para mencionar al menos un ejemplo.

Pero a nosotros nos interesa subrayar la importancia que tiene que el candidato al sacerdocio conozca en profundidad dicha cultura, no la pierda o la consiga asimilar e internalizar, y se prepare para promover una Iglesia que se encarna en ella, de tal manera que los pobres no lleguen a considerarla como extraña<sup>3</sup> sino como propia, de tal manera que puedan decir con toda verdad "nuestra Iglesia de los pobres", recordando en su más radical sentido la conocida expresión de Juan XXIII.

Nos encontramos ante una cuestión que enfrenta no sólo el estilo de vida de los seminarios sino también la orientación en su formación espiritual e intelectual.

#### 4. FORMADORES EN LOS SEMINARIOS DE AMÉRICA LATINA

Cualquier tipo de formación tiene necesidad de formadores bien preparados, clarificados y sintonizados con los objetivos propuestos, y capaces de compartir solidariamente el proceso que han de seguir los formandos. Estas características generales de los formadores han de tener una peculiar relevancia en los formadores de los seminarios, sobre todo en una época en la que la formación es simultáneamente el esfuerzo constante de abrir nuevos caminos que respondan a problemas que anteriormente ni siquiera se habían propuesto, o que incluso una vez propuestos todavía no se tienen las adecuadas respuestas. Por nuestras reflexiones anteriores se pueden comprobar que nos estamos refiriendo a situaciones reales.

##### 4.1. Ante el incremento de las vocaciones y las exigencias de la inculturación

Curiosamente con frecuencia el despliegue de nuevos horizontes de esperanza suelen quedar compensados con el realismo de la dificultad de

<sup>3</sup> Cfr. AG 21.



poderles dar respuestas inmediatas y plenamente satisfactorias. Ese es nuestro caso.

El incremento constante y acelerado de los candidatos al sacerdocio, que se está produciendo en América Latina, exige cada vez más formadores que puedan dedicarse a ellos con solvencia. Suele ser una queja muy frecuente los pocos formadores de los que disponen las diócesis, dada la carencia de clero y las múltiples necesidades que no pueden ser abandonadas. El problema aumenta cuando hoy aparece con claridad la necesidad de la desmasificación de los seminarios e incluso de que la formación no se realiza en zonas demasiado alejadas de la propia realidad.

Pero no sólo se da el problema de solucionar el número adecuado. Para una formación más inculturada se necesita que los formadores, al menos mayoritariamente, sean nativos. Sobre este punto hoy existe una clara conciencia en toda América Latina, y se están realizando extraordinarios esfuerzos, de tal manera que en algunos países este tema se encuentra prácticamente resuelto. Muchos problemas de algunos seminarios latinoamericanos sólo podrán encontrar su adecuada solución en la medida que sean orientados por buenos formadores nativos.

Cuando los formadores tienen que ser extranjeros, aunque se encuentren perfectamente formados en sus propias disciplinas, antes de incorporarse deberían poner en práctica los consejos que el decreto *Ad gentes* ofrece a todo misionero:

"El que haya de ir a un pueblo extranjero aprecie debidamente su patrimonio, sus lenguas y sus costumbres, y añada que conozcan ampliamente la historia, las estructuras sociales y las costumbres de los pueblos, estén bien enterados del orden moral, de los preceptos religiosos y de su mentalidad acerca de Dios, del mundo y del hombre, conforme a sus sagradas tradiciones. Aprendan las lenguas hasta el punto de poderlas hablar con soltura y elegancia y encontrar con ello una más fácil penetración en las mentes y en los corazones de los hombres. Han de ser introducidos, además, como es debido, en las necesidades pastorales características de cada pueblo" (AG 26).

Es una catástrofe cuando los formadores desconocen el mundo del que proceden los seminaristas, o cuando carecen de la clarificación necesaria de lo que significa situación de subdesarrollo y exigencias de un desarrollo integral. Nadie puede ser formado en América Latina sin haberse dejado formar previamente por los propios latinoamericanos.

#### 4.2. Actualización de la formación de los formadores

Las exigencias actuales de la formación sacerdotal, que analizábamos anteriormente, exige en los propios formadores una constante actualización de su formación, de los objetivos concretos por los que se debe orientar, y de los métodos más adecuados que ha de emplear.

En este punto la OSLAM está desarrollando una gran labor en toda América Latina, especialmente a través de sus encuentros y de los numerosos cursos que todos los años imparte para los formadores y profesores de los seminarios.

En estos encuentros se van estudiando todos los temas anteriormente propuestos. En los cursos se ayuda a los que inician su actividad de formadores y a los que llevan muchos años, y corren el peligro de la rutina o del anquilosamiento.

También cumple en este campo un importante papel el Instituto Teológico-Pastoral de América Latina (ITEPAL), establecido en Bogotá.

### 5. UN HORIZONTE DE ESPERANZA

Hoy podemos afirmar que las perspectivas del clero nativo de América Latina son esperanzadoras, de tal manera que desde su pobreza ya ha comenzado a enviar misioneros a otras Iglesias más necesitadas.

Es necesario un impulso en las vocaciones procedentes del mundo aborigen, y continuar el que se está desarrollando en el ámbito afroamericano. Ya nos encontramos con algunas vocaciones también en el sector asioamericano.

Hay que continuar el proceso de renovación de la formación sacerdotal, que ha recorrido un largo camino, pero que ha de enfrentar problemas urgentes pero de difícil y todavía poco clara solución.

El futuro es esperanzador, porque nos movemos en el contexto de unas iglesias vivas, impulsadas por un nuevo Pentecostés, como el que soñaban los "Doce" frailes de México al comienzo de la primera evangelización.

# LOS RELIGIOSOS EN LOS 500 AÑOS DE EVANGELIZACION DE AMERICA

**Enrique García  
Ahumada**

Hermano de las Escuelas Cristianas, subdirector del Catechicum, Instituto Superior de Pastoral Catequética de Chile. Miguel Claro 337. Santiago. Chileno.

Al estudiar el influjo histórico de los religiosos en cinco siglos de evangelización de América, hay heroísmos y escándalos que conviene conocer, para revisar también las huellas que cada uno de nosotros está dejando a favor o en contra del reinado de Dios.

## 1. LOS RELIGIOSOS FUERON LA PRINCIPAL FUERZA EVANGELIZADORA

### 1.1. A los religiosos se confió la evangelización

El proyecto evangelizador expresado en la bula de Alejandro VI de 1493 suponía misioneros varones sin excluir a los laicos, al pedir a los reyes enviar "varones probos y temerosos de Dios, doctos, ins-

truidos y experimentados para adoctrinar a los indígenas y habitantes dichos, en la fe católica e imponerles en las buenas costumbres". La mayoría fueron religiosos varones, aunque las religiosas tuvieron desde sus monasterios gran influjo en la educación femenina, asunto todavía poco estudiado en sus contenidos y repercusión en la vida familiar de colonos y de indígenas.

El breve llamado *Omnimoda* de Adriano VI en 1522 daba al rey derecho a seleccionar, examinar y vetar misioneros enviados a América, y en 1532 Clemente VII facultaba al rey a enviar misioneros aun sin licencia de sus propios superiores. Estas normas precisaron para la vida consagrada los privilegios de patronato concedidos por Julio II a los reyes españoles en *Universalis Ecclesiae* en 1508, dejándola sometida a su arbitrio y el de sus funcionarios. De hecho, se enviaron a América unos seis mil religiosos en el siglo XVI, unos diez mil en el XVII y alrededor de otros tantos en el XVIII.

La independencia hizo volver a España a muchos obispos, sacerdotes y religiosos monárquicos, por lo cual en la primera mitad del siglo XIX hay un debilitamiento de la vida eclesial americana, pero en la segunda mitad de ese siglo acuden congregaciones no sólo de España sino de diversos países de Europa. El flujo de clero secular misionero fue más bien excepcional.

## 1.2. Fueron los primeros misioneros

Según Bartolomé de Las Casas, mientras los eclesiásticos y seculares se limitaban a hacerse servir por los indígenas, los legos franciscanos Juan el Bermejo y Juan de Tisim fueron los primeros en ocuparse en darles la doctrina. Otro hermano, el jerónimo Fray Ramón Pané, fue el primer evangelizador que formó catecúmenos, para lo cual aprendió las lenguas y se tomó dos años hasta 1496, en que bautizó a una familia completa en la isla Española. En México la acción misionera se organizó al llegar los llamados Doce Apóstoles franciscanos a cargo de Fray Martín de Valencia en 1524 y luego los doce dominicos a cargo de Fray Domingo de Betanzos en 1526.

Después que el gobernador de Puerto Rico, Juan Ponce de León descubre en la Pascua de 1513 la tierra que en honor de la fecha llama Florida, en 1526 son martirizados los primeros franciscanos, luego un franciscano, varios dominicos y clérigos seculares en 1547, lo cual se reitera en 1553 y en 1559, siendo martirizado en 1565 un jesuita con ocho marineros. De los tres padres y tres hermanos jesuitas que evangelizan esas tierras entre 1568 y 1572, varios fueron mártires. Las primeras ciudades pudieron fundarse allí desde 1567 y sólo desde 1601 se afianza esa misión por obra de los franciscanos. Desde 1539 la evangelización de Tejas, Arizona y el actual Nuevo México sufre la belicosidad indígena.

Los religiosos, con escasísimas excepciones de seglares que los acompañaron o de algún emprendedor sacerdote secular, antecedieron en su afán misionero a la ocupación militar al norte de Nueva España, al interior del Orinoco, del Amazonas y del río de la Plata y al sur del Bío-Bío en Chile, con el costo de muchos mártires.

### 1.3. Fueron los autores de los catecismos para indígenas

El paciente estudio de las lenguas para evangelizar fue práctica común en los religiosos, en cuyas comunidades se acumulaba lo aprendido. Los primeros diccionarios y gramáticas de lenguas indígenas en la historia de la lingüística fueron elaborados en América, y siempre terminaban en un catecismo con ciertas adaptaciones a la mentalidad aborigen. Los catecismos conservados en América de actual habla hispana, portuguesa y francesa hasta el siglo XVII son obras de religiosos, con escasísimas excepciones<sup>1</sup>.

En la época independiente escriben catecismos diversos obispos, sacerdotes, religiosos y seglares, pero el asunto no ha sido todavía estudiado sistemáticamente<sup>2</sup>. En Ecuador sobresale como catequeta el Santo Hermano Miguel, F.S.C. (1853-1910). Su gran *Explicación del Catecismo de la Doctrina Cristiana* no fue publicada por haberse adoptado desde 1905 sin examen el llamado catecismo de San Pío X, aunque el Papa nunca lo impuso<sup>3</sup>, pero publicó obras escolares para la formación cristiana que se difundieron en toda Hispanoamérica con el nombre de "Una Reunión de Profesores", "Bruño" o "H.E.C." y compuso para la catequesis y la liturgia poemas religiosos que hasta hoy se cantan<sup>4</sup>.

### 1.4. Los hospitalarios evangelizaron por testimonio

La Iglesia consideró desde el comienzo necesaria una presencia junto a los enfermos, lo cual se organizó primero por iniciativas laicales. Los fundadores de ciudades destinaban junto al templo un terreno para un hospital o asilo dedicado a los enfermos y pobres, y pronto las hermandades laicales de caridad o cofradías se encargaban de atenderlos. Hernán

<sup>1</sup> Cfr. E. GARCIA AHUMADA, *Comienzos de la catequesis en América y particularmente en Chile*, Santiago 1991, 720p. Se abrevia: CCACH.

<sup>2</sup> Cfr. E. GARCIA AHUMADA, "Jalones para la historia de la catequesis latinoamericana", *Medellín* 68 (1991) 506-534.

<sup>3</sup> Cfr. E. GARCIA AHUMADA, "Prenotandos al catecismo de San Miguel Febres Cordero", *Siníete* 82 (1991) 203-226.

<sup>4</sup> Cfr. E. GARCIA AHUMADA, *Santo Hermano Miguel. Lisiado, educador, catequista, académico*, Santiago, Salesiana, 1991.

Cortés fundó el Hospital de Jesús Nazareno y en 1534 el arzobispo Zumárraga fundó el Hospital del Amor de Dios, adoptado por la corona como obra benéfica. El I Concilio Provincial de México en 1552 impulsó la creación de hospitales para indígenas.

Los Hermanos de San Juan de Dios fundan en 1596 el hospital de Cartagena de Indias y en 1603 llegan a México. Sin predicar se extendieron por su dedicación a los enfermos, particularmente indígenas y pobres.

### 1.5. Fueron los primeros misionólogos de la Iglesia

La experiencia misionera en América exigió una profunda reflexión evangélica orientada a la práctica, la cual originó la misionología como disciplina teológica, que en sus comienzos fue elaborada exclusivamente por religiosos: de Bartolomé de Las Casas, O.P. es *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, escrito entre 1523 y 1539; de Juan Focher, O.F.M. es el *Symbolo Catholico Indiano* (Lima 1598) aprobado desde 1594; de Juan de Silva, O.F.M. es *Del modo y forma de predicar el santo Evangelio a los indios*, más pastoral que fundante, de 1613; de Alonso de Sandoval, S.J. es *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etíopes* (Sevilla 1627) para la evangelización de los esclavos negros.

### 1.6. Fueron los primeros defensores de los indígenas y pobres

La defensa de los derechos se hizo no sólo a título personal, a la manera de los teólogos de gran vinculación a los misioneros como Bartolomé de Las Casas en *De único vocationis modo* y Francisco de Vitoria en sus relecciones en Salamanca, sino por decisiones comunitarias e institucionales.

Los célebres sermones de Fray Antonio de Montesinos en Adviento de 1511, que iniciaron la denuncia por razones evangélicas de los abusos de los conquistadores y originaron las leyes de Burgos de 1512, fueron acordados por su comunidad de dominicos en la isla Española. Posteriores son las defensas entabladas por los obispos en cartas privadas a los reyes, por los sínodos y los concilios provinciales en decretos a menudo edulcorados o simplemente anulados por las autoridades civiles.

En 1608, al constituirse la provincia jesuita de Chile, Tucumán y Río de la Plata con sede en Asunción, se realiza en Chile una primera congregación provincial que, acatando normas del Prepósito General Claudio Aquaviva, sustituye en sus posesiones por motivos evangélicos el servicio personal de los indígenas por el inquilinato asalariado, asignando a los trabajadores

casados terreno y tiempo para sus propios cultivos, una yunta de bueyes, raciones de carne fresca y seca, leña para los hombres y lana para las mujeres, retiró a los 50 años de edad con subsidio en ropa y alimentos, tal como para las viudas e impedidos, adelantándose en varios siglos a la legislación laboral de inspiración social.

En 1848 Fray Andrés Filomeno García, O.F.M., muerto en reputación de santidad y llamado cariñosamente Fray Andresito, comenzó a reunir artesanos para orar y reflexionar. En 1851 el guardián de su convento, la Recoleta franciscana de Santiago de Chile, fundó con ellos la primera mutual de trabajadores llamada Hermandad del Sagrado Corazón, que en cinco años creó diecisiete escuelas y luego para sus siete mil socios organizó en la capital y en provincias talleres de herrería, carpintería, tallado, sastrería y zapatería.

### 1.7. Iniciaron la evangelización por inserción

El hermano jerónimo Fray Ramón Pané pasó de 1494 a 1496 en la región de Macorís en la isla Española, donde aprendió al menos dos lenguas antes de iniciar un catecumenado que culminó en el bautismo de una amplia familia de diecisiete personas entre las cuales fueron los primeros mártires de América Juan Guatícaba y Antón de Macorís con un anónimo hermano suyo<sup>5</sup>.

Al llegar en 1553 a Brasil como aspirantes a jesuitas Leonardo Vale, de quince años, y el Beato José de Anchieta de diecinueve, vivieron en aldeas indígenas, donde aprendieron de tal modo las lenguas que pudieron más tarde escribir diccionarios, gramáticas y catecismos en lengua tupí y abanheenga.

El ermitaño Pedro Palacios vivió desde 1558 en una gruta cerca de Villa Velha, actual Vitoria en Brasil, compartiendo con otros pobres las limosnas que obtenía. Daba catecismo a los niños y juntaba a los aimorés para rezar tercía. Construyó con sus amigos en Olinda una ermita, transformada hoy en santuario de los pobres<sup>6</sup>.

San Francisco Solano, O.F.M. (1549-1610) convivía en poblados indígenas hasta que aprendía su lengua lo suficiente para catequizar y bautizar a las principales personas de modo que pudieran éstas proseguir esta labor.

<sup>5</sup> Cfr. R. PANE, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Nueva versión con notas y apéndices por J.J. ARROM, México, Siglo XXI, 1985 (1974).

<sup>6</sup> Cfr. CCACH, p. 319.

Así recorrió desde Lima hasta el Río de la Plata y hasta Córdoba del Tucumán por el sur, dejando hasta hoy gran recuerdo y devoción en esas regiones.

Prolongada fue la permanencia del agustino Bartolomé Díaz con los mucuchíes, a tres mil metros de altura sobre el nivel del mar en los Andes venezolanos desde 1597. Aprendió su lengua y costumbres, conservó bajo la autoridad de sus caciques sus ritos y danzas, transformó el culto del sol en adoración al Santísimo Sacramento y el culto a la luna en veneración a la Santísima Virgen. Logró buena relación entre españoles y nativos, instaurando una vida católica típica persistente hasta hoy<sup>7</sup>.

En Saint Sauveur, Canadá, Enemod Massé, S.J. impresionado por los relatos de José de Acosta, S.J. sobre las idolatrías que practicaban muchos indígenas en las ceremonias católicas, se fue en 1613 a vivir con los aborígenes a quienes dio cierta participación en las liturgias que celebraba con ellos, lo cual le permitió elaborar un catecismo apropiado a su cultura<sup>8</sup>.

Todos los casos de evangelización inserta que hubo en los primeros siglos cristianos de América dejaron impronta duradera. Esto es un llamado para los religiosos actuales.

### 1.8. Apoyaron la formación de pueblos indígenas relativamente autónomos

Franciscanos y dominicos fueron en 1514 los primeros organizadores de pueblos indígenas en Cumaná, en la costa venezolana, aunque esas iniciativas y la del presbítero Bartolomé de Las Casas de 1520 fueron desbaratas por la intervención de piratas españoles esclavistas. Los tres frailes jerónimos que envió el cardenal Cisneros en 1517 a administrar la isla Española fundaron también pueblos, que fueron aniquilados por la viruela contagiada por los europeos, para la cual carecían de defensas.

Novedad importante fue el relativo autogobierno indígena introducido por el oidor laico de la Audiencia de México Vasco de Quiroga al crear en 1531 el primer Pueblo de Santa Fe, centrado en un hospital con sala-cuna anéxas para niños abandonados y sostenido por el trabajo de los habitantes.

<sup>7</sup> Cfr. F. CAMPO DEL POZO, *Los agustinos en la evangelización de Venezuela*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1979, p. 77. 119.

<sup>8</sup> Cfr. N. VOISINE y R. BRODEUR, *Nouvelle France, nouveau catéchisme: la reproduction d'un modèle européen par le catéchisme en Amérique Française*, en E. GERMAIN e.a., *Aux origines du catéchisme en France*, Tournai, Desclée, 1989, p. 247-259.



El pueblo era atendido espiritualmente por religiosos que detentaban además el poder judicial supremo, y se tributaba al rey en vez de hacerlo a los aztecas u otro pueblo indígena como anteriormente. Los religiosos fueron los más perseverantes soportes institucionales de estos pueblos misionales. Se distinguieron primero los franciscanos en México y Paraguay y más tarde los dominicos y después los jesuitas en Juli, perteneciente entonces a Charcas, y desde 1610 a 1763 en Paraguay los jesuitas. Las reducciones del Paraguay hicieron decir a Voltaire que "por sí solas aparecen como el triunfo de la humanidad; parecen expiar la crueldad de los primeros conquistadores y han dado al mundo un nuevo espectáculo"<sup>9</sup>.

### 1.9. El mérito de los ermitaños

Los ermitaños son contemplativos con votos privados. Por no pertenecer a órdenes religiosas, su apostolado fue en América independiente del patronato regio y de influencias mundanas. Algunas de estas vocaciones, incluidos el ya mencionado Pedro Palacios, que se inspiraba al parecer en la renovación franciscana de San Pedro de Alcántara, surgieron a ejemplo de religiosos que dedicaban largo tiempos al retiro y a la penitencia.

Fray Martín de Valencia, que un tiempo quiso hacerse cartujo, a los cincuenta años fue enviado a cargo de los llamados Doce Apóstoles franciscanos que iniciaron desde 1524 la evangelización sistemática de México recién conquistado. En el llamado Sacromonte, cerca del convento de Tlalmanalco, tuvo un eremitorio donde pasó muchos días con algún otro fraile dedicado al ayuno, las disciplinas y la oración. Su cuerpo está en las cercanías, "tal vez escondido por la piedad de los indios"<sup>10</sup>.

Fray Domingo de Betanzos, licenciado en ambos derechos y miembro del primer grupo de dominicos que llegó a México en 1526, acudía también con frecuencia a un eremitorio de su convento de Tepetlaoxtoc, donde lo encontraban a menudo el arzobispo, religiosos y seglares que iban en busca de su consejo.

Un grupo de sacerdotes y cuatro legos franciscanos entre los cuales estaba fray Juan de Rivas, uno de los Doce, autorizados por el Ministro General fray Andrés de la Insula, quisieron fundar en Nueva España una

<sup>9</sup> VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs*, cit. A. GONZALEZ DORADO, "Los religiosos en la historia de la evangelización de América Latina", *Medellín* 49 (1987) 18-47, p. 33.

<sup>10</sup> E. DE LA TORRE VILLAR, "Sobre los orígenes del eremitismo en la Nueva España", en *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, p. 1385.

provincia franciscana recoleta o reformada, más dedicada a la oración y penitencia, con el fin de contrarrestar el antitestimonio de los conquistadores; después de buscar sin éxito lugar apropiado en el desierto, se reintegraron a su provincia<sup>11</sup>. Baltasar, natural de un lugar cercano al convento franciscano de Choluca, llevó otros indígenas de Tepeaca, Tecamachalco, Tecali y Guatinchán a un lugar que llamó Chocomán para dedicarse austeramente a la oración, donde Fray Juan de Rivas los visitaba para animarlos. La experiencia terminó cuando el clérigo nombrado a cargo de esa zona los mandó salir a vivir en los pueblos que les señaló<sup>12</sup>.

Estas aspiraciones contemplativas revisten especial relevancia en una época de enorme actividad, en que cada franciscano o dominico se preciaba en sus informes por haber bautizado cien mil o más indígenas. A fines del siglo XVI y comienzos del XVII crearon los franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios en las principales ciudades de América las llamadas recoletas o conventos dedicados especialmente al recogimiento, la ascesis y la caridad con los pobres, que han dado origen a calles y plazas del mismo nombre<sup>13</sup>.

Notable es Gregorio López (Madrid 1542 - México 1596), paje de Felipe II durante seis años, quien pasó a los veinte años a Nueva España como escribano, para irse pronto a vivir como ermitaño entre los indígenas en el valle de Atemajac, dedicado a la meditación bíblica y a la oración. Varias veces fue considerado sospechoso por autoridades civiles y eclesiásticas, pero desde 1702 está en curso su causa de beatificación<sup>14</sup>.

El hermano carmelita Diego de los Santos Ligeró vivió en soledad en Tlaxcala, fue a Manila donde formó una cofradía de Jesús Crucificado y regresó a Tlaxcala donde vivió otros diez años en soledad hasta su muerte<sup>15</sup>. El siervo de Dios Juan Bautista de Jesús, nacido en la Villa de Palustrán en Toledo en 1599, llegó a la Nueva España a los 22 años, estudió con los jesuitas en Puebla pero se retiró en un cerro cercano, volviendo a la ciudad sólo para recibir los sacramentos, para dirigirse después a Tlaxcala donde vivió y murió como orante y penitente. En Michoacán hubo también numerosos ermitaños inspirados por los agustinos, como relata una crónica llamada *Americana Tebaida*<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, p. 1392s.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, p. 1394s.

<sup>13</sup> Cfr. N. ZEVALLOS, *Visión histórica de la vida religiosa en América Latina*, en V. CODINA y N. ZEVALLOS, *Vida religiosa. Historia y teología*, Madrid, Paulinas, 1987, p. 83.

<sup>14</sup> Cfr. E. DE LA TORRE VILLAR, *Sobre los orígenes del eremitismo en la Nueva España*, p. 1388-1390.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, p. 1391.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, p. 1392. E. de la Torre Villar menciona la existencia de numerosas crónicas.

Tan abundantes eran los ermitaños en Perú, que merecieron normas en el III Concilio Provincial de Lima en 1583 (3a. acción, cap.32) y elogios de Felipe Guaman Poma de Ayala<sup>17</sup>.

### 1.10. Aporte de las beatas

Llamaban oficialmente beatas a mujeres seglares que hacían votos privados para dedicarse en comunidad a la oración y a las obras de misericordia. En Nueva España se llamaban "encerramientos" sus comunidades, que existieron al menos desde 1529 con apoyo franciscano y se extendieron desde México a Xochimilco, Cuauhtitlán, Tlalmanalco, Tepeapulco, Cholula y Tehuacán.

En 1530, una Instrucción Real al arzobispo de Santo Domingo, Presidente de la Audiencia de México, favorece una consagración de beatas para la catequesis de mujeres indígenas:

"Porque como veréis, deseando que los naturales de la dicha tierra, así hombres como mujeres, sean instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica, por todas las formas que para ello se pudieren hallar, ha parecido que sería conveniente que haya casa de mujeres beatas para que con ellas se recojan las niñas y doncellas que tuvieren voluntad para ello, y como veréis van al presente seis beatas, a las cuales hemos hecho algunas limosnas, así para sustentamiento como para las casas en que han de morar, porque yo os mando que tengáis cuidado sean bien tratadas y favorecidas, y que veáis cómo la casa en que hubiesen de morar sea lo más cerca que se pueda de la iglesia mayor de México, y encomendaréis la filiación de ellas al Diocesano, porque pues al presente no han de ser profesas, ni encerradas, no han de estar sujetas a ninguna de las religiones"<sup>18</sup>.

### 1.11. Desarrollaron la escolarización y las universidades

Las instrucciones reales de 1503 al gobernador Nicolás de Ovando ordenaban erigir en cada población una iglesia con su escuela. Las primeras escuelas en cada colonia se abren por iniciativa de la autoridad civil. En 1505 abren los franciscanos en la isla Kiskeya o Haití llamada Española por

---

y hagiografías de ermitaños dedicados a la oración y penitencia por la salvación del prójimo en la Nueva España.

<sup>17</sup> Cfr. F. GUAMAN POMA DE AYALA, *El primer nueva crónica y buen gobierno*, Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, México, Siglo XXI, 1988 (1616), 3 vols.

<sup>18</sup> D. de ENCINAS, *Cehudario Indiano*, Recopilado por... Estudio e Indices por el Dr. Alfonso García Gallo, Madrid, Cultura Hispánica, 1945 (Reproducción facsimil de la edición única de 1596) 5 vols., I, fol. 212.

Colón, el colegio San Francisco de nivel elemental. La innovación educativa comenzó en México al crear fray Pedro de Gante al llegar en 1523 la escuela de Texoco, con enseñanza en lengua y cultura náhuatl, lo cual amplió en el convento de San Francisco de México desde 127 y en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco desde 1536. En Guatemala los mercedarios abrieron en 1535 una escuela con enseñanza en lenguas indígenas. En 1537 los agustinos abrieron en Tripiitío, México, una escuela de oficios. Los jesuitas llegan a Brasil en 1549 abriendo una escuela<sup>19</sup>, y en 1572 entran a México poniendo colegios.

Los primeros colegios de segunda enseñanza en América son catedralicios, a partir de la escuela de gramática (latina) fundada en San Juan de Puerto Rico por el primer obispo Alonso Manso (1512-1534) para formar principalmente a los futuros clérigos, para lo cual se destinó también en México el colegio de Santa Cruz de Tlateloco, aunque sin éxito.

La enseñanza superior comienza con las órdenes religiosas, que abren a los seglares sus centros de estudios filosóficos y teológicos. En 1538 Pablo III eleva el Estudio General de los dominicos en Santo Domingo al rango de Universidad de Santo Tomás, con las mismas prerrogativas de la universidades de Salamanca y de Alcalá. Esa universidad entró en conflicto con la Universidad de Santo Domingo creada en 1558 por Felipe II, lo cual no quita a los dominicos el mérito de haber instalado la primera universidad en América.

En Guatemala el Colegio de Santo Tomás fundado en 1550 da grados académicos desde 1624, pero los franciscanos desde 1573 daban teología, cánones y moral. El colegio de los jesuitas abierto en 1606 daba grados desde 1640. Desde 1610 los mercedarios daban cátedras de filosofía y teología, todo lo cual es anterior a la fundación de la Universidad de San Carlos en 1676.

En 1551 se funda la Universidad de México, que inicia sus cursos en 1553 con Fray Alonso de la Veracruz, O.S.A. como primer rector y un centenar de alumnos, algunos de ellos hijos de caciques<sup>20</sup>.

En Córdoba del Tucumán los franciscanos desde 1612 daban cursos de filosofía y teología abiertos a seglares. Desde 1622 los jesuitas reciben autorización papal para conferir grados en su colegio máximo de Córdoba, que por la expulsión de 1767 pasa a los franciscanos y en 1800 pasa al clero secular como universidad civil por orden de Carlos IV.

<sup>19</sup> Cfr. J. ALVAREZ GOMEZ, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Claretiana, 1982, p. 21.

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*

### 1.12. Las religiosas fueron las educadoras de la mujer

En 1540 se instala en México un convento de religiosas concepcionistas fundadas en España por Santa Beatriz de Silva Meneses, que en 1595 se extienden a Santa Fe de Bogotá y en 1617 a Caracas. En 1554 el arzobispo Alonso de Fuenmayor fundó en Santo Domingo un convento de clarisas para la educación femenina. Se hizo habitual que los monasterios femeninos, salvo las carmelitas descalzas, recibieran niñas para educarlas durante algunos años.

En Osorno, Chile, surgió la primera congregación femenina autóctona de América: las llamadas Isabelas. En 1563 Isabel de Landa, Isabel de Palencia y su sobrina Isabel de Jesús fundan un beaterio contemplativo dedicado a Santa Isabel de Hungría. Pronto se compromete en la educación de las indígenas, entre las cuales admite novicias. Después de aceptar del obispo franciscano Antonio de San Miguel las constituciones de las clarisas en 1571, deben huir ante la rebelión mapuche en 1698 a Chiloé y se establecen desde 1604 en Puente Alto, cerca de la capital, y de donde han fundado las clarisas de la Fraternidad de San José en Los Angeles y se han extendido a Santiago, monasterio que ha originado las capuchinas de Pucón y las concepcionistas de Chillán. Las clarisas de Chile fundaron en 1725 un convento y colegio en Buenos Aires.

Las comunidades femeninas fundadas en América son principalmente educadoras y misioneras, como la Congregación de Nuestra Señora de Santa Margarita Bourgeoys (1620-1700), las religiosas de los Santos Nombres de Jesús y de María de la Beata María Rosa Durocher (1811-1849), también en Canadá, y las Marianitas de la ecuatoriana Beata Mercedes Molina (1828-1883). Las Hermanitas de la Santa Familia de la Beata María Leonia Paradis (1840-1912) se dedican al servicio doméstico en colegios, seminarios y otras casas religiosas. La francesa cofundadora de las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús, Santa Rosa Filipina Duchesne, fundó numerosos colegios en Louisiana y entre los pieles rojas (1769-1852). Santa Francisca Javier Cabrini (1850-1917) fundó en Italia sus Hermanas Misioneras del Sagrado Corazón pero recorrió América fundando colegios, asilos y hospitales. Las Hijas de la Caridad fundadas por la neoyorquina Santa Isabel Seton (1774-1821) son hospitalarias y educadoras. Las Hermanas de la Caridad del Hospital de Montreal fundadas por la viuda canadiense Santa María Margarita Youville (1701-1771) se dedican a enfermos, ancianos y huérfanos.

También son educadoras y misioneras la mayoría de las congregaciones femeninas y masculinas procedentes de Europa que afluyen a América al abrirse con la Independencia las fronteras. En el siglo XIX son institutos nuevos, sin clausura o bien de semiclaustro, con mayor dinamismo apostólico que los ya existentes. El desarrollo de la educación gratuita laica

posterior y reactivo respecto del influjo de la vida consagrada en la tradición docente. Las religiosas formaron a la mayoría de las maestras seculares que enseñaban también a varones en las escuelas, las cuales en su origen fueron parroquiales, por lo que su influjo silencioso fue muy amplio en la formación del cristianismo en América.

### 1.13. Los religiosos fueron estimados por su labor

El 25 de noviembre en 1551, después de casi sesenta años de presencia española en América, el Consejo de Indias dio a Carlos V seis buenas razones por las que prefería proponer religiosos y no clérigos seculares para las sedes episcopales:

- 1) Los religiosos son los principales en el buen trato, conversión y doctrina indígenas;
- 2) dan mejor ejemplo que los clérigos por su desinterés frente a granjerías y herencias;
- 3) se acercan con más humildad y menos fasto a los indígenas;
- 4) se han dedicado más a aprender la lengua, costumbres y manera de vivir de los indígenas;
- 5) defienden más a los indígenas frente a los agravios y abusos,
- 6) son más amados y estimados de los indios que los demás eclesiásticos.

Otra razón que agregaba el Consejo de Indias era que "siendo los prelados de Orden (religiosa), los religiosos se conforman mejor con ellos y reciben su corrección"<sup>21</sup>.

Es importante retener entre los motivos de aprecio del Consejo de Indias por los religiosos, no sólo los de carácter directamente apostólico que le interesan por razones operativas, sino los de índole testimonial referentes al buen ejemplo de desinterés económico o de ascenso social, de humildad y caridad en el trato, de entrega al estudio para comprender mejor a los naturales.

La llamada Junta Magna de 1568, convocada por Felipe II para reorganizar la política indiana, llegó a proponer que todas las nuevas diócesis fueran en adelante encargadas a religiosos y gobernadas a manera de un gran monasterio o provincia religiosa, para lograr atención más económica y evangélica<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. A. HUERGA, *Los órdenes religiosos, clero secular y los laicos en la evangelización americana*, en *Evangelización y teología en América* (Siglo XVI), Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, p. 599s.

<sup>22</sup> P. LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Roma-Caracas, 1959, I,

El quinto virrey de Perú, Francisco de Toledo, llegó a Lima el 30 de octubre de 1569 con una instrucción real surgida de esa Junta Magna llamada "Doctrina y gobierno eclesiástico en 28 de diciembre de 1568" que en el n. 12 decía:

"Los religiosos que han ido a aquellas provincias y residen en ellas -que cuanto se tiene entendido y se ha visto por experiencia, han sido de gran efecto para la conversión, instrucción y doctrina de los indios, y que su ministerio es muy necesario, es nuestra voluntad que sean favorecidos, y se les dé, en cuanto a su ministerio y adoperación y conversión de los indios en la doctrina sea necesarios, todo favor y ayuda, y se les haga muy buen tratamiento y acogida"<sup>23</sup>.

## 2. LOS RELIGIOSOS TAMBIEN FRENARON LA EVANGELIZACION AMERICANA

Téngase presente que a comienzos del siglo XVI los franciscanos vivían una renovación iniciada por Fray Pedro de Villacreces muerto en 1422 e impulsada por Fray Francisco Jiménez de Cisneros, elevado a Cardenal con el encargo de extender la reforma a las demás órdenes en España, y posteriormente con el surgimiento de los capuchinos con Mateo de Bascio en 1528 y con la reforma interna extendida por San Pedro de Alcántara (1499-1562); que desde la elección en 1508 de Fray Tomás de Vío (Cayetano) como Maestro General de los dominicos, tenían éstos su propia renovación, anticipada en España por el Beato Alvaro de Córdoba hacia 1450 con los conventos de estricta observancia, que en 1504 abarcan toda la provincia de España y se prolongarán en América con las recoletas dominicas; que los agustinos habían visto salir de sus filas en 1520 a Martín Lutero cuestionando el ritualismo y moralismo de la vida consagrada y exigiendo una profundización evangélica en su *De votis monasticis iudicium*; que en 1530 Santa Angela de Mérci funda las ursulinas, que llegarán en 1639 al Canadá con la Beata María de la Encarnación, y en 1540 se aprueba la Compañía de Jesús; y que el concilio de Trento, concluido en 1563 y asumido como ley del Estado por Felipe II, fomentó la disciplina eclesiástica.

Desde el siglo siguiente comenzó una decadencia de calidad del personal de las órdenes antiguas enviado a América, por lo cual la validez de los datos anteriores no debe extrapolarse. A fines del siglo XIX habrá una renovación con el flujo de nuevas congregaciones docentes, misione-

p. 71-77, 97-98; cit. A. HUERGA, op. cit., p. 600.

<sup>23</sup> P. PRIMITIVO, La evangelización del Perú en las instrucciones entregadas al Virrey Toledo (1569-1581), en *Evangelización y teología en América* (Siglo XVI), p. 287.

ras y caritativas, y el surgimiento de otras autóctonas ante la descristianización producida por las crisis de la emancipación y del liberalismo racionalista.

### 2.1. Por vinculación a los poderes mundanos

Tanta fue la consternación de Martín de Valencia, O.F.M., de Domingo de Betanzos, O.P. y del propio arzobispo Juan de Zumárraga, O.F.M. ante el aniquilamiento de los indígenas a consecuencia de la corrupción de las autoridades y los abusos de los conquistadores, que desilusionados de poder formar la soñada cristiandad de Indias superior a la dividida y decadente de Europa, estuvieron a punto de partir hacia China para comenzar un nuevo proyecto misionero<sup>24</sup>. Aunque los religiosos hicieran lo mejor posible su servicio al reino de Dios, su testimonio se vio nublado por su vinculación estructural a la conquista y a los abusos de los colonizadores.

La víspera del martirio de San Roque González, el guaraní Potirava le explicó su repulsión con estas palabras:

"Estoy harto y cansado de oír cosas que dices, porque soy cristiano de los de Fray Alonso de Buenaventura. Yo era el que llevaba su habla a los indios y predicaba las cosas de los cristianos. Ya conozco a vosotros y a los españoles... los españoles envían a éstos a explorar nuestras tierras con títulos religiosos y luego tras ellos vienen a echarnos de ellas y llevar nuestros hijos y mujeres"<sup>25</sup>.

En realidad, los religiosos solidarizaron con la conquista considerándola aceptada por el Papa y no se pusieron en el punto de vista del indígena. Esto condicionó de tal forma la evangelización, que ella nunca cuestionó la injusticia de la dominación imperial de la metrópoli sobre los pueblos nativos, haciendo considerar normal que el cristianismo no transformara estructuras sociales injustas.

Al sobrevenir la emancipación, los gobiernos liberales presionan e incluso persiguen a las comunidades religiosas, que se refugian en los grupos conservadores. Al acceder éstos al gobierno, mantienen esos vínculos con los superiores provinciales y locales, que permanecen más cercanos a sus protectores habituales u ocasionales, que a los más necesitados de salvación en las ciudades, los campos, las montañas y las selvas. En el siglo XIX la vida religiosa en América pierde libertad por despojo de

<sup>24</sup> Cfr. E. DE LA TORRE VILLAR, op. cit., p. 1387.

<sup>25</sup> Cfr. A. GONZALEZ DORADO, op. cit., p. 22.



los liberales o por renuncia en pro de los conservadores, y en consecuencia pierde dinamismo profético y misionero.

## 2.2. Por incompreensión de la cultura y religión locales

El mayor esfuerzo por comprender la cultura indígena fue obra del franciscano Bernardino de Sahagún en México, que dialogó durante años con los sabios nahuas para conocer su mentalidad. Sin embargo, su punto de partida no era buscar qué acoger de la religión autóctona al formar cristianos nativos, sino señalar la enfermedad de esas religiones para que los predicadores y confesores, como verdaderos médicos, los sanaran de su idolatría<sup>26</sup>.

El jesuita José de Acosta en Perú hizo con similar intención una síntesis de las culturas de Nueva España y del Perú en su *Historia Natural y Moral de las Indias* (Sevilla, 1590), estampando allí el saludable criterio de que "en lo que no contradicen la ley de Cristo y de su santa Iglesia, deben ser gobernados conforme a sus fueros"<sup>27</sup>, y anteriormente, de que "en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no... se las deba cambiar... tal y como ordenan las disposiciones del Consejo de Indias"<sup>28</sup>. Seguía a las leyes de Burgos de 1512 que permitieron a los indígenas tener los domingos sus danzas ceremoniales y a sus caciques mantener ciertas granjerías, y el criterio de las juntas eclesiásticas presididas en México por su primer obispo Juan de Zumárraga (1528-1548) de conservar las costumbres compatibles con la fe<sup>29</sup>.

Se ha estudiado más el esfuerzo por extirpar la idolatría que el de incorporar a la vida cristiana indígena y mestiza los valores de las culturas locales. Las investigaciones más citadas dejan la impresión de que lo primero predominó. No obstante, hay una significativa diferencia entre el proceder regio y eclesial hacia los naturales. La política cultural de la corona, a pesar de la alusión de Acosta a ciertas normas del Consejo de Indias, fue absorber los pueblos indígenas en vez de integrarlos guardando las diferencias legítimas. Fomentó el mestizaje como un medio para asimilar con rapidez la población de vasallos. En cambio, la Iglesia en sus concilios

<sup>26</sup> Cfr. F. B. de SAHAGUN, *Historia General de las cosas nuevas de la Nueva España*, México, 1938 (1577), Edición del P. A. M. Garibay. Prólogo.

<sup>27</sup> J. de ACOSTA, *Historia Natural y Moral de las Indias*, México, FCE, 1985 (1590), VI, 1, p. 281.

<sup>28</sup> J. de ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute*, Madrid, CSIC, 1984 (1577), III, 24, 1, v. 1, p. 587.

<sup>29</sup> Cfr. E. DUSSEL, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, 1504-1620*, México Centro de Reflexión Teológica, 1979, p. 198.

provinciales legisló por separado para españoles y para indígenas. En la pastoral, donde los religiosos llevaron gran parte, fue usual organizar cofradías de indios, de negros, de mestizos, de mulatos, de españoles. Estos usaban cartillas editadas en Valladolid<sup>30</sup>.

Sigue en pie el limitado aprecio por la capacidad creativa local, ya que los religiosos defendieron y protegieron al indígena, pero no fomentaron bastante su autonomía creativa. Una excepción fueron las reducciones del Paraguay atendidas por franciscanos, que resistieron la expulsión de los religiosos, como lo prueba su existencia actual como poblados, a diferencia de las creadas por jesuitas, cuyos participantes eran demasiado dependientes y se dispersaron al serles quitados sus mentores<sup>31</sup>.

Puede verse aquí una de las causas de la falta de calidad cristiana en las relaciones políticas y económicas heredadas de la colonización de América (P. 452). Esa falta de visión evangélica de los religiosos ha contribuido a la formación de una minoría opulenta en medio de multitudes empobrecidas por un sistema no participativo de poder ni solidario en la producción, distribución y consumo de los bienes.

### 2.3. Por descuido del negro y aceptación de su esclavitud

Aunque desde los primeros sínodos hispanoamericanos hubo afán por dar doctrina a los llamados entonces "etíopes", ciento cincuenta años después del ingreso de los primeros esclavos negros al Brasil no existía ningún catecismo en sus lenguas, habiéndolos por decenas para los tupís, guaraníes, tapajós, manaos y demás. Jesuitas nacidos en Angola fueron destinados a Brasil para enseñar su lengua a otros religiosos con el fin de atenderlos desde que llegaran a puerto. El P. Pedro Díaz, S.J., publicó en Lisboa en 1697 la primera gramática en lengua de Angola para esta catequesis.

La primera defensa de los negros es de Bartolomé de Las Casas, O.P., después de haber tolerado su ingreso a América y de haber llegado con esclavos negros como obispo de Chiapas en 1544. Cambió tal vez desde la junta eclesiástica de México en 1546 en que obtuvo un acuerdo de no absolver dueños de esclavos sin que hubieran presentado su situación ante

<sup>30</sup> Cfr. M. I. GONZALEZ DEL CAMPO, Cartillas de la Doctrina Cristiana, Impresas por la Catedral de Valladolid y enviadas a América desde 1583, en: *Evangelización y Teología en América* (Siglo XVI), Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, p. 181-193.

<sup>31</sup> Cfr. M. DURAN, "Reducciones franciscanas del Paraguay", *Cuadernos de Historia de la Evangelización de América*, (Cuzco) 2 (1987) 167-180.

las Leyes Nuevas en la Audiencia, o en 1552 a más tardar<sup>32</sup>, si no escribió antes en su *Historia de las Indias* empezada hacia 1527 e inédita en toda su vida, "que la misma razón es de ellos que de los indios"<sup>33</sup>.

En 1560 el arzobispo de México Alonso de Montúfar, O.P., alega al rey contra la esclavitud de los negros en contraste con la prohibición de esclavizar indígenas. En 1570 una ordenanza real mandó dar buen trato, alimento y ropa a los esclavos. El III Concilio Provincial de México en 1585 denuncia el maltrato que se hace a los esclavos y a muchos indígenas y su carencia de doctrina para su salvación<sup>34</sup>. En 1622 el I Concilio Provincial de Santo Domingo manda destinar un sacerdote con estipendio pagado por los mercaderes, para catequizar a los "etíopes" desde que lleguen a puerto. En 1627 publicó en Sevilla, Alonso de Sandoval, S.J. un tratado reimpresso después como *De Instauranda Aethiopum Salute*, donde estudia las diferentes etnias africanas que llegan a Cartagena de Indias; propone darles buen trato y cómo evangelizarlos, en lo cual sobresalió su discípulo San Pedro Claver.

En Chile, el P. Feldmann, S.J. (1576-1646), autor de una gramática y diccionario en lengua de los guarpes de Cuyo, evangelizó a los negros procedentes de Angola en su lengua. El P. Alonso de Ovalle, S.J. relata en su *Histórica Relación del Reyno de Chile* publicada en Roma en 1646, cómo todos los jesuitas se dedicaban a catequizar y confesar a los negros procedentes de Angola, Guinea, Congo y otras regiones africanas que llegaban a los puertos chilenos.

Nadie abogó por la supresión de la esclavitud de los negros hasta que en Haití se independizaron en 1804. Se pensaba que los negros habían sido conquistados en Africa en guerra justa contra los moros, o que habían sido comprados siendo ya esclavos por delitos o guerras tribales en que se les había perdonado la vida. Además, había el convencimiento de que sin esclavos la sociedad no sería económicamente viable en América. Los primeros esclavos que llegaron de Sevilla, traídos por Nicolás de Ovando en 1502 eran blancos. Tuvieron esclavos en sus estancias los jesuitas y carmelitas, los benedictinos, los obispos, los párrocos. Las monjas en sus claustros tuvieron esclavas.

<sup>32</sup> Cfr. H. R. PARISH, *Las Casas as a Bishop*, Washington, Library of Congress, 1980, p. XXXIX, cit. S. ZAVALA, "Las Casas en el mundo actual", *Anales de la Asociación de Geografía e Historia de Guatemala* LX(1986) 140. Hay traducción castellana: "Las Casas en México", México, Siglo XXI, 1991.

<sup>33</sup> Cfr. B. DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Santo Domingo, Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 1985, lib. 3, cap. 102.

<sup>34</sup> Cfr. Lib. I, tit. I, 6. MANSI 34, col. 1024s.

#### 2.4. Por falta de encarnación entre indígenas y negros

Reclama Fray Jerónimo de Mendieta por haberse prohibido en las órdenes recibir indígenas siquiera como donados, que en las comunidades podían vestir túnica diferente y profesar votos privados, y menciona a dos indígenas de Michoacán llamados Sebastián y Lucas que tuvieron fama de santidad<sup>35</sup>.

La evolución de los betlemitas muestra cómo la vida consagrada se alejó en la época colonial de sus orígenes sencillos y encarnados. El Beato Pedro Bethancourt (Tenerife 1626 - Antigua Guatemala 1667), artesano textil y terciario franciscano sin letras, con limosnas construyó en Antigua Guatemala una enfermería para los pobres con el nombre de Hospital de Belén, además de una iglesia de igual nombre, escuela y orfanato. Después de su muerte, sus compañeros se organizaron como Hermanos de Belén, dedicados a los enfermos pobres y a los vagabundos. Las Hermanas de Belén, animadas desde 1688 por el Hno. Antonio de la Cruz, el más fiel seguidor del llamado Hermano Pedro, tienen especial dedicación a las indígenas y a los pobres, y crecen en varios países de América. Al comienzo los Hermanos de Belén iban a las minas a remplazar por ratos a los indígenas para que pudieran descansar. Al llegar a tener grandes conventos en México, Guatemala, Perú y Bolivia, predominaron entre ellos los blancos, que para impedir el ingreso de indígenas y morenos exigieron llevar barba, lo cual los hizo ser denominados los "barbones". En la independencia optaron en su mayoría por los realistas y en 1820 se extinguieron<sup>36</sup>. Actualmente hay un grupo que procura con dificultad revivirlos.

La falta de pastoral vocacional indígena en los religiosos incidió en la débil encarnación de la Iglesia en las culturas locales, que se vieron muy abandonadas en la época de la emancipación, cuando tantos clérigos y religiosos realistas se volvieron a España. En vez de formarse una Iglesia local madura con rasgos autóctonos al modo de las iglesias católicas de ritos orientales, se formó una Iglesia como extensión secundaria de la europea.

Los religiosos aceptaron su posición social privilegiada como españoles o criollos, afianzando una diferenciación social que hasta hoy posterga al indígena, al mestizo, al negro, al mulato, en sociedades oficialmente democráticas e igualitarias.

A fines del siglo XIX afluyen numerosas congregaciones a América Latina, pero reproducen modelos europeos de vida y acción en vez de

<sup>35</sup> Cfr. E. DE LA TORRE VILLAR, op. cit., p. 1396.

<sup>36</sup> Cfr. N. ZEVALLOS, op. cit., p. 85s.

inculturarse, ya que las comunidades suelen vivir encerradas en sus costumbres consideradas universales e intocables.

## 2.5. Por el escándalo de sus rencillas

Los primeros religiosos llegaron a América enviados por el rey, con amplias facultades pontificias para celebrar sacramentos y organizar la acción pastoral. Al crearse las primeras diócesis vieron cuestionadas por los obispos esas facultades y procuraron obtener exenciones. Su apoyo al patronato real les atrajo el respaldo del poder civil, lo cual debilitó a los obispos, que sólo se vieron respaldados al oficializar Felipe II los decretos del concilio de Trento, ya que no asistió ninguno de América.

Un vaivén de normas pontificias muestra en filigrana las presiones de reyes y superiores sobre los papas en busca de libertad o de poder para actuar en pastoral. En 1565 la bula *Principis Apostolorum* revocó las facultades concedidas al rey por la *Omnimoda*. En 1567 San Pío V en *Exponi Vobis* restablece algunos privilegios de los religiosos, que en 1568 son suspendidos por la Junta Magna. En 1572 Gregorio XIII en su bula *In tanta rerum* vuelve a revocar los privilegios de los religiosos, que reacciona con vehemencia.

Las doctrinas eran parroquias para indígenas y constituían beneficios eclesiásticos remunerados. El II Concilio Provincial de Lima hizo pasar en 1583 las doctrinas que regentaban religiosos al clero secular, pero en 1591 Gregorio XIV en sus letras apostólicas *Quantum animarum cura* confirma el breve de San Pío V en favor de los religiosos. En 1592 Clemente VIII en su breve *Quanquam vos* manda a los religiosos doctrineros del Perú volver a sus claustros y ponerse bajo la obediencia de sus propios superiores. En 1622 Gregorio XV en su bula *Inescrutabili Dei Providentia* reafirma la jurisdicción plena de los obispos.

En 1609 los jesuitas obtienen de la corona de Castilla el poder de operar con exclusividad en sus misiones del Paraguay, que comenzarán al año siguiente. En 1757 son expulsados de Brasil, en 1767 de Hispanoamérica y en 1773 Clemente XIV los disuelve.

## 2.6. Por amplias infidelidades a su consagración

A comienzos del siglo XVII el fiel católico mestizo Felipe Guaman Poma de Ayala denuncia en su larguísima carta al rey los escándalos de los clérigos y religiosos: "Teniendo una docena de hijos, ¿cómo pueden dar

buen ejemplo a los indios de este reino?"<sup>37</sup>. Manifiesta también las excepciones de santidad que conoce y rinde homenaje irrestricto a los jesuitas.

Señala numerosos ejemplos de lujuria, soberbia, trato violento hasta acriminarse, arbitrariedad, codicia, simonía, explotación, estafa, calumnia, abuso de autoridad eclesiástica y civil cuando la tienen, cinismo, carencia de estudios. "Los dichos padres de los conventos... suelen recibir a los hombres culpados, sabiendo o no sabiéndolo, en su orden y religión consagrando a persona delincuentes"<sup>38</sup>, lo cual hacen sin dispensa, que por la gravedad debería a su juicio pedirse al Papa<sup>39</sup>. "Los mismos padres impiden a que no sepan leer ni escribir ni gustan que haya maestro de escuela por que no sepan (los pobres indios) de pleitos y ordenanzas y servicio de Dios nuestro Señor y de su Majestad"<sup>40</sup>.

Guaman Poma contrasta la santidad de las religiosas con la corrupción generalizada entonces en casi todas las órdenes en Perú. Sin embargo, el III Concilio Provincial de Lima por alguna razón insiste en la obligación de dar buen ejemplo que corresponde no sólo a los clérigos sino también a las monjas<sup>41</sup>. En los monasterios femeninos existían las prácticas mundanas contras las que tuvieron que luchar Santa Teresa en su reforma de las carmelitas y la Beata Ana de los Angeles Monteagudo (1602-1686) entre las dominicas de Arequipa<sup>42</sup>.

Una causa de mundanización de las monjas fue la costumbre de que una mujer sin dote en dinero para casarse sólo podía ser socialmente estimada si tomaba los hábitos, por lo cual abundaban las monjas sin vocación. Los virreyes y gobernadores tenían alguna intervención en estos ingresos, ya que Felipe II les autorizaba que permitieran que las mestizas se hicieran monjas si tenían las "cualidades" o condiciones necesarias<sup>43</sup>. Otra causa fue el poder social y por consiguiente económico que iba anejo al acceso a cargo en los monasterios, por lo cual las familias influían en las elecciones de superiores, con el imaginable detrimento de su ascendiente espiritual. Santa Rosa de Lima (1586-1617), Santa Mariana de Jesús en Quito (1618-1645) y la Beata Katerí Tekakwitha en Canadá (1656-1680) prefirieron conscientemente permanecer seglares.

<sup>37</sup> F. GUAMAN POMA DE AYALA, op. cit., p. 533.

<sup>38</sup> *ibid.*, p. 619.

<sup>39</sup> *ibid.*, p. 620.

<sup>40</sup> *ibid.*, p. 558.

<sup>41</sup> Cfr. III Acción, c.2, 4, 10, 15-21, 23-25, 33, en E. BARTRA (Ed.), *Tercer Concilio Limense. 1582-1583*, Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982.

<sup>42</sup> Cfr. Sor B. GOMEZ CANO, *Sor Ana de los Angeles Monteagudo y Ponde de León*, Lima, Monasterio de Santa Catalina de Siena, 1983.

<sup>43</sup> Cfr. RC 31.08.1588, en *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias*, Madrid, Cultura Hispánica, 1973 (1681), v. 4. Lib. I, Tit. VII, ley 7.

## 2. 7. Por sus banderías políticas en la Independencia

La crisis iniciada en América en 1804 con la independencia de Haití dividió no sólo a los obispos, en su mayoría realistas, y al clero que estuvo en ambos bandos, sino igualmente a los religiosos, que hicieron cuestión pública de sus adhesiones temporales, a veces dejando en penumbra las motivaciones religiosas y éticas en su vida personal.

## CONCLUSION

Las informaciones reunidas hasta ahora sobre la presencia de la vida consagrada en los quinientos años de evangelización americana pretenden provocar un examen sincero a nivel personal, comunitario y congregacional de los "servicios y deservicios" que estamos prestando al reinado de Dios.

ITEPAL - Instituto teológico Pastoral para América latina  
CELAM - Sección de Juventud

# Curso latinoamericano de Pastoral juvenil

septiembre 5 a 30 de 1994

## TEMARIO

- \* La realidad y la cultura juvenil actual.
- \* Fundamentos teológicos de la pastoral juvenil.
- \* Los procesos de educación en la fe de los jóvenes: nucleación, iniciación, militancia.
- \* La formación integral.
- \* La pedagogía y la metodología de la pastoral juvenil.
- \* La identidad y el rol del asesor de la pastoral juvenil.
- \* La organización de pastoral juvenil.
- \* Elementos de planificación pastoral.



# LA CRISTOLOGIA PRELIMINAR AL PRIMER CONCILIO DE CONSTANTINOPLA

Carlos Ignacio  
González

Sacerdote jesuita. Doctor en Teología y en Filosofía. Profesor de la Facultad de Teología Dogmática en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Mexicano.

## 1. LA CRISTOLOGIA MACEDONIANA<sup>1</sup>

El grupo de estos herejes fue llamado de los *macedonianos* sólo después del año 380, tomando el nombre del semiarriano Macedonio, muerto cerca de 18 años antes. Fue obispo de Constantinopla, ordenado en 342 a la muerte de Eusebio de Nicomedia en lugar del ortodoxo Pablo, que fue expulsado por segunda vez, no sin grandes tumultos.

---

<sup>1</sup> Fuentes: Ps. ATANASIO, *Dialogi contra Macedonianos* I-II: PG 28, 1292-1337 (ed. crítica por E. CAVALCANTI, *Contra Macedonianos Dialogi I-II*, Torino, SEI 1983, la citaré *Dialoghi*); Ps. ATANASIO, *De Sancta Trinitate Dialogus* III: PG 28, 1201-1249; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXIV: PG 42, 473-501; S. GREGORIO NISENO, *Adversus Macedonianos*: PG 45, 1301-1334; en W. JAEGER (ed.) *Gregorii Nysseni Opera* (ed. crítica) 10 vol., Leiden, E. J. Brill 1958-1990 (desde ahora citado GNO), el *Adv. Maced.*, ed. crítica por F. MUELLER, en III/1, p. 87-115; SOCRATES, *Hist. Eccl.* III, 45 y IV, 12: PG 67, 357-360 y 484-496.

Medellín, 7/13/90, 61-113

Macedonio tuvo que ser impuesto con la protección del ejército<sup>2</sup>. Fue depuesto del gobierno de su diócesis por un sínodo neoarriano celebrado en su misma sede en 359/60, acusado de múltiples abusos de autoridad y de constante recurso a la fuerza (incluso a la fuerza pública). Lo sustituyó el neoarriano Eudoxio de Antioquía (el mismo que promovió a Eunomio a la sede de Cícico). No se conocen escritos suyos, y en el fondo ni siquiera por qué lleva su nombre una herejía tan compleja, pues no consta que él en persona la hubiese enseñado<sup>3</sup>. Aliado de los homeousianos durante los últimos años de su episcopado, una vez depuesto se apartó de ellos y formó su propio grupo llamado mucho más tarde "macedonios"<sup>4</sup>.

En efecto, por el 375 Epifanio escribe el *Panarion*, y a pesar de que trata bastante ampliamente esta corriente herética (más que grupo definido), siempre los llama *pneumatómachos*. Sólo después del 380 los secuaces forman ya un grupo más o menos catalogable, pero no homogéneo en teología: como *pneumatómachos* ("enemigos del Espíritu") todos niegan la divinidad del Espíritu Santo; pero unos de ellos son homeousianos, otros aun aceptan el *homoiouísios* niceno<sup>5</sup>, otros se identifican con la doctrina eusebiana del Concilio de la Dedicación, cuyo credo fue atribuido a Luciano, maestro de Arrio y de Eusebio<sup>6</sup>. Pero aun entre éstos hay quienes niegan a Cristo un alma (cercaños a los apolinaristas), que están retratados

<sup>2</sup> Cfr. SOCRATES, *Hist. Eccl.* II, 12 y 16: PG 67, 208s y 213-217.

<sup>3</sup> Cfr. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Augustinianum 1975, p. 364-366, propone la tesis de que en el fondo pudo haber sido Macedonio quien dio un primer impulso a la negación de la divinidad (y adoración) del Espíritu Santo. Un indicio podría encontrarse en el hecho de que ya la reporta San Hilario en los últimos capítulos del *De Trinitate*, y precisamente estuvo en esos rumbos exilado por los últimos años del episcopado de Macedonio. También trata de la misma herejía por ese mismo tiempo San Atanasio en su 1ª carta de respuesta a Serapión, obispo de Thmuis, que le pregunta sobre ella.

<sup>4</sup> Cfr. SOCRATES, *Hist. Eccl.* II, 45: PG 67, 357-360. También lo cuentan durante su obispado entre los homeousianos: FILOSTORGIO, *Hist. Eccl.* IV, 9: PG 65, 524 (lo hace primero eunomiano luego "convertido" a la enseñanza homeousiana); SOCRATES, *Hist. Eccl.* IV, 22, 8: PG 67, 509; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXIII, 23 y 27: PG 42, 445 y 456. Así también sus seguidores: "Los discípulos de los macedonios no pueden salvar la gloria del Espíritu Santo ni del Unigénito, pues dicen que es semejante (*homoiouísios*) mas no igual al Padre en esencia": DIDIMO, *De Trin.* I, 34: PG 39, 436s.

<sup>5</sup> Cfr. S. GREGORIO NACIANCENO, *Orat. Theol.* V, 24; *Orat.* XLI, 8: PG 36, 160 y 440. El interlocutor del ortodoxo en Ps.ATANASIO, *De Trin. Dial.* III, es un homeousiano que sólo concede al Hijo ser *imagen perfecta* del Padre. S. Gregorio de Nisa dirige su diálogo contra los macedonios *pneumatómachos*: ¿sugiere con esto que hay otro tipo de macedonios? De hecho el interlocutor del ortodoxo en el diálogo II del Ps. Atanasio es macedoniano apolinarista.

<sup>6</sup> Así por ejemplo el macedonio del Ps.ATANASIO, *De Trin. Dial.* III, 1 y 25: PG 28, 1204 y 1225: "Yo creo como el bienaventurado Luciano, y lo confieso *imagen perfecta* (*aparállakton eikóna*) de la substancia, del querer, del poder y de la gloria (de Dios); pero no afirmo que tenga su misma substancia, poder, voluntad o gloria". El motivo de certeza es, para los lucianistas, que Luciano murió mártir por su fe. Por eso le responde el ortodoxo: "Yo creo no sólo como creyó el bienaventurado Luciano, sino también todos los mártires y apóstoles".

en el 2º diálogo del Pseudoatanasio. 36 obispos macedonianos guiados por Eleusio de Cícico y Marciano de Lampsaco tomaron parte en el concilio primero de Constantinopla; pero por negarse a firmar el credo fueron excomulgados<sup>7</sup>. Contra ellos el concilio lanzó el primer anatema, llamándolos semiarrianos, *pneumatómachos* o macedonianos (DS 151), asumiendo el que ya había decretado contra ellos el Papa San Dámaso:

"Después del Concilio de Nicea ha surgido este error: algunos se atreven a proferir, con boca profana, que el Espíritu Santo fue hecho por el Hijo. Anatematizamos a quienes no predicán con alteza de ánimo que el Espíritu Santo es de la única y misma substancia y poder que el Padre y el Hijo. Anatematizamos a Arrio y a Eunomio, quienes con la misma impiedad, aunque con palabras diferentes, aseveran que el Hijo y el Espíritu Santo son criaturas. Anatematizamos a los macedonianos, que procediendo de la misma raíz de los arrianos, han cambiado de nombre pero no de impiedad"<sup>8</sup>.

### 1.1. En relación con el Espíritu Santo

Los errores cristológicos macedonianos suelen ser indirectos: su herejía se refiere directamente al Espíritu Santo<sup>9</sup>. Conocemos poco sus obras, de las que se conservan algunos fragmentos recogidos en las refutaciones. Por ejemplo los diálogos antimacedonianos del Pseudoatanasio están contruidos con citas de alguno o algunos escritos heréticos, a los cuales el interlocutor ortodoxo da respuesta. De ellos se puede reconstruir alguna fragmentaria cristología, que apenas nos sirve para basar nuestro estudio introductorio en el positivo desarrollo cristológico de los Padres Capadocios.

El problema parte de un hecho que toca la vida litúrgica: los macedonianos se niegan a rendir adoración y gloria al Espíritu Santo; pues "¿Cómo puede ser adorado sin ser ni Padre ni Hijo?" "Dios es espíritu, pero el Espíritu no es Dios. Porque todo lo que se dice de Dios es espíritu, pero no todo lo que se dice del Espíritu es Dios". En todo caso se podría decir

<sup>7</sup> Cfr. SOCRATES, *Hist. Eccl.* V, 8: PG 67, 576.

<sup>8</sup> Reproducido por TEODORETO, *Hist. Eccl.* V, 11: PG 82, 1221.

<sup>9</sup> La describe S. GREGORIO NISENO, *Adv. Maced.* 2: PG 45, 1304 (GNO III/1, p. 90): "Los adversarios dicen que (el Espíritu Santo) es ajeno a la comunión natural del Padre y del Hijo, y afirman que por la diversidad de naturaleza es menguado y menor en potencia, gloria, dignidad, y resumiendo en una palabra, en todo aquello que conceptual o verbalmente se dice de la dignidad divina. Por tanto proclaman que no participa de la majestad, y que es indigno de que se le atribuya el mismo honor que al Padre y al Hijo. En él habría tanta potencia cuanto le es necesaria para realizar ciertas peculiares operaciones; pero en absoluto le faltaría el poder creador. Y como entre ellos prevalece este parecer, en consecuencia concluyen que el Espíritu Santo carece de todo aquello que piadosamente creemos y predicamos de la naturaleza divina".

que la Escritura confiesa "Señor" al Espíritu (2 Cor 3, 17), "pero también está escrito 'adorarás al Señor tu Dios' (1 Re 1, 23) pero no dice que se debe adorar al Espíritu, porque el Espíritu es llamado Señor, no Dios"<sup>10</sup>.

A través del diálogo se descubre el argumento de fondo: acepta llamar Dios al Hijo y adorarlo sólo de una manera formal, en cuanto lo contrario ha sido condenado; pero con un subordinacionismo extremo que en consecuencia no sólo negaría (como lo hace explícitamente) la divinidad y la consiguiente adoración al Espíritu Santo; sino si fuese lógica tendría que negarlas también al Hijo, ya que lo pone en cuanto a la inmortalidad y a la santidad en el mismo nivel del Espíritu Santo, y sin embargo reconoce a éste como una criatura.

"Los discípulos de Macedonio no salvan la gloria del Espíritu Santo como tampoco la del Unigénito, pues de éste afirman que es de substancia semejante (*homoiouision*) al Padre, pero no igual (*kai ouchi homoiouision*), para indicar que existe como otra substancia aunque semejante. No les queda otra opción a estos herejes sino quitar de sus liturgias supersticiosas el nombre del Padre, puesto que según ellos éste no sería en verdad Padre. Pero entonces también deberían borrar los nombres del Hijo unigénito y del Espíritu de Dios, ya que ninguno de éstos lo sería (pero a nosotros nos perdone la santa, adorable y glorificable Trinidad consubstancial, *'homoiouistos trias*). Pero ante todo tendrían que cambiar de nombre, pues ya no podrían llamarse ni cristianos ni espirituales... ya que es propio de los judíos honrar sólo al Padre, y de los griegos adorar una gran multitud de demonios, pequeños, grandes, temporales y heteroouision (*de distinta substancia del Padre*)"<sup>11</sup>.

En el diálogo I el macedoniano confiesa que el Hijo es Dios y debe ser conglorificado con el Padre. Pero también que como él es inmortal, porque es "imagen perfecta de su substancia (*hóti aparállaktós estin kat'ousían ho Hyiós tō Patrī*)". El interlocutor ortodoxo lo aprieta: "¿Entonces al Hijo se le llama Dios sólo en virtud de su semejanza perfecta según la *ousía*?" El macedoniano: "Lo que digo es que el Hijo es inmortal como el Padre". Le urge el ortodoxo: "¿También el Espíritu Santo tiene inmortalidad?" Y el macedoniano: "La tiene como el Padre y el Hijo". Lo mismo se diga sobre la santidad:

"ORT. ¿Llamas santo al Hijo? MAC. Sí. ORT. ¿Y el Hijo es santo por participación como los ángeles, o como el Padre? MAC. Como el Padre, porque he dicho que el Hijo le es en todo semejante (*hómoios*). ORT. Y

<sup>10</sup> Ps.ATANASIO, *Adv. Maced. Dial.* I, 1-3: PG 28, 1292s; *Dialoghi*, p. 50-56. También en el *De Trin. Dial.* III, 20: PG 28, 1233: "aunque admito que Dios es espíritu, no se sigue de ahí que el Espíritu sea Dios".

<sup>11</sup> DIDIMO, *De Trin.* I, 34: PG 39, 436s.

al Espíritu Santo lo llamas santo como los ángeles, o como el Padre y el Hijo? MAC. Como el Padre y el Hijo"<sup>12</sup>.

Continuando el diálogo, se advierte que los semiarrianos<sup>13</sup> no han logrado superar, si no es en la forma, el arrianismo de fondo<sup>14</sup>. Continúan imaginando la generación eterna del Hijo según el esquema de la concepción humana:

"ORT. ¿Tú dices que el Hijo es en todo semejante al Padre como el oro al oro? MAC. Sí. ORT. Si pues el Hijo quisiese, puesto que es de la misma naturaleza que el Padre, ¿podría engendrar un hijo? MAC. Sí podría; pero no lo hace, de otro modo tendríamos que enseñar una teogonía"<sup>15</sup>.

No menos arriano de corazón se descubre el macedoniano cuando reflexiona sobre la procesión del Hijo y del Espíritu Santo, respecto al Padre. Aquí el hereje expresa un argumento que se encuentra repetido en varias de las obras sobre esta herejía<sup>16</sup>, signo de que se trataba de una enseñanza común entre ellos: "MAC. Si verdaderamente tanto el Hijo como el Espíritu Santo son del Padre, entonces son hermanos. ORT. Pero el Hijo es engendrado (*gegénnetai*) mientras el Espíritu Santo procede (*ekporeúetai*). MAC. ¿Y cuál es la diferencia?"<sup>17</sup>. El ortodoxo le enseña que la Escritura ha revelado que son distintos, pero no en qué consiste la diferencia: ésta es un misterio inescrutable<sup>18</sup>. El problema es que por una parte el macedoniano

<sup>12</sup> Ps.ATANASIO, *Adv. Maced. Dial.* I, 9 y 11: PG 28, 1304 y 1308; *Dialoghi*, p. 68-70.

<sup>13</sup> Expresamente lo llama semiarrianos S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXIV, 1: PG 42, 473; respecto a sus doctrinas sobre el Hijo incluso reconoce que algunos sostienen una enseñanza recta; pero trasladan los principios arrianos a la doctrina sobre el Espíritu Santo. En Ps.ATANASIO, *Adv. Maced. Dial.* I, 16: PG 28, 1317; *Dialoghi*, p. 88, salta un nuevo elemento arriano: "MAC. Acepto que el Hijo en cuanto Hijo tiene una sola voluntad con el Padre. Pero el Espíritu Santo, si no oye y recibe, no habla de por sí"; en otras palabras, es una criatura excelente.

<sup>14</sup> Los Padres también los acusan, como otrora a Arrio, de cambiar las palabras de la Escritura para sostener su negación de la divinidad del Espíritu Santo, y de recortar fuera de contexto los textos bíblicos para luego interpretarlos a su manera en forma fundamentalista: Ps.ATANASIO, *De Trin. Dial.* III, 6 y 20: PG 28, 1233 y 1244; *Adv. Maced. Dial.* I, 1: PG 28, 1292s; DIDIMO, *De Trin.* II, 4 y 6.18: PG 39, 484 y 545; DIDIMO, *De Sp. Sancto* 13: PG 39, 1045, dice que leen "todo ha sido creado por el Verbo" (Jn 1, 3) y concluyen "luego también el Espíritu Santo".

<sup>15</sup> Ps.ATANASIO, *Adv. Maced. Dial.* I, 12: PG 28, 1309; *Dialoghi*, p. 78.

<sup>16</sup> Se trata de un argumento anterior incluso al mote de macedonianos. S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXIV, 8: PG 42, 489, que aún los conoce sólo como *pneumatómachos*, ya lo cita: "Entonces alguno responde: así afirmamos que hay dos hijos".

<sup>17</sup> Ps.ATANASIO, *Adv. Maced. Dial.* I, 14: PG 28, 1313; *Dialoghi*, p. 82.

<sup>18</sup> Cfr. Ps.ATANASIO, *De Trin. Dial.* III, 4: PG 28, 1204, donde trata todo el asunto y concluye: "que sean distintas (la generación y la procesión) lo sé... pero nadie conoce la generación, como el profeta proclama". S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXIV, 8: PG 42, 489, responde a la pregunta de los pneumatómachos: "El Unigénito se llama Hijo porque proviene de él (el Padre); el Espíritu Santo proviene de ambos". El Padre

ignora otra diferencia y relación que la que hay entre Dios y la criatura, y por otra que la Escritura no conoce ningún ser intermedio.

También se repite en el macedoniano interlocutor del diálogo, la misma idea de Dios que Arrio había popularizado como el no-originado (*agénetos*): "MAC. ¿Entonces afirmas tres no-hechos (*tría agénetá*)?" Aún está estancado en una idea de divinidad no bíblica que confunde generación con creación. Y así el ortodoxo responde que aun cuando Dios no es hecho, sin embargo la diferencia entre las tres personas no es ésta, sino que el Padre es la fuente y origen, el Hijo es engendrado pero no es hecho (y el ser *agénetos* no debe confundirse con *se á-pator*, "pues tiene a Dios como Padre"). Sólo el Padre es no-hecho, no-originado y no-engendrado<sup>19</sup>. Y de igual modo como Arrio había distinguido entre el Lógos que no sería sino la voz del Padre de la que ha participado el Hijo (primera criatura), así los macedonianos, según Dídimio, "dicen que, si se nombra el Espíritu con el Padre, no es subsistente, sino sólo una fuerza"<sup>20</sup>.

El problema es que resulta del todo ilógico afirmar del Hijo la divinidad y del Espíritu Santo la creaturalidad; porque en la Escritura no se dice que el Hijo sea consubstancial al Padre, y en el fondo ni siquiera directamente que sea Dios igual al Padre. Sino la Iglesia ha llegado a definirlo a partir de las atribuciones (directamente salvíficas) hechas al Hijo, que son las mismas hechas al Padre. Pero son también las atribuciones al Espíritu Santo. Así en el Diálogo I el ortodoxo alega que a igual operación y propiedades corresponde la misma naturaleza; más aún, que la Escritura no dice que el Padre sea de la misma ni de semejante naturaleza del Hijo, sino revela idénticas obras como la creación y la santificación<sup>21</sup>, las propiedades, el poder, etc. Pero lo mismo se dice del Espíritu Santo: éste es creador, santificador, dador de vida, incluso Espíritu divino: "MAC. También nosotros lo llamamos divino, pero no Dios"<sup>22</sup>.

---

es luz, el Hijo es luz, "el Espíritu Santo es la tercera luz, del Padre y del Hijo". Porque es enviado del Padre y del Hijo, porque es llamado Espíritu de Dios y del Señor, que "procede del Padre y recibe del Hijo" (*Jn* 16, 14-15). S. GREGORIO NISENO, *Adv. Maced.* 2: PG 45, 1304 (GNO III/1, p. 90), afirma al Espíritu Santo una hypóstasis propia porque procede de Dios y de Cristo (*ek Theou estí, kai tou Christou*).

<sup>19</sup> Cfr. Ps.ATANASIO, *Adv. Maced. Dial.* I, 20: PG 28, 1328; *Dialoghi*, p. 104.

<sup>20</sup> DIDIMO, *De Trin.* I, 18: PG 39, 356. Así habría que distinguir entre el "Espíritu de Dios", que no es sino una expresión de la fuerza misma de Dios, y el Espíritu Santo, que sería una criatura espiritual excelente.

<sup>21</sup> Cfr. Ps.ATANASIO, *De Trin. Dial.* III, 20 y 24: PG 28, 1233 y 1240. Id. en S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXIV, 3-4: PG 42, 480 y 488; en este último lugar dice que la Escritura atribuye la gracia por la cual adquirimos la fe y por la que somos salvos, a las tres personas; y el Espíritu es quien nos revela todas las cosas, como lo ha hecho el Padre por el Hijo. A los tres se atribuye la creación y la justificación del Hombre. De ahí concluye, n. 7, col. 488, que "El Hijo y el Espíritu Santo actúan en común con el Padre".

<sup>22</sup> También DIDIMO, *De Trin.* III, 38: PG 39, 977, advierte el mismo peligro ya que los

Peligra pues la unidad trinitaria, que queda reducida a una *concordancia* de voluntades: hay un claro retorno al tipo de unidad divina que Arrio enseñaba:

"MAC. También yo afirmo una concordancia (mían symphonían). ORT. Confiesa también una naturaleza y serás bienaventurado. MAC. No puedo confesar una naturaleza. ORT. ¿Entonces dices que son anomoíous (desiguales)? MAC. Tampoco digo eso... Llamo la naturaleza del Hijo aparállakton (del todo semejante)... ¿Y cómo podría decir que hay una sola naturaleza entre el Padre y el Hijo si afirmo que el Hijo está subordinado al Padre? (Jn 14, 28: 'El Padre es más grande que yo'). ORT. Y cuando hablas de esa subordinación (del Hijo) te refieres a una subordinación en naturaleza, o en cuanto a la economía?. MAC. Digo subordinación en naturaleza"<sup>23</sup>.

Finalmente para los Padres representados, por el interlocutor ortodoxo, por ejemplo para el Niseno, es absurdo afirmar criatura al Espíritu Santo y Dios a Cristo; porque "a éste ungió Dios en el Espíritu Santo" (Act 10, 38). La unción que ungió a Cristo no puede ser criatural, pues Cristo no sería Dios. Por otra parte en la Escritura la unción no es otra cosa que el reino: el ungido es el rey davídico. Así se pregunta Gregorio si Cristo es rey criaturalmente o por su naturaleza divina. Esto último no podría negarlo un cristiano, y seguir profesándose tal. Pero entonces ¿cómo confesar que aquella unción por la cual él es rey por naturaleza, es criatura o algo puramente simbólico?

"El Hijo es Rey. Y el reino viviente, substancial, inherente, es el Espíritu Santo con el cual fue ungido el Unigénito, por el que llegó a ser el Cristo y rey del universo mundo. Si pues el Padre es rey, e igualmente el Unigénito es rey, y el reino es el Espíritu Santo, entonces la noción de reino es la misma exactamente en la Trinidad"<sup>24</sup>.

Y añade que ni siquiera nosotros podemos ser cristianos sino en el Espíritu Santo (en el cual fuimos ungidos en el bautismo, pues fuimos bautizados en el agua y el Espíritu). Es decir, sólo por él podemos confesar al Hijo como el Cristo, el Ungido por el Espíritu; y sin él ni siquiera podemos creer en esta unción, ni conseguir la vida eterna, y es el Espíritu el que nos

---

macedonianos afirman al Espíritu Santo subordinado al Hijo alegando atribuciones que la Escritura hace igualmente al Hijo respecto al Padre, como la misión, etc. Por ello alegan los mismos argumentos para probar la inferioridad del Hijo respecto al Padre.

<sup>23</sup> Ps. ATANASIO, *Adv. Maced. Dial. I*, 18: PG 28, 1320; *Dialoghi*, p. 94. Idem en *De Trin. Dial. III*, 6: PG 28, 1212.

<sup>24</sup> S. GREGORIO NISENO, *Adv. Maced.* 15: PG 45, 1320s (GNO III/1, p. 102). Eso explica la definición de Constantinopla I, que llamando con Nicea al Padre *pantokrátor* ("soberano universal") y al Hijo *Kyrios* ("Señor"), añade sobre el Espíritu Santo que es *to kyrión* (neutro: el reinado mismo por el que reinan el Padre y el Hijo, o la unción misma por la que el Hijo es Señor y Cristo).

la otorga: Jn 6, 64 (¿y cómo nos la daría una criatura?) que es la misma vida que nos dan el Padre (1 Tim 6, 13) y el Hijo.<sup>25</sup>

## 1.2. El Cristo sin alma (ápsychos)

El segundo diálogo describe una cristología muy cercana al punto de llegada apolinarista. Sin embargo difiere en cuanto a sus presupuestos: la primera es una herejía homeousiana, mientras la segunda pretende (si bien ilógicamente) haber aceptado el *homooúsios* de Nicea; la primera parte más de presupuestos filosóficos sobre el concepto del Lógos, la segunda de una preocupación soteriológica sobre la impecabilidad de Cristo (aunque no esté exenta, en el fondo, de inspiraciones ajenas a la Escritura).

"MAC. Erráis no sólo al llamar al Hijo consubstancial al Padre sino también al afirmar que el Señor encarnado tuvo un alma. ORT. Si niegas que tuvo un alma, no es de admirar que niegues también el *homooúsios*. Porque esto es propio de quienes lo llaman heterooúsion o anómoion (*de otra substancia o desemejante*). Estos, para afirmar la posibilidad de la substancia del Unigénito, lo llaman sin-alma (*á-psychon*) y de ahí llegan hasta afirmarlo anómoion. MAC. Pero nosotros no lo afirmamos anómoion sino ápsychon"<sup>26</sup>.

El ortodoxo le acusa su ilogicidad. Si Jesucristo no tuviese alma, entonces se deberían atribuir directamente al Hijo como sujeto inmediato las afecciones propias del alma humana limitada, como tener angustia, sufrir, etc., lo cual lo hace desemejante (*anómoios*) del Padre, "porque el cuerpo humano sin alma no prueba ni angustia, ni temor, ni tristeza". Una tal doctrina equivale a la "locura maniquea" que niega la encarnación del Hijo en un hombre verdadero.

"MAC. Pero nosotros no decimos que no se haya hecho hombre, sino que no asumió un alma. ORT. Entonces no digas que se hizo hombre, sino sólo que se hizo carne. Pues si no asumió un cuerpo con alma, tampoco se hizo hombre. Ya que un cuerpo sin alma que no está en comunión con un alma racional, no es un cuerpo humano"<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. S. GREGORIO NISENO, *Adv. Maced.* 16-20: PG 45, 1321-1328 (GNO III/1, p. 102-108). Y concluye que por eso la blasfemia contra el Espíritu Santo lo es contra la Trinidad: "Porque así como quien recibe piamente al Espíritu reconoce en el mismo Espíritu la gloria del Unigénito, y al conocer al Hijo conoce la imagen del infinito, y por la imagen en su mente llega al arquetipo; así también quien maldice y desprecia al Espíritu al atreverse a decir algo contra su majestad, en consecuencia dirige la blasfemia al Padre por el Hijo".

<sup>26</sup> Ps.ATANASIO, *Adv. Maced. Dial.* II: PG 28, 1329; *Dialoghi*, p. 110-112.

<sup>27</sup> Ps.ATANASIO, *Dial. adv. Maced.* II: PG 28, 1333; *Dialoghi*, p. 116.



El ortodoxo le replica que en la Escritura varias veces se afirma el alma de Cristo. El hereje contesta que lo afirma sólo metafóricamente. "ORT. ¿Entonces todas las cosas humanas como el oído, la vista, el olfato, la voz, el gusto, el deseo, el dolor, el miedo, la angustia, el caminar, todo esto están dichos de él de modo impropio y no verdadero?" El macedoniano piensa que estas cosas están dichas en sentido propio, de otro modo el Hijo no podría haberse hecho carne. En cambio el alma humana le es atribuida impropriamente:

"ORT. Aquél que se dignó hacerse uno con un cuerpo que se cansaba, formado de huesos, nervios, venas, arterias y los demás miembros y partes del cuerpo ¿no tuvo alma? MAC. ¿Y qué necesidad de alma podía tener la Vida misma? ORT. ¿Y qué necesidad de carne podía tener aquél que sin carne se había manifestado a nuestros padres? MAC. Para ser crucificado necesitaba la carne. ORT. Y para sufrir y estar en angustia y para temblar y descender al Ades necesitaba del alma. Porque esto en efecto significa tomar la forma de siervo: no sólo manifestarse en el cuerpo, sino también tomar el sufrimiento de la servidumbre"<sup>28</sup>.

Cavalcanti resume así esta cristología del diálogo II, que supone el cuerpo (carne) de Cristo sólo como un templo donde habita el Hijo, el cual sería el único sujeto que actúa:

"La humanidad de Cristo, entendida como un templo en el cual habita la fuerza de Dios, que es espíritu, de una parte compromete la hipostaticidad del Espíritu, de otra pone el problema del alma racional de Cristo. Y este es exactamente el tema -el único- del diálogo II: si al problema trinitario se da una respuesta cristológica de tipo unitario, según el esquema Logos-carne, cuanto a la cristología se recae en el peligro arriano, porque se viene a decir que el Verbo sufrió las limitaciones de la humanidad y los dolores de la pasión, entendiéndolo por tanto de naturaleza no igual a Dios; en cuanto a la pneumatología, se llega a concebir dos espíritus: uno que es la fuerza de Dios, no hipostática; otro, el Paráclito, que es una criatura"<sup>29</sup>.

## 2. LA CRISTOLOGIA APOLINARISTA<sup>30</sup>

Por mucho tiempo no se creyó que la herejía llamada luego apolinarista representase realmente la doctrina del venerable obispo acérrimo defensor

<sup>28</sup> Ps. ATANASIO, *Adv. Maced. Dial. II*: PG 28, 1336; *Dialoghi*, p. 120.

<sup>29</sup> E. CAVALCANTI, *Dialoghi*, introd., p. 6.

<sup>30</sup> Fuentes: S. ATANASIO, *Contra Apollinarium I-II*: PG 26, 1093-1166 (2 libros atribuidos por muchos autores a algún discípulo de Atanasio); S. BASILIO, *Ep. 129 (Ad Meletium)* y 263 (*Ad Occidentalibus*): PG 32, 557-562 y 975-982; S. GREGORIO NISENO, *Adversus Apollinarem (Antirrbeticus)* y *Adv. Apollinarem (Ad Theophilum Ep. Alexandriae)*.

de la fe de Nicea<sup>31</sup> y de la doctrina trinitaria. De un modo particular defendía la divinidad del Espíritu Santo, de manera semejante a los Capadocios<sup>32</sup>. Incluso por un tiempo mantuvo correspondencia con San Basilio, en una forma tal que no da la impresión de que éste lo hubiese juzgado heterodoxo.

Es muy difícil hoy en día decidir con precisión sobre sus obras<sup>33</sup>. Como fue formalmente excomulgado, sus libros fueron destruidos. Para salvar algunos de ellos, los discípulos los pusieron bajo nombres de Padres ortodoxos e irreprochables en la doctrina<sup>34</sup>.

## 2.1. El por qué de su teología

A través de los escritos que nos quedan se advierte la preocupación por mantener la doctrina de la fe eclesial, contra los errores de los herejes. Constantemente hace alusión a la defensa de la fe contra las doctrinas de Arrio<sup>35</sup>, de Pablo de Samosata y demás adopcionistas<sup>36</sup>, y de su contem-

PG 45, 1123-1270 y 1269-1278 (GNO III/1 p. 117-233); S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep* 101 y 102 (*Ad Cledonium*) y 202 (*Ad Nectarium*): PG 37, 175-194, 193-202 y 329-334 (SCH 208); TEODORETO, *Eranistes Dial.* I (70), II (170-174), III (255-257), y *Haeret. Fabul. Compendium* IV, 8: PG 83, 104, 214-220, 309-312 y 425-428; SOCRATES, *Hist. Eccl.* II, 46: PG 67, 361-364; SOZOMENOS, *Hist. Eccl.* VI, 25: PG 67, 1357-1362.

<sup>31</sup> S. EPIFANIO, *Adv. haer. (Panarion)* LXXVII: PG 42, 641-700 trata esta herejía en el cap. *Contra los dimoeritas, como algunos llaman a quienes niegan la perfecta encarnación de Cristo*. Dice en n. 2, col. 642-644: "El anciano y venerable Apolinar de Laodicea, siempre amado de nosotros, es decir del beato papa Atanasio y de todos los ortodoxos, fue el primero que imaginó y propagó esta doctrina. Pero al principio, cuando la exponían algunos discípulos suyos, no creíamos que error semejante proviniese de un tal hombre. Y así estábamos a la expectativa, con ánimo abierto, hasta conocer el asunto con certeza".

<sup>32</sup> "Confesamos que el Hijo y el Espíritu Santo son consubstanciales al Padre y que una sola es la *ousía* de la Trinidad, es decir una sola divinidad": APOLINAR, *He katà méros pístis* 33, LIETZMANN, p. 180.

<sup>33</sup> Como resulta claro, por ejemplo, de las evidentes diferencias entre las dos ediciones de las obras dogmáticas atribuidas a Apolinar, hechas por J. DRÄSKE, *Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften* (TU 7), Leipzig, Hinrichs 1892, y por H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Tübingen, J. C. B. Mohr 1904. Sigo esta última, que suele ser la más comúnmente aceptada. La cito como LIETZMANN.

<sup>34</sup> LEONCIO DE BIZANCIO, *Adv. Fraudis Apollinistarum*: PG 86, 1948, dice que sus seguidores "para engañar a los simples" pusieron algunas de sus obras bajo los nombres de Gregorio Taumaturgo, Atanasio y Julio. E indica algunas de ellas, como su *De incarnatione*, que atribuyeron a Atanasio. El mismo autor reproduce *ibid.* col. 1948-1976, fragmentos de Apolinar y de sus discípulos.

<sup>35</sup> APOLINAR, *La fe detallada (He katà méros pístis)* 1: LIETZMANN, p. 167: "Son enemigos y ajenos a la confesión apostólica, los que dicen que el Hijo (proviene) de la nada... los que de manera humana circunscriben la generación del Hijo de parte del Padre, conmesurado con un intervalo..."

<sup>36</sup> "Estos sirven a Pablo de Samosata, diciendo que uno es el que viene del cielo, y

poráneo Diódoro de Tarso, que comenzaba en ese momento a promover con tal fuerza la perfecta humanidad de Cristo, que corría el riesgo de no enseñar una suficiente unidad de la persona de Cristo tras la encarnación; en ello Apolinar veía el peligro de defender la doctrina de los "dos hijos" (el Hijo de Dios y el hijo de María, como dos seres completos) lo que llevaría al cristiano o a negar la adoración al hombre-Jesús, o a adorarlo separadamente del Verbo, de manera muy cercana a la idolatría<sup>37</sup>.

## 2.2. Su cristología

A resolver la tensión entre ambos extremos responde su cristología. Está preocupado por integrar las afirmaciones de la Escritura acerca de la divinidad de Cristo con las que se refieren a su humanidad, y *sobre todo* por unirlas todas en un solo sujeto. Podríamos partir de uno de sus fragmentos:

"Porque Pablo proclama con precisión: 'En el Dios soberano universal y único vivimos y nos movemos y somos' (Hch 17, 28), bastaba su sola voluntad mediante su Lógos que alzó su tienda en la carne para dar vida y mover esta carne, pues la energía divina llenaba el lugar del alma y de la mente (*noús*) humana. Por eso Juan llama su venida del cielo *levantar la tienda* (Jn 1, 14). Pues al decir que 'el Verbo se hizo carne', no añadió 'y alma'. Porque era imposible que dos principios intelectivos y volitivos cohabitasen en el mismo lugar, para que no vaya uno a luchar contra el otro mediante la propia voluntad y energía. Así pues el Lógos no tomó del alma humana de Abraham, sino sólo de su semen"<sup>38</sup>.

### *Cristología de base*

Como se ve, la preocupación de Apolinar es salvar la absoluta unidad personal de Cristo. De hecho, en Cristo, según la antropología de Apolinar, se salva la atribución que hace el Evangelio, de todas las acciones divinas

---

a éste lo confiesan Dios; otro es el hombre que viene de la tierra; uno sería increado, el otro creado; uno eterno, el otro de ayer; el uno Señor, el otro siervo. Son impíos, sea que adoren al que llaman siervo y criatura, sea que nieguen la adoración al que nos ha comprado con su propia sangre": APOLINAR, *Ep. ad Dionysium*, LIETZMANN, p. 257.

<sup>37</sup> "Anatematizamos a quienes hacen adoraciones separadas, al hombre hijo de María como diverso del Dios (engendrado) de Dios": APOLINAR, *He katà méros pístis* 28, LIETZMANN, p. 177; "Uno es el Hijo, y no dos naturalezas, una adorable y otra no adorable, sino una sola naturaleza, la del Dios-Verbo hecho carne y adorado con la carne en una sola adoración. No dos hijos, uno hijo de Dios, verdadero y adorado, y el otro hombre (engendrado) de María, no adorado, que llegó a ser Hijo de Dios por la gracia como los hombres": APOLINAR, *Ad Jovianum*, LIETZMANN, p. 251.

<sup>38</sup> APOLINAR, *Fragm. 2 (De la unión)*, LIETZMANN, p. 204.

y humanas al mismo Cristo, haciendo de éste *una sola naturaleza*<sup>39</sup>, la del Lógos encarnado que asume todas las funciones intelectuales y volitivas propias (en el hombre común) del alma humana, para asegurar así la *unión hipostática*, que para él se transforma en *unidad física*<sup>40</sup>.

Cristo resulta entonces un ser *mezclado* (*synthetos*)<sup>41</sup>, término que Apolinar repite con cierta frecuencia. Y así habla de una *physis synthetos* o de una *hypóstasis synthetos*, que consistiría en la composición de dos elementos, uno de los cuales, el Verbo, es en todo *consustancial al Padre*, mientras el otro, el elemento humano es *consustancial a nosotros* pero solamente *en la carne*<sup>42</sup>. Así el compuesto Cristo es el Hijo eterno de Dios unido al *cuerpo* (sin alma) engendrado por María, de una manera semejante a como el alma se une con el cuerpo en el hombre. Esto significaría para él la concepción virginal de Jesús en el seno de María: que no es hombre *igual a nosotros en todo*, sino sólo en una carne "divinizada" por la unión en una sola naturaleza con la divinidad<sup>43</sup>. Apolinar trata de resolver el misterio de la encarnación *diluyéndolo* en los términos de su concepción antropológica.

### Dos tipos de antropología

En la doctrina apolinarista se distinguen dos expresiones antropológicas

<sup>39</sup> Parece original de Apolinar la expresión, acerca de Cristo, "una naturaleza encarnada del Dios Verbo" (*mía physis tou Theou Logou sesarkoméne*), que se encuentra por primera vez bajo el nombre de Atanasio en PsATANASIO, *De Inc.*: PG 28, 28; la misma, en APOLINAR, *Ad Jovianum* 1, LIETZMANN, p. 251.

<sup>40</sup> H. de RIEDMATTEN, "La christologie d'Apollinaire de Laodicée" (TU 64), en *SP* 2, Berlin, Akademie Verlag 1957, p. 218: "Las funciones y la interdependencia del principio de vida o espíritu y de la carne están ahí cuidadosamente definidas y respetadas: pero es el Verbo quien asume en la única naturaleza de Cristo el papel que en la antropología se atribuye al principio vital o espíritu. En una palabra, *mía physis* designa a Cristo en cuanto hombre, como compuesto de Verbo y de carne, según el modelo de la *mía physis* humana que no es ni el alma ni el cuerpo, sino el compuesto de los dos".

<sup>41</sup> "Cristo es un solo hombre como uno es Dios, el Padre, según es propio de la naturaleza. Por eso también éste es de naturaleza compuesta (*physeos synthétou*) intermedia entre la de Dios y la de los hombres": APOLINAR, *Fragm.* 111 (*Contra quienes dicen que el Lógos asumió a un hombre*), LIETZMANN, p. 233, y cf. *Fragm.* 123, *ibid.*, p. 237.

<sup>42</sup> "El invisible es consustancial a Dios según el espíritu, pero en el mismo nombre está comprendida la carne porque está unida a Dios según lo que es consustancial a éste. Y también es consustancial a los hombres, en cuanto está comprendida la divinidad en el cuerpo, porque está unida a lo que es consustancial a nosotros": APOLINAR, *Sobre la unidad en Cristo del cuerpo con la divinidad* 8, LIETZMANN, p. 188.

<sup>43</sup> "El Lógos viviente de Dios ha tomado de María una carne consustancial a la nuestra, en unión con la divinidad desde la primera asunción en la virgen, y así se hizo hombre; porque según el Apóstol el hombre es carne y espíritu, y así esto significa que el Lógos devino carne: unirse a la carne como el espíritu humano. El Señor es un hombre sobre nosotros, y por eso se llama celeste, porque su propio espíritu es celeste": APOLINAR, *Tomo sinódico*, LIETZMANN, p. 262-263.

diversas, que responden probablemente a dos épocas, cuyo tránsito está determinado por las objeciones que le propusieron:

"Al principio decían que en la economía de la encarnación el Dios Lógos había asumido a un hombre sin alma. Pero después, fingiendo arrepentirse y enmendar su error primero, se replegaron enseñando que (el Lógos) había asumido un alma; pero que ésta carecía de mente, sino que el Dios Lógos hacía las veces de mente en el hombre asumido. Y dicen que sólo difieren de los católicos en el nombre, pues se llaman apolinaristas, ya que confiesan una Trinidad consubstancial"<sup>44</sup>.

Por eso Riedmatten dice que las obras de Apolinar se pueden clasificar en dos secciones, según el tipo de antropología que en ellas se profesa: o la *dicotómica* o la *tricotómica*. "Rufino reporta expresamente que Apolinar habría pasado de una antropología dicotómica *phyché/sárx* a un esquema tricotómico *noûs/psyché/sárx*, para evitar la objeción de los textos escriturísticos que mencionan expresamente el alma de Cristo"<sup>45</sup>.

Según el primer esquema, el hombre está compuesto de *cuerpo* y *alma*: en Cristo, según Apolinar, el Lógos habría asumido el puesto y las funciones del alma humana, desde el momento de la encarnación en el seno de María, de la que tomó *solamente la carne*<sup>46</sup>. Según el segundo esquema, ya que la Escritura habla ocasionalmente del alma de Cristo, Apolinar se ve obligado a distinguir en el hombre entre *cuerpo*, *alma* y *mente* (o espíritu o intelecto: *noûs*). De María habría nacido, según esta antropología tricotómica, *una carne animada por un alma sensible*, pero no racional: el Lógos habría tomado el puesto y funciones intelectuales y volitivas de la *noûs* humana. Esto sería suficiente, según Apolinar, para confesar la fe en la verdadera humanidad de Cristo, por más que éste sea un hombre en un sentido particular, diverso del nuestro<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> SOCRATES, *Hist. Eccl.* II, 46; PG 67, 364. Y cf. S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXVII, 1-2; PG 42, 641-644.

<sup>45</sup> H. de RIEDMATTEN, op. cit., p. 209, y n. 1 y 2. Y cita RUFINO, *Hist. Eccl.* XI, 20.

<sup>46</sup> Cfr. el texto citado del *Tomo sinódico*. También: "No confesamos que el Lógos de Dios vino a un hombre santo como sucedió en los profetas, sino que el mismo Lógos se hizo carne no asumiendo una *noûs* humana que es una *noûs* mudable y cautiva de pensamientos inmundos, sino su *noûs*, siendo divina, era inmutable y celeste. Por eso no es que el Salvador hubiese tenido un cuerpo sin alma o sin sentidos o sin mente, pues no sería propio del Señor que se ha hecho hombre por nosotros, que su cuerpo fuese desprovisto de mente (*anôeton ênai to sôma autoû*)": APOLINAR, *A los obispos en Diocesarea*, LIETZMANN, p. 256.

<sup>47</sup> Esta *antropología tricotómica* es muy común en los textos que quedan de los discípulos de Apolinar, como dice acerca de Vidal, S. EPIFANIO *Adv. Haer. (Panarion)* LXXVII, 23; PG 42, 673: "Vidal confesaba que también asumió un alma humana; pues decía que sí, que Cristo era un hombre completo. Entonces, tras haberle preguntado nosotros sobre el alma y la carne, le preguntamos: Y cuando Cristo vino, ¿asumió una mente (*noûn*)? El de inmediato lo negó... y reveló el significado de su pensamiento

### 2.3. Los motivos de esta cristología

Con los pocos textos que restan es difícil decidir si en el caso de Apolinar el creyente precede al filósofo o el filósofo al creyente<sup>48</sup>. Aunque de ordinario suele pensarse que Apolinar (al menos conscientemente) quiere a toda costa defender la doctrina cristológica que le parece la revelada en la Escritura y transmitida por los Padres, en función de su soteriología<sup>49</sup>. En todo caso podríamos distinguir dos tipos de argumentación en que basa su doctrina:

*Motivo ontológico.* Apolinar concibe una hypóstasis como una unidad natural racional, con un intelecto (o mente). Es imposible en este concepto, que dos mentes puedan coexistir en una misma hypóstasis. Mucho menos tratándose de dos intelectos tan dispares como el divino y el humano, que ejercitarían por fuerza sus funciones de modo contrapuesto<sup>50</sup>; ya que según su antropología, la carne no tiene en sí misma un principio de movimiento para ser un "viviente perfecto", sino es movida por otro principio que unido a la carne forma un solo ser viviente, compuesto "de lo que mueve y lo que es movido". Por eso, según Apolinar, la carne que asumió el Verbo en el seno de María se convirtió en carne viviente por su principio de movimiento que es el Verbo mismo, que no consentiría junto a sí ningún otro principio de movimiento de la propia carne<sup>51</sup>. Sería imposible, por la misma razón, pensar en una hypóstasis que tuviese dos voluntades, ya que estaría dividida en sí misma, al dividirse en dos su principio de elección, que para Apolinar constituye la característica personal, lo que produciría en Cristo un principio de rotura interna.

diciendo: Nosotros afirmamos que es un hombre completo porque ponemos la divinidad en lugar de su mente, y además la carne y el alma; de modo que es un hombre completo que consta de carne, alma y divinidad en lugar de mente".

<sup>48</sup> H. de RIEDMATTEN, op. cit., p. 222 se lamenta de que sean tan pocos los estudios de fondo sobre la antropología de esta época (incluye la de Atanasio) para distinguir entre *noûs, psyché y sôma*. No basta saber cómo pensaba la filosofía griega, ni siquiera la de esa época, porque trasportada sin más al pensamiento patristico, resultaría falaz.

<sup>49</sup> Ha insistido en la soteriología como principio decisivo de toda la teología de Apolinar, A. PERSIC, "Apollinare di Laodicea: la deificazione dell'uomo nel rapporto genetico con l'unica natura incarnata del Cristo-Logos", *Studia Patavina* 29 (1982) 285ss. Lo propio de este autor es insistir en que Apolinar concibe la soteriología como la deificación del hombre: la nuestra es por adopción debido a que la humanidad de Cristo está deificada por naturaleza, por ser él un "hombre celeste", y su encarnación no es propiamente *gémnesis* de una mujer, sino un "descenso del cielo" (*ouranía káthodos*).

<sup>50</sup> "La mente divina se mueve por sí misma y en sí misma (*autokinetós esti kai tautekinetos*), porque es inmutable; en cambio la mente humana se mueve por sí misma pero no en sí misma, porque es mutable; y una mente mutable no puede mezclarse con una inmutable de modo que constituya con ésta un solo sujeto, pues éste se disolvería en partidos, al dispersarse en las voluntades de que está compuesto": APOLINAR, *Fragm.* 151 (*A Julián*).

<sup>51</sup> Cfr. APOLINAR, *Fragm.* 107, LIETZMANN, p. 232.

Todo esto nos muestra que el obispo de Laodicea entendía la unión del Verbo con la carne, en la misma forma como en el hombre el alma está unida con el cuerpo, es decir con una unión que compenetra toda la carne<sup>52</sup>:

"Confesamos que en él lo creado está unido a lo increado, y lo increado en mezcla con lo creado. De las dos partes resulta una sola naturaleza, pues el Lógos completa una energía parcial para formar un todo con la perfección divina, del modo como sucede en el hombre común: de dos partes incompletas se forma una naturaleza que se designa con un solo nombre; de modo que al todo se le llama carne sin que por ello se excluya el alma; o al todo se le denomina alma, sin por ello excluir el cuerpo, aun cuando éste sea una realidad distinta del alma"<sup>53</sup>.

Desgraciadamente Apolinar no captó las consecuencias fatales incluso acerca de la divinidad de Cristo, a las que una concepción como la suya podía llevar. Pues si dos substancias entran en composición formando una sola naturaleza, tal tipo de unión es índice de incompletez de parte de cada una de ellas<sup>54</sup>. ¿Cómo hablar entonces del Verbo como de Dios perfecto y eterno, sin suponer que también el cuerpo es consubstancial a él desde siempre, como un "cuerpo celeste"?<sup>55</sup> En el fondo sus discípulos tenían razón al insistir en el "cuerpo celeste" (que varios Padres condenan) y que

<sup>52</sup> Aunque pretendidamente su antropología sería inspirada por la Escritura: "La Virgen, dando a luz desde el principio una carne, era madre de Dios porque engendró al Verbo, y los judíos al crucificar su cuerpo crucificaron a Dios. En las divinas Escrituras no se enseña ninguna división entre el Lógos y su carne, sino que hay una sola naturaleza, una subsistencia (*hypóstasis*), una acción (*enérgeia*), una persona (*prósopon*), el mismo todo Dios y todo hombre": APOLINAR, *Sobre la fe...* 6; LIETZMANN, p. 198-199.

<sup>53</sup> APOLINAR, *Sobre la unidad...* 5, LIETZMANN, p. 187. "Llevó en sí la carne a semejanza de los hombres, de modo que unió la carne a la divinidad, tomando la divinidad para sí lo pasible de la carne en cumplimiento del misterio": *La fe detallada* 3, LIETZMANN, p. 168, y Cfr. *Fragm.* 76, 79, 108, 153, en *ibid.*, p. 222, 223, 232, 248.

<sup>54</sup> "Ninguna de cada una de las cosas intermedias tiene las perfecciones de la totalidad, sino las tiene en forma parcial y mezclada. En Cristo está la realidad intermedia entre Dios y los hombres; porque no es del todo hombre ni completamente Dios, sino una mezcla de Dios y hombre": APOLINAR, *Fragm.* 113 (*Silogismos*), LIETZMANN, p. 234.

<sup>55</sup> A. TULLIER, "Le sens de l'apolinarisme dans les controverses théologiques du IV<sup>e</sup> siècle" (TU 116); en *SP 13*, Berlin, Akademie Verlag 1975, p. 300, atribuye esta doctrina del "hombre celeste" (*ánthropos ex ouranoú*) a una especie de variante de la platónica y neoplatónica preexistencia de las almas, que se encuentra ya en Orígenes aplicada al misterio de la encarnación. Contra esta afirmación de Apolinar, Gregorio de Nacianzo opone la confesión de María como *Theotókos*, y no sólo como un canal por el que pasaría esa carne celeste, que en el fondo no sería sino el mismo Dios. Así, concluye, para Apolinar el Lógos en Cristo es una mente encarnada (*noúς énsarkos*). S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* 12, 13, 15, 18, 24-26; PG 45, 1145-1148, 1152, 1157-1160, 1175-1181 (GNO III/1, p. 146-148, 150-151, 154-157, 168-172) arguye en favor de la realidad carnal y terrena del cuerpo de Cristo, y por lo mismo condena que la carne celeste del Verbo hubiese pasado por María como por un canal.

Apolinar trataba de explicar de la mejor manera posible<sup>56</sup>. Mucho se ha escrito sobre Cristo como "hombre celeste" en Apolinar, sobre todo desde su punto de vista soteriológico:

"Gracias a la unión con este *pneûma* celeste, también el cuerpo de Cristo puede y debe ser llamado 'celeste', o sea divino, y ser objeto de adoración ... Fue probablemente la insistencia en este punto lo que valió al ob. de Laodicea ser acusado de afirmar en Cristo una carne increada y proveniente del cielo... Si Cristo es igual y al mismo tiempo superior a los hombres, según Apolinar esto ha sucedido para que nosotros, después de haber revestido la imagen del 'terrestre', también revistamos la imagen del 'celeste' (1 Cor 15, 49). Es el tema de la divinización del hombre, que sirve de fondo a toda la cuestión cristológica. Apolinar usa a este propósito el término *homoiôsis*: nosotros somos llamados, dice él en substancia, a devenir 'celestes' por semejanza, esto es a participar de Aquél que es 'celeste' por naturaleza"<sup>57</sup>.

*Motivo soteriológico.* Como dijimos, según Apolinar si hubiese dos voluntades en una persona, ésta se encontraría dividida en lo más propio como es su decisión<sup>58</sup>. Más aún, para este autor, el alma humana (o la mente, su parte intelectual y volitiva) está por el pecado original positivamente inclinada al mal y corrompida, de modo que si Cristo la hubiese

<sup>56</sup> Por ejemplo, comentando Jn 3, 13: "No se puede propiamente decir que el cuerpo es una criatura, del todo separada de aquél de quien es cuerpo, porque conddivide el nombre del increado y de Dios, por estar unido a Dios formando una unidad": APOLINAR, *La unidad en Cristo...* 2, LIETZMANN, p. 186; "No tememos a los calumniadores que dividen al Señor en dos personas, si nos acusan de decir que la carne ha descendido del cielo porque veneramos la unidad que enseñan los evangelios y los apóstoles, diciendo que la carne ha descendido del cielo, pues reconocemos las sagradas Escrituras que hablan del hijo del hombre bajado del cielo. Ni tampoco al afirmar que el Hijo de Dios ha nacido de una mujer, se nos puede acusar de decir que el Lógos ha nacido de la tierra y no del cielo. Pues afirmamos ambas cosas: es en totalidad del cielo por su divinidad, y totalmente de mujer por su carne; pues no vemos división de la única persona, ni separamos al hombre celeste del terreno, ni al terreno del celeste; porque toda división sería impía": *A Dionisio* 7, *ibid.* p. 259; y cf. *Fragm.* 164 (*A Dionisio*), *ibid.*, p. 262.

<sup>57</sup> E. CATTANEO, "Cristo 'uomo celeste' secondo Apollinare di Laodicea", *RSLR* 19 (1983) 417. K. P. WESCHE, "The Union of God and Man in Jesus Christ in the Thought of Gregory of Nazianzus", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 28 (1984) 86 resume así este motivo: "Uno ve cómo el concepto de Apolinar, de la relación entre naturaleza y persona, en la cual la persona representa el estadio final y la particularización que deriva de la naturaleza, preclude la posibilidad de adscribir a Cristo dos naturalezas completas. Esto es imposible conceptualmente. Sólo por el motivo como Apolinar concibe la relación del *lógos* del hombre con el *Lógos* Divino, de alguna manera puede describir a Cristo como un hombre".

<sup>58</sup> "Intentan tallar la piedra con un dedo quienes enseñan dos mentes (*nóas*) en Cristo, llamándolas una humana y otra divina. Porque si toda mente es autónoma en cuanto movida según su naturaleza por su propio querer, es imposible que en un mismo y único sujeto existan dos voluntades contrarias entre sí, porque en tal caso cada una actuaría su querer según el impulso del propio movimiento": APOLINAR, *Fragm.* 150 (*A Julián*), LIETZMANN, p. 247.



asumido como suya, ésta lo habría impulsado necesariamente a pecar. Al menos Cristo no estaría exento de todo elemento de pecado:

"Porqué no se salva el género humano mediante la asunción (análépseos) de una mente y de todo el hombre, sino mediante la recepción (proslépseos) de la carne, la cual por naturaleza debe ser guiada. Era pues necesaria una mente inmutable, para que no cediese por la debilidad de la inteligencia, sino la armonizase consigo sin violencia"<sup>59</sup>.

De esta concepción cristológica se seguirían tres inconvenientes que impedirían a Cristo, si tuviese un alma humana, ser nuestro Salvador: primero, que siendo él un hombre completo necesitaría ser redimido en cuanto hijo de Adán; segundo, que siendo su voluntad humana, sería por fuerza pecadora o al menos inclinada al pecado, por lo que no sería redentor sino redimido<sup>60</sup>; y tercero, que siendo humana su mente, ésta no podría ser causa y fuente de vida, sino que por sí misma tendería a la corrupción por culpa del pecado<sup>61</sup>; de manera que no podría ser causa de la resurrección de la propia carne. Comentando "Dichoso el que no se escandaliza en mí" (Mt 11, 6) dice:

"Si alguno yerra o piensa o enseña cosa diversa de lo que enseñaron los profetas y apóstoles y nuestros santos Padres que de todo el mundo se reunieron en la ciudad de Nicea, corre un grande peligro... Porque un tal se escandaliza a causa del cuerpo, y a causa de aquello que padeció cambia a nuestro Salvador, y piensa en él como hombre y no como Dios. Porque quien llama hombre al que nació de María y hombre al que fue crucificado,

<sup>59</sup> APOLINAR, *Fragm. 76 (Apódetxis)*, LIETZMANN, p. 222. Idea muy común en sus escritos: "Dios, al encarnarse en una carne humana, conserva pura su propia energía, como una *noûs* no vencible por las pasiones del alma o de la carne, sino guía la carne y los movimientos de la carne de un modo divino e impecable": *La fe...* 30, LIETZMANN, p. 178; y cf. *Fragm. 152*, *ibid.*, p. 248.

<sup>60</sup> K. P. WESCHE, *op. cit.*, p. 88 enfoca la soteriología de Apolinar de forma distinta: éste pondría la causa del pecado en la carne y no en la mente, de modo que era aquella y no ésta la que debía ser salvada: "El problema surgió al volver la mirada al aspecto soteriológico de la Encarnación. Pero el mismo Apolinar tenía una muy fuerte doctrina de la salvación. Si la carne era lo que causó al hombre el pecar - implicando por esto, por supuesto, que la mente en sí misma no ha sido aprisionada en la carne corruptible - entonces la salvación debe consistir en la deificación de la carne, que sólo el Logos puede realizar, para que así no sirva más como una obstrucción para que la mente suba a Dios". Pero si fuera así, me parece que Apolinar no representaría más que un particular tipo de gnosticismo. El autor concluye: "Para Apolinar la mente humana no necesita salvación, sino ser liberada de la carne... lo que lleva a la consecuencia de que la carne arrastró a Adán al pecado, por tanto (Apolinar) supone una rígida dicotomía entre cuerpo y alma", p. 91.

<sup>61</sup> Signo de que Apolinar no deduce la inmortalidad del alma, de una filosofía griega, sino la considera un don divino perdido por el pecado. Al menos en su intento, parece que su antropología sea teológica (por más que inconscientemente se guíe por principios tomados de la deducción lógica).

lo hace hombre en vez de Dios. Pero en un hombre no se puede encontrar la vida, que sólo Dios puede dar. Porque era dispensador de vida aquél que había nacido de mujer, y por su nacimiento dispensó la vida a la mujer, ya que por ella había dado al mundo los frutos de la muerte... Pero si vida y redención son de Dios, también la liberación del mundo es suya y no de otro. Mas si el que nació y fue crucificado es el mismo que da la vida y la liberación, entonces no es un hombre el que María dio a luz, ni es un hombre el que los judíos crucificaron, sino aquél que quiso por la redención de los hombres devenir carne y se hizo hombre"<sup>62</sup>.

*Motivo litúrgico.* Sólo manteniendo esta estricta unidad física (en una naturaleza) entre Dios y la carne asumida por él, es posible entender la enseñanza de Juan: "por ellos me santifico a mí mismo" (Jn 17, 19). Dios es santo de por sí, luego no necesita santificarse. Más aún, no puede *todo él* santificarse, porque debe ser uno el que santifica y otro el santificado. Y sin embargo Cristo dice en el evangelio "*me santifico*" para indicar la unidad que tiene con su carne *en un solo prósopon*, cuando en verdad sólo una parte de él es santificada: "Por santificarse quiere decir que se ha hecho y tomado un cuerpo. Aunque son dos cosas distintas, son una sola en cuanto a la unidad de la carne con la divinidad... Toda la encarnación es santificación"<sup>63</sup>.

Según Apolinar sólo así se justifica adorar la carne de Cristo e integrarla en la liturgia cristiana; porque o bien nuestra adoración debería dirigirse sólo a su divinidad, pero entonces caería toda la tradición litúrgica; o bien a su humanidad completa, pero entonces seríamos idólatras de un hombre<sup>64</sup>.

### 3. LA CRISTOLOGIA DE LOS CAPADOCIOS

Los Padres Capadocios suelen tratarse en el contexto de la doctrina trinitaria; pero también tienen para ofrecernos varias intuiciones muy válidas para el desarrollo cristológico, tanto porque puntualizaron las relaciones entre el Padre y el Hijo, como por su exigencia de confesar la carne real que el Verbo asumió íntegra en su Encarnación. La doctrina de

<sup>62</sup> APOLINAR, *Sobre la fe y la encarnación* 9, LIETZMANN, p. 201-202. Esta parte no se conserva en griego; Lietzmann la reproduce en alemán, traduciendo del texto siríaco de la obra de Apolinar atribuida a Julio de Roma (sobre el texto, cf. el estudio de LIETZMANN, p. 135ss.). Doctrina muy repetida en lo que resta de Apolinar; cf. sobre la posibilidad de la presencia salvadora de la carne de Cristo en la eucaristía, sólo si se protege la unidad de Dios y la carne en una sola naturaleza: *Fragm.* 116 (*Silogismos*), *ibid.* p. 235.

<sup>63</sup> APOLINAR, *La unidad en Cristo...* 11, LIETZMANN, p. 190.

<sup>64</sup> Motivo muy frecuente. Cfr.: APOLINAR, *Sobre la fe...* 6; *Fragm.* 9 (*De la encarnación*); *Fragm.* 119 (*Ad Heraclitum*), LIETZMANN, p. 167, 206, 236.

Apolinar forzó a los Capadocios, sobre todo a los dos Gregorios, a iniciar un proceso de transferir los conceptos trinitarios a la economía. De ahí tres contribuciones importantes: 1ª El término *hypóstasis* empieza a significar a un individuo espiritual irreducible a otro, por sus caracteres irrepetibles: en la Trinidad, éstas son las relaciones, que personifican al Padre respecto al Hijo y viceversa. 2ª El tener que distinguir al Lógos de la *noûs* de Cristo, los hizo indagar en la psicología de éste, y afirmar en él todas las facultades propias del hombre. 3ª Necesitando tomar distancia de la mentalidad filosófica que guiaba a Arrio y a Apolinar al interpretar la fe, penetraron en el "misterio de la economía" y dieron nueva hondura a la soteriología.

"Las consecuencias de esta doctrina son claras para el misterio de la encarnación, aunque aún no sean muy explícitas en la teología de los capadocios. Sin embargo el *Adv. Apollinarem* de Gregorio de Nisa abre el camino en esta dirección<sup>65</sup>. Por su parte el Verbo manifiesta su hipóstasis divina en la Encarnación, puesto que esta palabra no puede designar las individualidades comunes a muchos seres y que la persona de Cristo excluye de todas maneras los compuestos del orden natural. Por eso el término *hypóstasis* designará indiferentemente al Lógos o al Hombre-Dios a partir del siglo V<sup>66</sup>.

### 3.1. San Basilio (± 330-379)

Su grande contribución es la doctrina sobre el Espíritu Santo, de modo particular contra las sectas semiarrianas que habían transferido su negación de la divinidad del Hijo a la Tercera Persona de la Trinidad. Por lo que toca a nuestro tema, podríamos agrupar en dos centros su avance cristológico:

*En relación al Padre*, en cuanto Basilio ofrece las primeras precisiones acerca de la diferencia entre *ousía* e *hypóstasis* en la Trinidad (ya aceptadas por Atanasio en el sínodo de Alejandría, 362, pero aún no desarrolladas): la *ousía* indica lo que es común y único a las tres personas, su naturaleza y substancia; en este aspecto las tres personas son enteramente iguales (como por ejemplo el ser eterno, incomprensible, increado, etc.). En cambio las particularidades que caracterizan a cada una de las personas constituyen su *hypóstasis*, y son al interno de la Trinidad las relaciones, como el ser Hijo (lo que constituye su diferencia individual) respecto al Padre: es igual en todo al Padre, excepto en el hecho de ser engendrado<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Se refiere a S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* 25, 54: PG 45, 1256.

<sup>66</sup> A. TULLIER, "Le sens de l'apollinarisme dans les controverses théologiques du IVe. siècle" (TU 116), SP 13, p. 303s.

<sup>67</sup> Por eso Basilio apoya con múltiples razones teológicas la definición del Hijo como *homoiouúsios tó Patrí*, de Nicea: cf. *Ep.* 52: PG 32, 393, aunque podría aceptar otras

"La distinción no confusa está en las propiedades que caracterizan las personas individuales: la Paternidad y la filiación. Basilio, al definir las propiedades personales, prefiere mantenerse en el lenguaje bíblico. Tocará a su hermano Gregorio y al amigo Gregorio de Nacianzo, definir las con su lenguaje más técnico y filosófico. Basilio también se mantiene en el plano de la doxología y observa que el Hijo es segundo en orden respecto al Padre, no porque le sea inferior por naturaleza sino porque deriva de él, porque el Padre es causa de su ser. Pero esto no supone ningún intervalo cronológico (porque la generación es fuera del tiempo): la relación de dependencia es solamente en el plano lógico"<sup>68</sup>.

Basilio aclara quién es el Hijo, de modo especial en dos ocasiones: en su ataque contra Eunomio, y en el libro IV sobre el Espíritu Santo. Habiendo tratado en otra ocasión sobre la primera obra, me detengo un poco en la segunda. Esta parte de la acusación que se hace a Basilio porque usa la doxología "Gloria al Padre *con* el Hijo y *con* el Espíritu Santo", y no se limita a la más común en su tiempo: "Gloria al Padre *por* el Hijo, *en* el Espíritu Santo". No rechaza ésta última, que responde al plan de la economía revelada, e indica por una parte las misiones intratrinitarias y por otra nuestro camino de acceso al Padre. Pero sí condena el abuso de las sectas arrianas, que de tal fórmula quieren deducir la desigualdad ontológica (subordinacionista) entre las personas. En cambio su doxología (que no elimina la segunda) expresa la igualdad en la gloria, y por tanto en el ser, de las tres personas, doctrina que los arrianos consideraban herética.

Explica que la relación Padre-Hijo no quiere decir que el Hijo venga *después del Padre*, ni en el orden temporal (pues la generación del Hijo es eterna, y así su existencia es co-eterna con la del Padre); ni en el local, porque "Siéntate a mi derecha" es expresión de igual poder; ni en dignidad, porque el Hijo, según la Escritura, es Poder y Sabiduría de Dios, resplandor de su gloria y su sello e imagen, de manera que "quien me ha visto a mí ha visto al Padre" (Jn 14, 9). Por eso Juan puede afirmar: "Gloria como del Unigénito del Padre", "Para que glorifiquen al Hijo como al Padre" (1, 14; 5, 23), y Marcos: "El Hijo vendrá en la gloria de su Padre" (8, 38).

Por eso la doxología que glorifica al Padre "*por* el Hijo" es más apta para indicar la misión de Cristo en favor nuestro, pues *por* el Hijo recibimos la revelación y la gracia del Padre, y por ello también nosotros damos al Padre las gracias *por el Hijo*, en cuyas manos el Padre ha puesto el Señorío y el juicio. En cambio la doxología "*con* el Hijo" expresa la igualdad de

expresiones equivalentes como "semejante en cuanto a la substancia sin diferencia alguna (*bómoion kat'ousían aparallaktós*)": Ep 9, *ibid.*, p. 272. Luego considera definido no el vocable sino lo significado por él.

<sup>68</sup> E. BELLINI, La cristología di S. Basilio Magno, en AA. VV., *La cristología dei Padri della Chiesa I*, Roma, Acc. Card. Bessarionis 1979, p. 133s.

substancia y de dignidad: "Todo ha sido creado por él y para él" (Col 1, 16; Jn 1, 3), de donde la Escritura reconoce a Cristo la igualdad con el Padre como Creador; "Todo lo mío es tuyo y lo tuyo mío" (Jn 17, 10), en que le reconoce un dominio como el del Padre; "En él se encierran todos los tesoros de sabiduría y ciencia" (Col 2, 3). Por tanto, concluye Basilio, o que no se nos bautice en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo", o si se nos bautiza como nos mandó Cristo, confesemos la fe en la que hemos sido bautizados y no otra:

"Por él, tiene el uso más adaptado, y el significado más inteligible, cuando se habla de Cristo como puerta o camino. Pero en cuanto Dios e Hijo, él posee la gloria con el Padre y al mismo tiempo que el Padre... Por eso usamos las dos fórmulas: por la primera proclamamos su propia dignidad, por la segunda su gracia en favor nuestro"<sup>69</sup>.

*En relación con la encarnación* Basilio no hace una reflexión teológica completa, preocupado como está por la doctrina sobre la Trinidad y en el seno de ella sobre el Espíritu Santo. Sin embargo toca diversos puntos al enfrentar algunos errores que cundían en sectas locales.<sup>70</sup> Particularmente expresa una psicología de Cristo más completa respecto a Atanasio, en cuanto afirmando como él (contra el semiarrianismo) la naturaleza humana íntegra de Cristo, en cuerpo y alma, sin embargo da más importancia que el primero al alma de Cristo como *principio teológico*, si bien no tocó a él desarrollar más dicho principio sino a los dos Gregorios: al de Nacianzo desde un punto de vista más salvífico y al de Nisa en su aspecto más ontológico (si bien en los dos se encuentran ambos elementos). Basilio recoge apretadamente entrambos:

"Decir que los sufrimientos (o pasiones: *páthe*) del hombre pasaron a la divinidad, es propio de quienes no guardan orden alguno en su pensamiento, ni ven que unos son los sufrimientos de la carne, otros los de la

<sup>69</sup> S. BASILIO, *De Spiritu Sancto* IV, 8, 17: PG 32, 97 (SCh 17, 306). De ahí que la doxología definida por Constantinopla I acerca del Espíritu Santo: "que con el Padre y el Hijo es co-adorado y con-glorificado" (DS 150), no es sólo definición pneumatológica, sino también cristológica. La expresión griega dice mejor que las traducciones, que se trata de una *única acción unitaria* por la que adoramos y glorificamos a las tres personas (la traducción latina es más pobre, da la impresión de diversas acciones simultáneas: *simul adoratur*).

<sup>70</sup> Basilio no captó al principio la herejía de Apolinar, en cuanto mantuvo alguna correspondencia con éste (*Ep.* 361-364: PG 32, 1099-1108) en la cual no se tocan problemas cristológicos, sino sólo trinitarios; y en éstos no parece que Apolinar manifieste error alguno. Algunos ponen en duda la autenticidad de esta correspondencia: cf. los datos del problema en G. L. PRESTIGE, *St. Basil and Apollinaris of Laodicea*, London, SPCK 1956, p. 1-37. Tras los reclamos de Epifanio, ante el que Basilio se excusa por no haber ahondado en la materia, éste toma las distancias de Apolinar: cf. C. RIGGI, *La catechesi cristologica di san Basilio*, en S. FELICI (ed.), *Cristologia e catechesi patristica*, Roma, LAS 1981, p. 41-48.

carne con alma, y otros los del alma que se sirve del cuerpo. Porque es propio de la carne ser cortada, disminuir y ser destruida. Así como es propio de la carne animada sufrir la fatiga y el dolor, el hambre y la sed, y ser dominada por el sueño. Y es propio del alma que se sirve del cuerpo sentir tristeza, ansiedad y preocupaciones. De estas cosas unas son naturales y necesarias al animal; otras provocadas por la elección depravada, por una vida descarriada y por la virtud no practicada. De aquí resulta claro que el Señor llevó sobre sí los sufrimientos naturales como prueba de una hominización verdadera y no ficticia; pero las pasiones que provienen de la maldad, las que ensucian la pureza de nuestra vida, éstas las rechazó como indignas de la divinidad inmaculada"<sup>71</sup>.

Este texto apunta implícitamente a lo que luego se llamaría la *unión hipostática*, distinguiendo de hecho entre el único sujeto y las dos naturalezas: el sujeto "no era la carne animada, sino la divinidad que usaba la carne animada"<sup>72</sup>. Y no sólo habla de las "afecciones" o "pasiones", sino también de la "ciencia". Basilio no desarrolla este punto, pero lo señala con fuerza. Tratando con Anfiloquio el tema de la ignorancia de Jesús sobre el día y la hora (Mc 13, 32), le dice que los anomeos (arrianos) interpretan mal el texto, atribuyendo la ignorancia al Logos para afirmarlo criatura o de una dignidad inferior a la del Padre; en cambio no distinguen entre el Unigénito y su "parte humana" de la cual es propio ser limitado:

"Si alguno reflexiona con buen criterio, el Señor dialogó con los hombres sobre muchas cosas que se referían a su parte humana, como 'Dame de beber' (Jn 4, 7): es una expresión del Señor que explicita una necesidad corporal. Y aquél que pedía no era una carne sin alma, sino la divinidad que se servía de una carne animada. Así también en este caso si alguno toma la ignorancia en referencia al que se manifestó en todo según la economía, y que progresaba en sabiduría y gracia delante de Dios y de los hombres, no errará respecto a la pía sentencia"<sup>73</sup>.

Finalmente he de notar que Basilio parte, como luego el Nacianceno, de la economía salvífica como el motivo para afirmar la integridad de la naturaleza humana de Cristo. Arrancando de la solidaridad del Hijo de Dios

<sup>71</sup> S. BASILIO, *Ep.* 261, 3: PG 32, 972. Por eso concluye A. GRILLMEIER, *op. cit.*, I/2, p. 695, distinguiendo con Basilio las distintas atribuciones (al Hijo en cuanto Dios, al cuerpo, al cuerpo animado, al alma en el cuerpo): "De todos estos estados, algunos son naturales y necesarios al ser humano, otros provienen de una voluntad perversa y de la falta de ejercicio en la virtud. Cristo ha tomado sobre sí los primeros para manifestar la realidad de su encarnación, pero los otros, los que contaminan la pureza de nuestra vida, no encuentran lugar en él".

<sup>72</sup> A. GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 694.

<sup>73</sup> S. BASILIO, *Ep.* 236, 1: PG 32, 877. "De este modo Basilio atribuye a la humanidad de Cristo no sólo la carne y la sujeción al dolor, sino también el progreso de la ciencia humana, que se distingue y desarrolla una función propia respecto al Verbo de Dios": E. BELLINI, *op. cit.*, p. 137.

con el hombre *en todo, fuera del pecado*, expresada tradicionalmente como el intercambio entre Dios y el hombre, Basilio toma esta solidaridad *plena* con toda la posible seriedad y en todas sus consecuencias. Lo que le preocupa al escribir su carta 261 a los fieles de Sozópolis es que "me habéis escrito que algunos de entre vosotros disuelven la dispensación para nuestra salvación, de nuestro Señor Jesucristo", y por ello es firme en sostener que el Señor asumió en su advenimiento, sobre sí y como suyo, "todo cuanto ocurría para el cuidado del género humano", y así lo que asumió de la Virgen fue una "carne portadora de la divinidad, tomada de la arcilla de Adán"<sup>74</sup>.

### 3.2. San Gregorio de Nacianzo (± 329-389)

Desde joven amigo de Basilio, coincide con él en las grandes intuiciones teológicas. Por el 372 escribe que el apolinarismo ha comenzado 30 años atrás,<sup>75</sup> y está preocupado por el influjo que tiene en toda la región, una "fe" nueva que destruye toda la economía del Señor, vanificando el Evangelio. Winslow resume su principio fundamental: "Puesto que somos *nosotros* quienes necesitamos *ser salvados*, y sólo Dios puede salvar, el Salvador debe ser Dios. Sin embargo, puesto que somos *nosotros* quienes debemos ser salvados, el Salvador debe ser también uno de nosotros"<sup>76</sup>.

*Punto de partida soteriológico.* Heredero de la salvación como deificación de *todo lo humano*, supone que el Logos ha asumido *todo cuanto somos nosotros* para deificarlo. De ahí que para Gregorio la ascensión de la naturaleza humana completa<sup>77</sup> por parte del Verbo, sea la base teológica necesaria para poder afirmar la salvación del hombre en la economía revelada.

<sup>74</sup> S. BASILIO, *Ep.* 261, 1-2; PG 32, 968-969.

<sup>75</sup> S. GREGORIO NACIANGENO, *Ep.* 102; PG 35, 200 (Sch 208, p. 80).

<sup>76</sup> D. F. WINSLOW, *The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus*, Cambridge Mass., The Philadelphia Patristic Foundation 1979, p. 79.

<sup>77</sup> Contra el trasfondo de la herejía arriana, afirma como Atanasio que, siguiendo el sentido de la Escritura, "atribuimos a la divinidad los términos más sublimes y que más convienen a Dios; y los más humildes y que son más congruentes con la naturaleza del hombre, al que por nuestra causa se hizo nuevo Adán, al Dios pasible por el pecado": S. GREGORIO NACIANGENO, *Or.* XXX, 1; PG 36, 104; y según este criterio, niega que la obediencia de que habla Heb 5, 7-8 pueda atribuirse al Verbo, "pues como Lógos no era ni obediente ni desobediente... En cuanto a la forma de siervo, se ha co-abajado con los siervos sus consiervos, y se transformó en lo que le era ajeno, llevando sobre sí a mí mismo enteramente, junto con todo lo mío, asumiendo como suyo todo lo más bajo, como el fuego la cera o como el sol el vapor, para que por mi mezcla (*synkrisis*) con él yo también participe de lo suyo", *ibid.* 6, col. 109.

Precisamente porque el Señor *ha asumido todo lo nuestro*<sup>78</sup>, su Encarnación no se refiere sólo a su concepción en el seno de María, sino es la asunción total de lo humano, incluido el límite más profundamente "carnal" de la existencia humana, como es la muerte. Por esa total "simpatía" (de *sym-patbein*, "sufrir con", y por extensión "tener los mismos sentimientos") con nosotros y la divinización de todo lo nuestro, comprendido el sufrimiento, su Encarnación deviene un camino hacia el sufrimiento de Dios en su humanidad asumida, de modo que es *él mismo* quien *sufre en cuanto hombre* cuanto sufrimos nosotros<sup>79</sup>. Tal vez por ello da tanta importancia a la cruz en su soteriología. Sobre este aspecto del Nacianceno dice Wislow:

"Jesucristo es la unión de Dios y hombre; es la conjunción de dos naturalezas, divina y humana, la segunda deificada por la primera. Y el hombre deviene Dios en Jesucristo. Si es pues posible hablar de Dios que muere en su naturaleza humana es igualmente posible -y para Gregorio más pertinente-hablar de la muerte y crucifixión de Dios"<sup>80</sup>.

*Contribución a la Cristología.* Por el motivo salvífico profundiza en los aspectos "ontológicos" de Cristo, y no por la defensa de una correcta ontología por sí misma<sup>81</sup>. Por una parte, según los problemas que afrontaba su época, debió afirmar la divinidad del Hijo contra el arrianismo; por ello fue del todo fiel a Nicea, y se nota con frecuencia la influencia atanasiana, tanto en el atribuir todos los dichos de la Escritura de tipo creatural a la humanidad de Cristo, y al Lógos todos los de tipo divino, como también en cuanto a la inspiración del argumento salvífico. He aquí un texto exquisito en que se dirige a Eunomio:

<sup>78</sup> "Fue bautizado como hombre, pero perdonó los pecados como Dios; no porque necesitase purificación, sino para santificar las aguas. Fue tentado como hombre, venció como Dios; pero nos manda confiar en él como vencedor del mundo. Sintió el hambre, y alimentó a millares; y él mismo se hizo el pan celestial que da la vida... Ora, y sin embargo escucha. Lloro, pero seca las lágrimas. Pregunta dónde había sido depositado Lázaro, pues era hombre; pero despierta a Lázaro, porque era Dios... Muere, y es el que da la vida, y con su muerte disuelve la muerte": S. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* XXIX, 20; PG 36, 100s (Sch 318, p. 272).

<sup>79</sup> "Quizás duerme para bendecir el sueño, quizás se cansa para santificar el cansancio, quizás llora para transformar en dignas nuestras lágrimas": S. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* XXXVII,2; PG 36, 284.

<sup>80</sup> D. F. WINSLOW, *op. cit.*, p. 106s.

<sup>81</sup> K. HÖLL, *Amphilochius von Ikonium in seine Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen-Leipzig, J. C. B. Mohr 1904, p. 178s, piensa que Gregorio dio fuerte impulso a la cristología movido no sólo por la necesidad de responder a las herejías, sino principalmente por su espiritualidad, que encontraba en Cristo una vía concreta. Por la misma razón dio tanta atención (todavía no común entre los Padres Griegos) a la cruz y a su aspecto redentor, y al dato de que fuese Dios mismo quien la hubiese sufrido: "El hecho cuya trascendencia lo conmueve, es que Dios verdaderamente ha sufrido la muerte". El "Dios sufriente" sería su argumento fuerte contra el apolinarismo: tal doctrina de la redención sería imposible sin la humanidad completa de Cristo.



"Exponme ahora esas palabras que alega tu insensatez: Mi Dios y vuestro Dios (Jn 20, 17), más grande (Jn 14, 28), me ha creado (Prov 8, 22), hecho (Hech 2, 36), santificado (Jn 10, 36); y si quieres añade: siervo (Is 42, 1), obediente (Fil 2, 8); y que le fue dado (Jn 18, 9; Mt 20, 23), aprendió (Jn 6, 45), se someterá (1 Cor 15, 28), fue enviado (Jn 9, 4); y también el que no puede hacer nada por sí mismo (Jn 5, 19), como hablar (Jn 12, 49), o juzgar (Jn 8, 15), o dar (Mc 10, 40) o querer (Mt 26, 39). Añade todavía el ignorar, estar sometido, orar, preguntar, progresar, haber consumado. Y si quieres, añade aún cosas aún más humildes como el dormir (Mt 8, 24), tener hambre (Mt 4, 2), cansarse (Jn 4, 6), llorar (Jn 11, 35), sentir pavor (Mc 14, 33) y someterse. Quizás aun le echarás en cara la cruz y la muerte... Para decirlo en pocas palabras, lo que has de hacer es atribuir las cosas más sublimes a la divinidad y a aquella naturaleza más elevada que los sufrimientos y el cuerpo sujeto; y las cosas más humildes al compuesto, que se vació y se hizo carne y se humanizó por ti"<sup>82</sup>.

Por otra parte el apolinarismo lo obligó a tomar en serio la constitución humana completa de Cristo a partir de su encarnación: "¿Cuál es la causa de la humanización que Dios asumió por nosotros? Absolutamente para salvarnos. ¿Por qué otra cosa?"<sup>83</sup> Por eso el Nacianceno es tan enérgico en insistir en la entera humanidad del Señor, y especifica: alma y cuerpo<sup>84</sup>. Y como signo de que no sólo ha asumido un cuerpo sin alma, atribuye a ésta la ignorancia<sup>85</sup>, como lo habían hecho Atanasio (aunque sea de manera aún elemental) y Basilio.

<sup>82</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Or. XXIX*, 18: PG 36, 97 (SCh 250, p. 214). Y esa humanización por nuestra salud es definitiva, pues dice comentando *Heb 7, 25*: "Es mediador todavía hoy, en cuanto hombre, por mi salvación; porque está con el mismo cuerpo que asumió, hasta que me divinice en virtud de su humanización; aunque ya no se da a conocer según la carne, quiero decir según los sufrimientos carnales que son los nuestros, excepto el pecado": *Or. XXX*, 14, col. 121 (SCh 250, p. 256).

<sup>83</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Or. XXX*, 2: PG 36, 105 (SCh 250, 228). Y poco después: "Sin duda alguna se sometió a la carne y a la generación y a nuestros sufrimientos, por causa de nuestra libertad, y a todas aquellas cosas por las cuales ha salvado a los dominados por el pecado": *ibid.* 3. K. HOLL, op. cit., p. 186, observa que mientras Apolinar objetaba con un presupuesto filosófico: que era imposible a dos intelectos completos existir en una sola persona, Gregorio no responde con principios tomados de principios filosóficos, sino del proyecto salvífico del Padre revelado en Cristo.

<sup>84</sup> Sin embargo debe apuntarse un aspecto de la antropología de Gregorio que revela un cierto influjo origenista en su pensamiento (al contrario de otros teólogos de su tiempo) que es el entender la unión entre el Lógos y el cuerpo de Jesús mediante el alma intelectual. Aunque el motivo antropológico no es el que decide en Gregorio la afirmación teológica, y por eso lo trata sólo casualmente, como en *Or. II*, 23: PG 35, 432s. (SCh 247, p. 120); *Ep 101*: PG 37, 188 (SCh 208, p. 57).

<sup>85</sup> Sobre *Mc 13, 32*: "¿No es evidente para todos que en cuanto Dios lo conoce, pero que en cuanto hombre afirma ignorarlo, si alguien distingue lo que aparece, de lo que es conocible al intelecto (*noouménou*)? Como se usa el término *Hijo* en este lugar, sin indicar alguna relación, ni se añade de quién es Hijo, por eso podemos juzgar según la piedad, que la ignorancia ha de atribuirse a la humano y no a lo divino": S. GREGORIO NACIANCENO, *Or. XXX*, 15: PG 36, 124 (SCh 250, p. 258).

Como hemos dicho, su insistencia sobre la completez de la naturaleza humana de Cristo se debe a la soteriología. Lo que nos salva es la solidaridad del Hijo de Dios con el hombre en todo aquello que es humano; de ahí que toma todo lo nuestro para que sea nuestro todo lo suyo. Por eso enseña contra Apolinar:

"Quien espera en un hombre sin mente (*ánoun*) es verdaderamente sin mente y no es digno de completa salvación. Porque lo no asumido no es sanado: lo que está unido a Dios, eso se salva. Si Adán ha caído a mitad, también a mitad debe ser asumido y salvado. Pero si ha caído por entero, se salva enteramente unido a aquél que ha sido engendrado por entero... Porque si el hombre es sin alma, esto también lo dicen los arrianos para atribuir la pasión a la divinidad, como aquello que mueve el cuerpo y que sufre. Mas si tiene alma pero no mente, ¿cómo puede ser un hombre? Porque el hombre no es un viviente sin mente"<sup>86</sup>.

Pero como justamente dice Galtier, esto es exactamente lo que Apolinar no estaba dispuesto a aceptar; porque concibe el espíritu humano como sujeto al pecado, y así piensa que al asumirlo el Hijo de Dios sería pecador. Por eso precisamente, opina el heresiarca, porque el alma humana debe ser curada, el Lógos no puede asumirla, sino debe sustituirla<sup>87</sup>. Pero, responde Gregorio, el hombre peca con su mente; es pues la mente lo primero que debe ser curado:

"Lo que recibió el mandato, fue lo que no observó el precepto; y lo que no lo observó es lo que se atrevió a transgredir; y lo que transgredió, es lo que principalmente necesitaba salvación; y lo que necesitaba salvación es lo que fue asumido. Por eso la mente fue asumida"<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101: PG 37, 181-184 (Sch 208, p. 51). A propósito de este texto la COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, "La conscience que Jésus avait de lui-même et de sa mission", Gr 67 (1986) p. 415, dice en la introducción, nota 7: "En nuestro tiempo se trata la cuestión de saber si Jesucristo tenía una humanidad integral. Una respuesta válida se encuentra ya en San Gregorio de Nacianzo, a cuyos ojos sería una pura locura poner su esperanza en alguien que estuviese desprovisto de inteligencia humana".

<sup>87</sup> Cfr. P. GALTIER, "S. Athanase et l'âme humaine du Christ", Gr 26 (1955) 566.

<sup>88</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101: PG 37, 188 (Sch 208, p. 58). Algunos autores actuales (K. Rahner, W. Kasper) como muchos del pasado (Sto. Tomás de Aquino) hablaron de la apertura del hombre a Dios como "potencia obediencial", por más que lo hubiesen hecho desde diversos presupuestos antropológicos. Tal potencia se llena en plenitud en Jesucristo, por lo cual el Verbo no destruye la naturaleza del hombre, sino la lleva a plenitud. En substancia, esta idea se encuentra ya en Gregorio, como dice K. P. WESCHE, op. cit., p. 96, en referencia a *Ep.* 101: PG 37, 185: "¿Qué es el hombre sino un siervo sujeto a Dios? Según esto, la unión con Dios con lo más profundo del ser humano, no resulta en la pérdida de la libertad humana, ni destruye la integridad de la naturaleza humana, sino más bien llena precisamente lo que el hombre es, o sea un siervo de Dios. Es pues un error pensar como Apolinar y los Antioqueños, que la unión del hombre mismo con Dios mismo destruye, o al menos pone en grave peligro, la entera

Este principio soteriológico, sin embargo, no era nuevo. Mucho tiempo antes lo había usado, por ejemplo, Tertuliano, cuando defendía la integridad de la carne del Señor, contra herejes gnósticos (que negaban la verdadera carne de Jesús, porque les parecía una realidad indigna de Dios), pues de otra manera no sería posible la resurrección. Y así afirma que el Señor ha asumido todo, los sentidos y los afectos humanos, cosas "necesarias para el hombre", aunque parecen humildes e indignas de Dios; pero "son cosas dignas de Dios, porque nada hay tan digno de Dios como la salvación del hombre"<sup>89</sup>. Poco después Orígenes echó mano del mismo principio en una obra en la que presupone la antropología neoplatónica que afirma el hombre compuesto de cuerpo, alma y espíritu, como si fuese la afirmación bíblica de 1 Tes 5, 23. Aunque no fuese aceptable dicha concepción del hombre, sin embargo el argumento salvífico es contundente: "No habría sido salvado todo el hombre, si él no hubiese asumido todo el hombre. Eliminan la salud del cuerpo humano, quienes afirman un cuerpo espiritual del Señor. Queriendo salvar el espíritu humano... el Salvador ha asumido también el espíritu humano"<sup>90</sup>.

De ahí que Gregorio haya contribuido también al progreso de la comprensión de Cristo eventualmente definido como una hypóstasis en dos naturalezas, aun cuando no hubiese llegado a explicitar esta fórmula<sup>91</sup>, pero sus afirmaciones equivalentes son constantes. Unas veces con frases directas: "Dos naturalezas que convergen en un solo Cristo"<sup>92</sup>. "Si alguien dice que Cristo ha recibido la gracia como un profeta, pero que no fue *unido substancialmente* (*kat'ousian synêphthai*), sea anatema"<sup>93</sup>, otras con descripciones equiparables:

"Y para crear de nuevo la imagen deteriorada nació por nosotros. En la casta virgen es concebido y se desarrolla Dios.

---

integridad de la naturaleza humana y su libertad, cuando la íntima comunión con Dios es precisamente aquello para lo que el hombre fue hecho. Sólo en la plena comunión con Dios se cumplen la verdadera naturaleza y destino del hombre".

<sup>89</sup> TERTULIANO, *De Carne Christi* 10: PL 2, 773.

<sup>90</sup> ORIGENES, *Diálektois pròs Herákleidan*: SCH 67, p. 70.

<sup>91</sup> Gregorio aún no usa la palabra *hypóstasis* para indicar esa perfecta unión, sino otras equivalentes, como "él mismo": "El se cargó *sobre sí mismo* todo lo que soy yo, para poder consumir *en sí mismo* mi inferioridad": Or. XXX, 6: PG 33, 109 (SCH 250, 236).

<sup>92</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Poemata de seipso* XI, 651: PG 37, 1074.

<sup>93</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101: PG 37, 180 (SCH 208, p. 46). K. P. WESCHE, op. cit., p. 93 comenta a este texto: "En contraste con Apolinar y los Antioqueños, la unión de Dios y el hombre *kat'ousian* es simplemente para Gregorio una afirmación de que cuando el hombre mismo entra en contacto con Dios mismo, su naturaleza no es destruida; más bien deviene enteramente humano. En otras palabras, no deja de ser hombre, sino de hecho deviene hombre verdadero sólo en su unión con Dios".

Todo Dios y humano, para salvarme completo...  
Así el que deifica y el deificado son un solo Dios<sup>94</sup>.

Confronta pues el problema de las "antinomias" de Cristo: el que el mismo *sujeto* (una persona) sea el principio de unión de propiedades tan diversas como las que se atribuyen a Dios y las que caracterizan al hombre: *en cuanto Dios* es todo aquello que es el Padre, excepto la relación de Hijo que lo caracteriza en su persona; *en cuanto hombre* es todo aquello que es humanamente su madre<sup>95</sup>, excepto que se trata de una persona diversa, con su individuación propia. A la primera conclusión lo llevó la reflexión sobre el error arriano, a la segunda su refutación de la herejía apolinarista. Concluimos con Rudasso:

"Un hecho importante es la indisolubilidad que Gregorio pone entre la encarnación y el nacimiento humano de Cristo. Es difícil subrayar más fuertemente la identidad de aquél que se encarna y de aquél que nace, es decir la identidad de aquél que nace hijo de María y de aquél que, siendo el Hijo eternamente engendrado del Padre, se encarna. Nada que destruya más radicalmente, en la descripción misma de su origen, toda idea de una autonomía ontológica de la naturaleza humana. En el momento mismo que afirma con más fuerza la perfecta integridad de la naturaleza de Cristo, le reserva a sólo Dios el valor de sujeto autónomo<sup>96</sup>.

### 3.3. San Gregorio de Nisa (± 335-394)

Es relativamente semejante a su hermano Basilio y al amigo Gregorio, porque son similares los problemas cristológicos que debe afrontar: los residuos del arrianismo (al que da una importancia primordial, como lo muestra su largo tratado contra Eunomio), y el apolinarismo cuyos sectarios pululaban en la Iglesia de su tiempo. Continuando la línea de los anteriores, lo que puede esperarse de nuevo son algunos matices y acentuaciones, pero muy importantes.

*En el campo trinitario* confiesa la consubstancialidad del Hijo con el

<sup>94</sup> S. GREGORIO NACIANCENO, *Poemata dogmatica* X, 20-23.61: PG 37, 467-469.

<sup>95</sup> De ahí el sabor tan fuertemente cristológico de sus alusiones a María, de modo que llega a afirmar: "Si alguien no acepta la santa María como Madre de Dios (*Theotokos*), está fuera de la divinidad. Si alguien dice que ha pasado a través de la Virgen como por un canal, y que no se ha formado en ella divina y humanamente al mismo tiempo (divinamente en cuanto sin varón, humanamente según la ley de la gestación) es igualmente sin-Dios": S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101: PG 37, 177 (Sch 208, p. 42). "¿Quién no ve el nacimiento de Dios, de la Virgen? ¿Cómo la naturaleza de dos cosas diversas viene a formar una sola cosa?": *Poemata dogmatica* 10, 49-50: PG 37, 468s.

<sup>96</sup> F. RUDASSO, *La figura di Cristo in S. Gregorio Nazianzeno*, Roma, Desclée-Teresianum 1968, p. 73.

Padre, aunque usa el término *homooúsios* muy parcamente, y prefiere otras expresiones<sup>97</sup>. Va adelante de los anteriores al aclarar más los caracteres individuales (*idioma*) que determinan un subsistente. Pero si una *cosa* concreta se particulariza por sus *idioma*, sólo entramos en el campo de la *individuación personal* cuando puntualizamos sus caracteres morales y espirituales. Esto por una parte abre la puerta al tránsito de estos conceptos del campo trinitario al cristológico. Pero ¿es posible admitir sin ulteriores precisiones que en Cristo hay una naturaleza humana completa pero no una persona, aun descubriendo sus *idioma* morales y espirituales? La vaguedad de la respuesta del Niseno deja algún resquicio a Nestorio. Gregorio admite las *dos naturalezas* completas de Cristo, pero luego, como veremos en seguida, fatiga mucho para precisar el tipo de unión, que a veces parece navegar entre ciertas insinuaciones que saben a nestorianismo<sup>98</sup>, y otras a monofisismo<sup>99</sup>. Grillmeier dice que Gregorio advierte las dificultades, y trata de resolverlas "sin escapar totalmente a una petición de principio"; pero sobre todo porque "la imagen que da de Cristo en su predicación y en su mística centrada en Cristo trasciende su teoría. Su cristología es al mismo tiempo una doctrina de la salvación. El hombre en su totalidad ha sido asumido en la humanidad de Cristo"<sup>100</sup>.

*El motivo soteriológico* es el que decide la cristología del Niseno. Podríamos partir de un hermoso texto antiarriano:

"La fe de los cristianos, que los discípulos predicaron a todos los pueblos según el mandato de Cristo, ni viene de hombres ni por hombres, sino por Nuestro Señor Jesucristo. Este, siendo Lógos y vida y luz y verdad y Dios y sabiduría, y todo esto por naturaleza, ante todo se hizo según la semejanza del hombre, participante de nuestra naturaleza, en todo semejante excepto el pecado. Según esta semejanza asumió todo el hombre con cuerpo y alma, para llevar a cabo por medio de ambas cosas nuestra salvación. El mismo se hizo ver sobre la tierra y convivió con los hombres, de modo que los hombres no enseñasen sobre su ser, según sus propias opiniones... Sino que, persuadidos de que Dios verdaderamente se manifestó en la carne, creamos que éste es el único verdadero misterio de la

<sup>97</sup> Cfr. J. LENZ, *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nissa*, Trier, Paulinus-Druckerei 1925; S. GONZALEZ, *La fórmula 'mia ousia treis hypostáseis' en San Gregorio de Nisa*, Roma, PUG 1939.

<sup>98</sup> Sobre todo por el uso de una terminología aún incierta y tentativa, como "mezcla", "combinación", "encuentro con", "hombre asumido", etc. Para entender su recto significado no nestoriano, se deberá poner en contexto.

<sup>99</sup> Como la comparación famosa y tan repetida por Gregorio del casi absorbimiento de la naturaleza humana en la divina de Cristo, "como una gota de vinagre en el mar", que presagia la que se atribuyó luego a Eutiques: "Como una gota de miel en el océano": cf. S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* XVII: PG 45, 1221-1224 (GNO III/1, p. 201); *Contra Eunomium* III, 4: PG 45, 728 (texto crítico de W. JAEGER. GNO II, p. 150).

<sup>100</sup> A. GRILLMEIER, op. cit., p. 706s.

piedad, que el mismo Logos y Dios nos transmitió, y que habló por sí mismo a los Apóstoles"<sup>101</sup>.

Asume como presupuesto básico el principio soteriológico que desde Ireneo tenía vigencia, del llamado "intercambio" de las naturalezas, para divinizar la nuestra. De ahí que al afrontar más a fondo que sus antecesores la negación apolinarista del alma (o de la *noú̄s*), Gregorio explota la fuerza teológica que el alma de Cristo tiene para la salvación del hombre.

Más agudo que sus contemporáneos, el Niseno escarba con mayor fineza en los motivos soteriológicos que han movido al heresiarca a negar el alma de Cristo. Los principales pueden resumirse en dos: en primer lugar, Apolinar quiere asegurar para nuestra salvación las afirmaciones bíblicas sobre el sufrimiento de Dios en la carne. Gregorio cita este texto de Apolinar que muestra cómo en el fondo a éste lo mueve una preocupación antiarriana y antiadopcionista:

"Entre los incrédulos y herejes se anda diciendo ser imposible que Dios devenga hombre y haga frente a los sufrimientos, y elaboran su profesión de fe en torno a estas herejías, diciendo que Cristo es un hombre divino (o endiosado: *éntheon ánthropon*), por motivo de su generación de (ex) una mujer y de sus sufrimientos"<sup>102</sup>.

*La verdadera carne de Jesús.* Iniciamos esta sección con la segunda razón de Apolinar: éste está convencido de que no puede tolerarse posibilidad alguna a que Cristo pueda de algún modo pecar, si ha de ser nuestro redentor. Pero si éste tuviese un alma racional, dotada de intelecto como nosotros, por fuerza tendría también una voluntad humana que como tal sería débil y sujeta a cambio (incluso moral)<sup>103</sup>, y también podría errar en el campo del conocimiento, lo que haría peligrar el carácter salvífico de su Encarnación. Pero si la angustia del heresiarca era de por sí justa, no lo era a la par la solución en que se había parapetado:

"El género humano, dice, no se salva por la asunción (*di'analépseos*) de una mente y de todo el hombre, sino por la adición (*diá proslépseos*) de una carne, a la cual le sea natural el ser gobernada. Pero era necesario una mente inmutable, que no cayese bajo su poder por la debilidad de su conocimiento, sino que sin coacción la armonizase consigo"<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> S. GREGORIO NISENO, *Contra Eunomium* II, 1-2: PG 45, 465-468 (GNO II, p. 312).

<sup>102</sup> Citado por S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* IV: PG 45, 1129 (GNO III/1, p. 135).

<sup>103</sup> J. LENZ, op. cit., p. 62: "¿Cómo pueden dos espíritus vivientes, que quieren cosas opuestas, existir en un mismo y único sujeto? Un tal ser sería arrastrado por las dos voluntades contrarias en direcciones opuestas. La libertad de la voluntad juega un papel capital en el sistema de Apolinar". Así, no pudiendo aceptar *un solo sujeto* de las dos voluntades, piensa que aceptando éstas por fuerza se tendría que tratar de *dos sujetos* distintos.

<sup>104</sup> Citado por S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* XL: PG 45, 1213 (GNO III/1, p. 195).

Gregorio le responde con no menor interés salvífico, pero basado no en el razonamiento humano sino en la revelación de la Escritura. A partir de ella tocaremos algunos de sus argumentos principales:

La Escritura nos ha revelado que "El Verbo se hizo carne" (Jn 1, 14). Pero este texto no ha de leerse aisladamente y ni en el sentido que suele dar a la palabra *carne* la cultura helénica, sino en el sentido bíblico, que se conoce cuando se lee en su conjunto la Palabra revelada<sup>105</sup>. Esta frecuentemente habla de Cristo como un *hombre*, y no basta la explicación de Apolinar: "Es Dios por el espíritu encarnado, hombre por la carne asumida"<sup>106</sup>. Le responde Gregorio:

*En primer lugar* el Lógos no puede asumir el puesto del alma de Cristo, porque entonces el elemento humano de éste se reduciría a sólo un cuerpo, pero un cuerpo sin alma sería una *cosa*, no un cuerpo humano, ya que es precisamente el alma lo que lo caracteriza como tal. Pero tampoco puede afirmarse en Cristo un cuerpo animado sólo por un alma sensible o inferior, porque este tipo de cuerpo es el de los animales brutos, de ahí que entonces el Hijo de Dios habría asumido un animal, y así los animales y no los hombres serían salvados. Sino lo que propia y específicamente constituye al hombre como hombre es su *mente* racional<sup>107</sup>. Ni puede justificar la doctrina de Apolinar, su preocupación por salvar la impecabilidad de Cristo:

<sup>105</sup> Como su amigo de Nacianzo, también el Niseno recurre al principio de que la Escritura habla de la parte para indicar el todo, y así se debe captar el sentido por el contexto tomado conjuntamente: por ejemplo cuando dice: "Vendrá a ti toda carne" (*Sal* 65 [64], 3), se refiere a todos los hombres, y no a cuerpos despojados de mente; y cuando habla de "la forma de siervo" (*Fil* 2, 7), "es ciertamente el cuerpo", pero se refiere a todo el ser del hombre: *Ibid.* X y XX: PG 45, 1144 y 1164 (GNO III/1, p. 145 y 159).

<sup>106</sup> *ibid.*, VII: PG 45, 1136 (GNO III/1, p. 140). Recuértese que para explicar cómo puede Cristo ser este "hombre-Dios", Apolinar acudió en un primer tiempo al estratagema de un cuerpo sin alma: el Verbo habría asumido las funciones de ésta. Habiéndosele probado que la Escritura habla del alma de Cristo, recurrió a un segundo artificio: el de la tricotomía cuerpo, alma y mente, alegando que era la doctrina de Pablo (1 *Tes* 5, 23). En tal caso Cristo tendría cuerpo y alma (sensible o animal) y el Lógos sustituiría la mente.

<sup>107</sup> Argumento muy frecuente, por ej. sobre que Cristo es Dios y hombre: "El hombre comparte la naturaleza de los irracionales, es semejante a ellos en sus características por la carne y la sensación, pero está separado de los irracionales por estar dotado de la *noúsis*, y en ésta tiene lo propio de su naturaleza... Si se le llama hombre, esta denominación es verdadera y no falsa: pero la verdad de este nombre reside en que es un viviente racional... cuya razón procede por la inteligencia". Y sobre "En él habita corporalmente la divinidad" (*Col* 2, 9): "Diciendo *en él* no quiso significar en la *mitad de él*, sino comprendió todo el ser por ello significado; porque si el cuerpo en el que habitó la divinidad era humano, no era un cuerpo sin alma, pero la mente es una parte propia del alma humana; porque, como repetidas veces lo hemos dicho, si se le quitara la mente, lo que quedase sería una bestia": *ibid.*, XXII y XXVII: PG 45, 1169 y 1184 (GNO III/1, p. 163s y 173).

"Lo que no tiene alma está muerto, mientras un ser animado pero privado de intelecto es una bestia; absurdo del cual él no puede escapar cuando niega a aquella carne la autodeterminación (*autexousion*); porque es propio de los irracionales no ser autónomos (*mè eph'beautòn eínai*), sino estar sometidos al dominio del hombre"<sup>108</sup>.

En segundo lugar, no se puede aceptar que Pablo (1 Tim 5, 23) enseñe una antropología tricotómica; porque el Apóstol no habla de *cuerpo, alma y mente (noûs)*, sino de *cuerpo, alma y Espíritu (Pneûma)*. No está haciendo una antropología, sino describiendo el estado del hombre *espiritual*, es decir que vive en el Espíritu (a diferencia del hombre carnal, que vive sólo en la carne), y por ello se dice que *tiene el Espíritu*. No se trata pues de un *componente natural* del hombre<sup>109</sup>. Gregorio dice en cambio que esa tricotomía es doctrina propia de "concepciones humanas" y no de la Escritura. Pero admítanse, acaba diciendo, ésta u otras divisiones del hombre; no nos oponemos si enseña con la Escritura que el Lógos ha asumido *todos los elementos* (cualesquiera fuesen los enumerados) *que constituyen al hombre*: "Si alguno afirma que en aquel hombre (Cristo) están todas aquellas cosas que completan nuestra naturaleza, no errará"<sup>110</sup>.

Respecto al argumento de la salvación según el punto de vista de Apolinar, que quiere asegurar la impecabilidad de Cristo anulando su voluntad humana, a Gregorio le parece que con ello el hereje cierra precisamente toda posibilidad a nuestra salvación. Apolinar se centra en el texto (que será el caballo de batalla de la herejía monotelita en el s. VII) de la oración de Jesús en el huerto: si Jesús hubiese tenido una voluntad humana, habiendo podido según ésta defeccionar de la voluntad del Padre, ponía en riesgo su obra redentora. En cambio, piensa el obispo de Laodicea, el evangelio nos muestra una perfecta identidad de voluntad

<sup>108</sup> *ibid.*, XLV: PG 45, 1233 (GNO III/1, p. 208). Ni se puede justificar que por haber tomado la forma de siervo (Fil 2, 7) hubiese asumido sólo el cuerpo para someterlo como esclavo; pues, pregunta fuertemente Gregorio: "¿Pero el siervo cuya figura se revistió el Señor, era completo, o un mutilado?": *ibid.* XXIII: PG 45, 1172 (GNO III/1, p. 165). Y prelujiando la definición de Calcedonia se pregunta si Cristo era respecto a nosotros *consustancial (homoousios)* o era *de distinta substancia (heteroousios)*; pero si le faltaba lo más esencial del hombre, entonces Cristo era *heteroousios* respecto a nosotros, y sólo de manera impropia y abusiva se le puede llamar un hombre.

<sup>109</sup> Así como el evangelio dice que los verdaderos adoradores de Dios lo adorarán "en espíritu" (Jn 4, 23: no quiere decir que tengan un elemento físico añadido al alma), y continúa Gregorio, apoyándose en 1 Cor 3, 1: "En este lugar reconoce también un hombre carnal y uno espiritual, y en medio de éstos dos al hombre animal (o animado: *psychikón*); llama carnal al hombre al que arrastran las pasiones y a la materia, espiritual al que no se deja oprimir por el jastre del cuerpo sino tiene la mente puesta en lo alto, y animal al medio entre ellos...": *ibid.*, XLVI: PG 45, 1236 (GNO III/1, p. 209).

<sup>110</sup> *ibid.*, XLVIII: PG 45, 1240 (GNO III/1, p. 212); obviamente porque el fiel no está obligado a defender esta o aquella antropología filosófica, sino la integridad de la revelación.



entre el Padre y el Hijo, lo cual significa que Jesús no habría tenido voluntad humana, y así tampoco una *noûs*, sino sólo el espíritu del Hijo del Padre.

Gregorio replica con energía: no es eso lo que enseñan los evangelios. Sino que Cristo siente verdaderamente la angustia y el temor, y su deseo natural lo impulsa a no enfrentarse a la cruz. Pero de su oración al Padre Jesús recibe la fuerza para mantenerse fiel a su misión: Jesús, en cuanto Dios, no puede orar. Si ora es como hombre, y en ese caso muestra una verdadera voluntad humana, que presupone también un intelecto humano:

“¿Pero ha captado (Apolinar) la contradicción en que cae su discurso? Se avecina la pasión y sólo falta que el traidor se presente con la multitud, y en este momento se produce semejante oración. ¿La hace Dios o el hombre? Si piensa que se la debe atribuir a Dios, debe encontrar en él la misma debilidad que en los hombres. ¿Pero cómo puede ser Dios aquél que no tiene un bien propio, sino necesita el poder que descienda de arriba?”<sup>111</sup>.

Y prosigue, preluando a San Máximo Confesor en su reflexión sobre la tentación en el huerto: también en la humanidad de Cristo es verdad que “el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil” (Mt 26, 41). Y así queda claro por la oración en Getsemaní, que en Cristo “una es la voluntad humana, otra la divina: clama por la debilidad de la naturaleza humana que carga como propios nuestros sufrimientos; luego lanza una segunda exclamación, que sobre la humana se realice la altísima voluntad digna de Dios, queriendo la salvación de los hombres”. Esta distinción de voluntades: “no la mía sino la tuya” indica que por una parte quiere como hombre (que ora: “la mía”) y por otra como el Hijo cuya voluntad (trinitaria) es la misma que la del Padre.

Pero de aquí Gregorio toma otro motivo para subrayar la realidad de la mente humana de Cristo: sólo quien tiene un intelecto humano puede tener una propia voluntad, pues la voluntad humana sin una mente sería absurda. Por otra parte, si a Cristo le negásemos la voluntad humana, no sólo debería corregirse toda la revelación acerca de haber sido tentado en todo, sólo que no cometió pecado, sino a la inversa debería también negársele toda capacidad de virtud: “¿cómo podría tener voluntariamente acceso a la virtud aquél que no tiene voluntad propia? Porque en efecto, el decidir, querer y elegir aquello que le sirve de apoyo y rechazar aquello que de ella aparta, todo esto es del intelecto”<sup>112</sup>.

De ahí que deba aceptarse en Cristo una doble operación; porque por una parte es claro que él obraba por poder divino. Pero por otra en Cristo

<sup>111</sup> *ibid.*, XXXI: PG 45, 1192s (GNO III/1, p. 180).

<sup>112</sup> *ibid.*, XLI: PG 45, 1220 (GNO III/1, p. 198).

hay una verdadera y propia actividad humana, "de una carne que sigue el impulso de la facultad intelectual", porque no pueden entenderse muchas secciones del Evangelio si no es aceptando que Cristo ha tenido verdaderas opciones en las cuales su carne no está "constreñida" simplemente por la divinidad. Por eso concluye ahí mismo:

"Así pues, si descubre en la mente la pureza de la virtud, cómo puede privar de la mente aquella carne, en la que reconoce esta pureza? Pues en este asunto, una de las dos proposiciones está equivocada: o que la virtud existe como partícipe de la mente, o que la carne sin mente puede realizar la virtud sin constricción"<sup>113</sup>.

Muy ligado a este argumento se encuentra otro que Gregorio esgrime, ya no desde el punto de vista de la virtud, sino de uno más antropológico general: la libertad de Cristo. Su razonamiento es tan estricto como todos aquellos que le valieron la fama de agudez sobre sus compañeros capadocios: o se le niega o se le atribuye a Cristo la libertad humana. Si se la niega, no queda sino negarle la naturaleza humana misma, que tiene precisamente la libertad como la cumbre de sus características; y así se deberá también negar la confesión de fe en la *hominización* del Verbo. Si en cambio se la atribuye, no queda otra alternativa sino afirmar que Jesús tuvo una mente humana<sup>114</sup>.

Respecto a la verdadera encarnación, queda por aclarar un punto: algunos apolinaristas hablan de un "cuerpo celeste" de Jesús, que por tanto no sería adamítico, ya que la carne descendiente de Adán es carne de pecado. ¿Es posible? Gregorio lo niega frontalmente:

En primer lugar, porque María es verdadera madre suya. No puede ser eterna sino temporal aquella carne verdadera de que habla con instancia la Escritura, y con los términos más realistas:

"¿Dónde deja los pechos que lo amamantaron, los pañales, la vida que crece y decrece, el desarrollo paulatino del cuerpo, el sueño, el cansancio, la sumisión a sus padres, la angustia, el dolor, el deseo de (celebrar) la pascua, el pedir agua, la necesidad de alimento, las cadenas, las bofetadas, las heridas de la flagelación, la corona de espinas sobre su cabeza, el manto de púrpura, los golpes con la caña, la lanza, el vinagre, los clavos, la hiel, los lienzos, el entierro, el sepulcro, la piedra? ¿Cómo atribuirá esto a Dios? Si su Dios en la carne que apareció a través de María existía ya siempre y fue una manifestación de la divinidad, entonces la divinidad sufrió todo esto... ¿Cómo puede su Dios en la carne ignorar aquel día y hora (Mt 24, 36)"<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>114</sup> Cfr. *ibid.*, XLVII: PG 45, 1240 (GNO III/1, p. 213).

<sup>115</sup> *ibid.*, XXIV: PG 45, 1173-1176 (GNO III/1, p. 167). Por eso insiste en que Jesús es

Si la venida del Hijo en la carne no fuese en una verdadera humanidad, sino en una carne celeste, ello supondría o bien que María no es verdadera madre suya, o bien que ella existía desde antes de Abraham e incluso antes de Adán. Igualmente sería inútil hablar de abajamiento y exaltación; pues si su carne fuese preexistente en el cielo el Hijo no se habría abajado, sino sólo manifestado en la tierra lo que ya era; ni sería en verdad exaltado, pues no puede serlo Dios sino la carne, que Apolinar supondría desde siempre exaltada<sup>116</sup>.

Finalmente, Gregorio da un impulso fuerte, por las razones apenas tratadas, a la importancia teológica que tiene el considerar al hombre (y al hombre Jesús) como compuesto de alma-cuerpo. Así por ejemplo explica la muerte de Cristo desde esta antropología<sup>117</sup>.

*La unión de las dos naturalezas.* Hemos de distinguir entre la clara afirmación de Gregorio, acerca de la unión perfecta de las dos naturalezas de Cristo, y la dificultad con que tropieza para hallar un vocabulario adecuado. El contenido de su fe está expresado de modo fuerte e inconfundible: "Yo creo que él mismo es hombre y Dios... en cuanto la potencia del Altísimo, por el Espíritu Santo, dio sombra a la naturaleza humana quiero decir que le dio forma, es decir tomada de la carne de la Virgen sin mancha"<sup>118</sup>. En un amplio artículo sobre el tema, J.-R. Bouchet estudia diversos aspectos del problema. Gregorio prefiere hablar no del *Lógos-sárx*, para evitar los riesgos del arrianismo dominante en su tiempo, sino de la unión entre lo divino y lo humano en Cristo<sup>119</sup>. En cuanto a los términos, Gregorio acostumbra *míxis*, *anákrasis*, *énoxis*, esta última para indicar sea el momento mismo de la unión (la encarnación) sea el estado permanente después de ésta. Acerca de este vocablo dice Bouchet:

---

verdaderamente descendiente de David: *In Cant.* 7: PG 44, 909; y Lucas remonta su genealogía hasta Adán: *Adv. Apoll.* XXV: PG 45 1177 (GNO III/1, p. 169), y se llama *Hijo del Hombre* porque participa con nosotros del mismo origen según la naturaleza (*kata physin... syggéneian*): *Contra Eunomium* I: PG 45, 341 (GNO III/1, p. 114).

<sup>116</sup> Cfr. *ibid.*, XIII-XIV y XXI: PG 45, 1148 y 1164s (GNO III/1, p. 148 y 160).

<sup>117</sup> Alega contra Apolinar, que si Cristo no hubiese tenido verdadera alma, ¿cómo habría sido posible su verdadera muerte, que consiste en la separación del alma y del cuerpo? Pues si Dios mismo hubiese asumido las funciones de alma, se debería decir que es *Dios mismo* quien había muerto: Cfr. *ibid.*, XXX: PG 45, 1189 (GNO III/1, p. 179). Así explica la muerte de Cristo como separación del alma y del cuerpo, y su resurrección como reunión entre ellos: *Ibid.* XLV, col. 1260 (GNO III/1, p. 226). En *In Christi Resurr.* 3: PG 46, 677 (*In Sanctum Pascha*, ed. crítica de E. GEBHARDT, GNO IX, p. 266): "¿Qué es lo que llamamos hombre? ¿ambas cosas o una de ellas? Es evidente que la conjunción de ambas es lo que constituye el ser viviente".

<sup>118</sup> S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* VI: PG 45, 1136 (GNO III/1, p. 139).

<sup>119</sup> "Nuestra doctrina prefiere... la unión (*énoxis*) del hombre con Dios": S. GREGORIO NISENO, *Contra Eunomium* V: PG 45, 708 (n. III, 3 en GNO II, p. 133). Por eso también usa tanto expresiones como la unión entre el inmortal y lo mortal, el intemporal y lo temporal, etc.

"La unión de las naturalezas en Cristo tiene sus límites, en razón misma del sentido de la Encarnación: las naturalezas no son destruidas o alteradas tras la unión. Ellas realizan un cierto tipo de unidad, que permite a cada una, según la economía, apropiarse de las cualidades de la otra"<sup>120</sup>.

Para Gregorio el sentido ontológico (en este caso referente a la unión) de Cristo, está en función soteriológica<sup>121</sup>. Pero también la palabra *míxís*, que en sentido estricto significa *mezcla*, a pesar de su impropiedad tiene en el Niseno un significado semejante, coloreado por un cierto fondo de pensamiento estoico: lo que intenta es hacer ver que el mismo ser, nuestro Señor Jesucristo, en el que hay una compenetración de lo divino y humano, actúa inseparablemente como Dios y como hombre, signo de la "doble naturaleza": "Digo *míxín* para significar la unión (*énosis*) de dos cosas de por sí separadas según la naturaleza"<sup>122</sup>. Y Gregorio usa este término para subrayar lo que se llamaría luego la "communicatio idiomatum"<sup>123</sup>, indispensable para el sentido mismo de nuestra salvación según la economía revelada:

"Así nos entregó el gran misterio de la humanización divina. Por el hecho de que se mezcló (*katemíchtbe*) con la humanidad, participando mediante todas las propiedades (*idiomáton*) de la naturaleza, del nacimiento, de la educación y del crecimiento; y habiendo caminado a través de la experiencia de la muerte, realizó todo aquello que hemos mencionado, para liberar de la maldad al hombre, y curar al autor mismo de la maldad"<sup>124</sup>.

Mejor se precisa el significado de esta unidad, por las expresiones con las que Gregorio describe el proceso de la encarnación, que es definitivo de tal modo que para siempre permanece, habiéndose manifestado tal estabilidad por la resurrección:

<sup>120</sup> J.-R. BOUCHET, "Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse". *RT* 68 (1968) 537.

<sup>121</sup> No ve la encarnación como un fin en sí misma, sino funcional a nuestra salvación para librarnos de la muerte por su muerte: Cfr. S. GREGORIO NISENO, *Oratio Catechetica* XXXIII: PG 45, 84.

<sup>122</sup> S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* LI: PG 45, 1145 (GNO III/1, p. 217).

<sup>123</sup> Aunque, hace notar J.-R. BOUCHET. op. cit., p. 579s: "No se trata de una comunión de idiomas en el sentido clásico. La perspectiva es mucho más 'económica'. Se preocupa más por mostrar la relación de las dos naturalezas que la atribución de propiedades de la una a la otra en razón de la unión hipostática tomada en abstracto".

<sup>124</sup> S. GREGORIO NISENO, *Oratio Catechetica* XXVI: PG 45, 69. Supone aquí, como en muchas partes, el principio del *intercambio*: "Ahora está contenido en lo nuestro el que contiene la naturaleza en su ser: desde que se unió (*mezcló*, *katemíchtbe*) a lo nuestro, para que esto deviniese divino por la mezcla con lo divino, y arrancado de la muerte quedase libre de la tiranía del enemigo. Porque este iniciar el regreso de la muerte, se convierte para la raza humana en comienzo de una vida inmortal": *ibid.*, XXV, col. 65-68.

"Reconocemos en él al mismo Cristo que desde la eternidad es Señor, y después de su pasión lo confesamos de nuevo a él mismo ser lo mismo... No miramos dos Cristos y Señores en esa unidad; sino, como siendo Dios por naturaleza el Dios Unigénito, y Señor de todas las cosas, y Rey de toda la creación, y hacedor de los que son, y levantador de los caídos, cargó por su gran magnanimidad nuestra naturaleza que había caído por el pecado; no rechazándola de su comunión, sino la acogió de nuevo en la vida. Porque él mismo es la vida... hizo que aquello que él había mezclado (*anakrathénta*) fuera lo que él mismo es"<sup>125</sup>.

#### 4. LA CONDENACION DEL APOLINARISMO

El asunto apolinarista fue para la Iglesia muy difícil de manejar. Por una parte, como hemos visto, Apolinar era un hombre benemérito, del que como hemos leído en Epifanio, no se podía sospechar que enseñase una doctrina como la que le atribuían sus seguidores. Ni Basilio intuyó la herejía, ya que en sus cartas el obispo de Laodicea trata de temas trinitarios en los que no parece descubrirse algún error particular, sino al contrario una lucha encarnecida contra el arrianismo. El Nacienceno ha hecho notar cómo el modo de presentar la doctrina apolinarista a los no iniciados era engañosa en cuanto parecía decir lo mismo que la Iglesia; mientras al interno de la secta en gestación, explicaban las mismas expresiones de modo diferente y no ortodoxo<sup>126</sup>.

Sólo en 375 el presbítero Vidal de Antioquía, queriendo entrar en comunión con el obispo Paulino, fue a Roma para tratar su doctrina con el Papa Dámaso, al que le presentó una exposición de su doctrina<sup>127</sup>. Dámaso al principio la aceptó con sencillez, pero luego parece haber entrado en sospecha de si esta doctrina no escondería la herejía de que había sido informado que pululaba en oriente. Por eso escribió luego una carta al obispo Paulino, "para que no te quede algún escrúpulo" sobre la comunión con Vidal:

"Por eso, si mi hijo Vidal y los que con él están, quieren agregarse a ti, deben primero suscribir la exposición de la fe que los Padres firmaron en Nicea con pía voluntad. Y luego, ya que no podían dar medicina para

<sup>125</sup> S. GREGORIO NISENO, *Adv. Apoll.* LIII: PG 45, 1252 (GNO III/1, p. 221).

<sup>126</sup> Esto explica también por qué Atanasio no rompió con él, a pesar de que condenó desde el sínodo de Alejandría (362) la doctrina equivalente. No es que Atanasio fuese criptoapolinarista como algunos autores interpretan; sino tal vez no sospechó que esa herejía fuese la enseñanza de Apolinar mismo.

<sup>127</sup> De Vidal queda sólo un fragmento, que de por sí no parece contener expresiones heréticas. Lo reproduce H. LIETZMANN, *Apollinaris...* p. 273.

heridas futuras, debemos desarraigar la herejía que se dice haber pululado posteriormente en el oriente; es decir, se debe confesar que la misma Sabiduría, el Verbo Hijo de Dios, asumió el cuerpo, el alma, la inteligencia, es decir el Adán completo, y para decirlo más expresamente, todo lo que es nuestro hombre viejo menos el pecado. Porque así como al afirmar que asumió nuestro cuerpo no por ello le añadimos las pasiones y vicios humanos, así al decir que él asumió el alma y la inteligencia no por eso que-remos decir que él se sometió al pecado de los pensamientos humanos"<sup>128</sup>.

Vidal rehusó firmar esta confesión, y sin embargo (no estando en comunión con su obispo Paulino de Antioquía) Apolinar lo ordenó obispo el año siguiente, como también ordenó a otro de sus discípulos, Timoteo. Así se desenmascaró el hereje, y empezó su separación de la Iglesia, que culminó en su excomunión por un sínodo romano presidido por el Papa Dámaso. El mismo sínodo envió una carta a los obispos de Oriente, en la que expuso la doctrina que juzgó herética:

"Nos admira que algunos de entre los nuestros, aun pareciendo tener una pía inteligencia sobre la Trinidad, sin embargo no piensan correctamente cuando se trata del sacramento de nuestra salvación, ignorando las Escrituras. Pues afirman que nuestro Señor y Salvador asumió de la Virgen María un hombre imperfecto, es decir sin inteligencia. ¡Vaya! ¡Cuán cercanos están en este modo de interpretar, a los arrianos! Estos afirman en el Dios Hijo una divinidad imperfecta, aquéllos fantasean una imperfecta humanidad en el Hijo del hombre. Pues si hubiese sido asumido un hombre imperfecto, habría sido también imperfecto el don de Dios, e imperfecta nuestra salvación, porque no habría sido salvado todo el hombre"<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> S. DAMASO, *Ep.* 3 (A Paulino de Antioquía): PL 13, 356.

<sup>129</sup> S. DAMASO, *Fragm.* 2: PL 13, 352. Cfr. DS 146. En Antioquía se celebró un sínodo en el cual se estudió esta carta de Dámaso, y todos los obispos presentes la firmaron: cf. *ibid.*, PL 13, 353-354. El anatema fue confirmado por el Concilio de Constantinopla I, Canon 1: Cfr. DS 151.

---

# DOCUMENTACION BIBLIOGRAFICA

## (HEMEROTECA ITEPAL)

*Rodrigo Durango E.*  
*Gabriel Benavides R.*

### AMERICA LATINA

- A.A., "El retorno de capital a América Latina", *Comercio Exterior* 1 (1993) 37-50.
- ALCANTARA M., "¿Democracias inciertas o democracias consolidadas en América Latina?", *Revista Mexicana de Sociología* 1 (1992) 205-223.
- BERNAL R., "Por un nuevo desarrollo en América Latina", *Razón y Fe* 1134 (1993) 373-382.
- CASTRO S., "Filosofía e identidad latinoamericana. Exposición y crítica de una problemática", *Revista Cubana de Ciencias Sociales* 27 (1992) 58-77.
- FRENCH R. y DEVLIN R., "Diez años de la crisis de la deuda latinoamericana", *Comercio Exterior* 1 (1993) 4-20.
- RABOTNIKOF N., "El retorno de la filosofía política: notas sobre el clima teórico de una década", *Revista Mexicana de Sociología* 4 (1992) 207-225.
- ROSENTHAL G., "Balance preliminar de la economía de América Latina y el Caribe, 1992", *Comercio Exterior* 1 (1993) 276-293.
- SOTA E., "América Latina en el umbral del siglo XX", *Voces, Revista de Teología Misionera* 2 (1993) 13-24.
-

## ANTROPOLOGIA

- A.A., "Chi è persona? Persona umana e bioetica (Editorial)", *La Civiltà Cattolica* 3420 (1992) 547-559.
- A.A., "Uno in Cristo Gesù (Commissione ad hoc dei vescovi USA per una risposta pastorale ai problemi delle donne)", *Il Regno Documenti* 11 (1993) 357-377.
- ACHAM K., "O homem na era do pluralismo cultural", *Veritas* 151 (1993) 373-400.
- ARMENDARIZ L., "El hombre, imagen de Dios en el contexto de la crisis ecológica", *Estudios Eclesiásticos* 262/263 (1992) 289-308.
- BAUMERT N., "La relación de los sexos en Pablo", *Communio* 2 (1993) 158-179.
- BUHAY R., "Hombre y sabiduría en Job 28. Análisis del Himno y su contenido", *Mayéutica* 46 (1992) 257-292.
- CARRIER H., "La concepción moderna de los derechos culturales", *Vida y Espiritualidad* 23 (1993) 63-82.
- CASTILLA B., "¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la creación", *Anales Theologici* 2 (1992) 319-366.
- DIEZ R., "La doliente cruz del desear humano", *Teología* 60 (1992) 181-196.
- GEFFRE C., "Difficultés et tâches d'une anthropologie chrétienne", *Revue des Sciences Religieuses* 2 (1993) 75-88.
- LOPEZ J., "Situación, perspectiva y objeto de la antropología litúrgica", *Salmanticensis* 3 (1992) 349-377.
- MARTIN F., "Hombre y mujer los creó. La enseñanza del capítulo 1 del Génesis", *Communio (Esp)* 2 (1993) 134-157.
- NAPOLITANO A., "Reflexiones sobre una antropología de la vida", *Teología (IUS)* 10 (1992) 47-62.
- PEREZ J., "Más allá del optimismo y del pesimismo. La "esperanza paradójica" de Erich Fromm", *Estudios Eclesiásticos* 262/263 (1992) 309-329.
- RUIZ V., "La persona y su dignidad", *Revista de Filosofía* 76 (1993) 73-82.
- SACCHI M., "Conócete a ti mismo. Del oráculo de Delfos a la ilusión moderna de una metafísica del yo", *Studium* 3 (1992) 531-564.
- SACKS O., "Neurología e anima", *Camillianum* 6 (1992) 322-343.
- SCHUMACHER J., "L'uomo tra peccato e redenzione", *Anales Theologici* 1 (1988) 35-52.



ZIMMERMANN A., "La valeur de la personne comme norme de la société dans pensée médiévale", *Veritas* 150 (1993) 181-190.

## BIBLIA

AGUIRRE R., "Las escrituras sagradas, ¿compatibles con la razón ilustrada?", *Iglesia Viva* 158 (1992) 193-208.

BERGES U., "La lingüística pragmática como método de la exégesis bíblica", *Revista Teológica Limense* 1 (1993) 64-90.

BRANDMULLER W., "L'insegnamento dei concili sulla corretta interpretazione delle Sacre Scritture fino al Concilio Vaticano I", *Annales Theologici* 2 (1988) 207-140.

CASCIARO J., "Parábola, hipérbole y mashal en los Sinópticos: una cuestión hermenéutica", *Scripta Theologica* 1 (1993) 13-32.

GROSBY S., "Sociological implication of the distinction between "Locality" and extended "Territory" with particular reference to the Old Testament", *Social Compass* 2 (1993) 179-198.

HOLLERAN J., "Seeing the light: A narrative reading of John 9.1: background and presuppositions", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 (1993) 5-26.

MOLONEY F., "Beginning the Gospel of Matthew. Reading Mathew 1:1-2:23", *Salesianum* 2 (1992) 341-359.

PARQUETTO V., "La Parola di Dio è viva ed efficace" (Eb 4,12)", *Rivista di Vita Spirituale* 4/5 (1992) 390-412.

PIVETEAU J., "L'ancien Testament a-t-il contribué à la territorialisation de la Suisse?", *Social Compass* 2 (1993) 159-178.

SANTOS B., "O simbolismo no Evangelho de Joao (II)", *Atualização* 242 (1993) 107-132.

TERRA J., "Sobre o estudo da sagrada escritura (Providentissimus Deus, Leao XIII)", *Revista de Cultura Bíblica* 63/64 (1992) 7-34.

TERRA J., "Sobre o estudo da sagrada escritura (Divino Afflante Spiritu, Pio XII)", *Revista de Cultura Bíblica* 63/64 (1992) 35-59.

VILLEGAS B., "La vida económica a la luz de la Biblia", *Persona y Sociedad* 2/3 (1993) 59-72.

## CATEQUESIS

- A.A., "Cuadernillo para renovar la catequesis", *Christus (Esp)* 5 (1993) 5-50.
- ARANDA G., "La Sagrada Escritura en el Catecismo de la Iglesia Católica", *Scripta Theologica* 2 (1993) 473-509.
- BAUMER I., "Le Catéchisme de l'Église Catholique. Première partie: la profession de foi", *Old Testament Abstracts* 3 (1993) 335-355.
- BOROBIO D., "Los sacramentos en el Catecismo de la Iglesia Católica. Comentario general comparado", *Phase* 194 (1993) 103-136.
- CANIZARES A., "Sobre el Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica", *Communio (Esp)* 1 (1993) 7-30.
- CASTELLANO J., "La oración cristiana. Cuarta parte del Catecismo. Una exposición desde la perspectiva litúrgica", *Phase* 194 (1993) 137-152.
- CAVALLOTTO G., "Documenti del Magistero e Catechismo della Chiesa Cattolica per una catechesi Rinnovata", *Catechesi Missionaria* 1 (1993) 4-19.
- CITRINI T., "La formazione del cristiano adulto: apporto della catechesi e della liturgia", *Scuola Cattolica* 6 (1992) 555-574.
- DIUMERGE LL., "Biblia y praxis existencial de un grupo de catequistas", *Sinite* 102 (1993) 63-84.
- FOSSION A., "La catequesis como iniciación a la liturgia", *Teología y Catequesis* 37/38 (1991) 11-24.
- ILLANES J., "El "Catecismo de la Iglesia Católica" en el contexto cultural contemporáneo", *Scripta Theologica* 2 (1993) 429-443.
- JOUNEL P., "La liturgie dans le Catéchisme de l'Église Catholique", *Notitiae* 322 (1993) 265-284.
- LOPEZ J., "El misterio eucarístico: catequesis y celebración", *Pastoral Litúrgica (Esp)* 214 (1993) 35-62.
- MALVIDO E., "La Biblia y la iniciación en el conocimiento de Jesucristo", *Sinite* 102 (1993) 85-106.
- MARTIN J., "La Biblia en la historia de la catequesis", *Sinite* 102 (1993) 107-126.
- MAYMI P., "Un compendio de doctrina, más que una aproximación al hombre actual", *Sinite* 103 (1993) 431-470.
- MERINO M., "Los Santos Padres en el Catecismo de la Iglesia Católica", *Scripta Theologica* 2 (1993) 511-538.
-

- NAVARRO M., "Métodos de lectura bíblica que todo catequista debe conocer", *Sinite* 102 (1993) 35-62.
- PIKAZA X., "La Biblia, libro del catequista", *Sinite* 102 (1993) 9-34.
- PUJOL J., "El Catecismo, elemento fundamental de referencia para la catequesis", *Scripta Theologica* 2 (1993) 445-471.

## CRISTOLOGIA

- ANTONELLI M., "La risurrezione di Gesù nell'itinerario della teologia fondamentale", *Scuola Cattolica* 1/2 (1993) 5-52.
- ARANDA A., "La cuestión teológica de la encarnación del verbo. Relectura de tres posiciones características", *Scripta Theologica* 1 (1993) 49-94.
- ARMENDARIZ L., "Quién es Cristo y cómo accender hoy a El", *Razón y Fe* 1132 (1993) 143-160.
- ARMENDARIZ M., "Respuesta cristológica a la indiferencia y a la nueva religiosidad", *Razón y Fe* 1134 (1993) 383-398.
- AZZI R., "A paixao de Cristo na tradição luso-brasileira", *Revista Eclesiástica Brasileira* 209 (1993) 114-149.
- BALASURIYA T., "Comunidad cristiana obrera en Sri Lanka", *Concilium (Esp)* 246 (1993) 163-176.
- BARTHELEMY D., "La problématique de la messianité de Jésus", *Revue Thomiste* 11 (1993) 263-288.
- BORING M., "Narrative Christology in the Apocalypse", *Catholic Biblical Quarterly* 4 (1992) 702-723.
- BRAMBILLA F., "La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza", *Scuola Cattolica* 1/2 (1993) 53-134.
- CONTRERAS F., "Jesucristo, el testigo fiel", *Vida Religiosa* 5 (1993) 324-334.
- EVANS C., "Life-of-Jesus research and the eclipse of mythology", *Theological Studies* 1 (1993) 3-36.
- GONZALEZ J., "Confrontación de identidades: el campo católico al fin del milenio", *Voces, Revista de Teología Misionera* 2 (1993) 51-74.
- GONZALEZ J., "Cristo, Señor de la Historia en la obra de Romano Guardini", *Mayéutica* 46 (1992) 293-344.

- LEMONON P., "Les traditions paulinienne et johannique", *Vie Spirituelle* 703 (1993) 349-362.
- MANANZAN M., "El misterio pascual desde la perspectiva filipina", *Concilium (Esp)* 246 (1993) 119-130.
- MARTIN F., "Critique historique et enseignement du nouveau tetament sur l'imitation du Christ", *Revue Thomiste* 11 (1993) 234-262.
- MATEO-SECO L., "El misterio de Cristo", *Scripta Theologica* 2 (1993) 579-600.
- MEIS A., "De Jesús a las antropologías", *Teología y Vida* 1/2 (1993) 39-59.
- MOSETTO F., "Cristo ieri e oggi nelle "Homiliae in Lucam" di Origene", *Salesianum* 2 (1992) 283-307.
- PIERIS A., "¿Hay sitio para Cristo en Asia? Panorámica de respuestas", *Concilium (Esp)* 246 (1993) 55-76.
- PUI-LAN K., "Cristo en China. Concepciones no cristianas", *Concilium (Esp)* 246 (1993) 43-54.
- RAMOS J., "El intento de fundamentación cristológica de la eclesiología en el Vaticano I", *Salmanticensis* 3 (1992) 325-348.
- RAYAN S., "Concepciones hindúes de la figura de Cristo en el siglo XIX", *Concilium (Esp)* 246 (1993) 27-42.
- REFOULE F., "Jésus nouveau Moïse, ou Pierre, nouveau Gand Prêtre? (Mt 17, 1-9; Mc 9, 2-10)", *Revue Theologique de Louvain* 2 (1993) 145-162.
- REMY G., "Le christ médiateur dans l'oeuvre de Saint Thomas D'Aquino", *Revue Thomiste* 11 (1993) 183-233.
- RIESTRA J., "La scienza di Cristo nel Concilio Vaticano II", *Anales Theologici* 1 (1988) 99-120.
- WILFRED F., "Imágenes de Jesús en el contexto pastoral asiático. Interpretación de los documentos de la FABC.", *Concilium (Esp)* 246 (1993) 77-90.

## CUARTA CONFERENCIA

- ADRIANO J., "Evangelização e testemunho - de Medellín a Santo Domingo", *Revista de Cultura Teológica* 2 (1993) 57-66.
- BEOZO J., "Perspectivas del ecumenismo a partir de Santo Domingo", *Misiones Extranjeras* 134 (1993) 145-154.

- BORGES G., "A eclesiología de comunhão de Santo Domingo", *Teo Comunicaçao* 100 (1993) 167-180.
- BRAVO C., "La Conferencia de Santo Domingo", *Selecciones de Teología* 126 (1993) 83-90.
- BRAZZINI A., "Santo Domingo y la reconciliación", *Vida y Espiritualidad* 23 (1993) 9-23.
- CADAVIDA A., "Historia del pensamiento eclesial latinoamericano. Visión sintética de Río, Medellín, Puebla, Santo Domingo", *Medellín* 74 (1993) 173-196.
- CALIMAN C., "Conclusoes de Santo Domingo", *Convergência* 262 (1993) 224-249.
- CODINA V., "Nuevos rostros en Santo Domingo", *Páginas* 122 (1993) 49-61.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE GUATEMALA, "Lo que deseábamos de Santo Domingo", *Diakonia* 66 (1993) 61-71.
- DAMMERT J., "Cultura adveniente y las culturas propias - Retos a la evangelización", *Misiones Extranjeras* 134 (1993) 133-144.
- ECHEVERRÍA L., "Postmodernidad y Santo Domingo", *Theologica Xaveriana* 106 (1993) 195-221.
- GARCIA E., "La promoción humana en la conferencia de Santo Domingo", *Medellín* 74 (1993) 241-254.
- GARCIA J., "Los indígenas en Santo Domingo", *Nuevo Mundo (Ven)* 159 (1993) 55-66.
- GONZALEZ C., "El misterio de Cristo en el Documento de Santo Domingo", *Medellín* 74 (1993) 209-240.
- GRINGS D., "A Conferência de Santo Domingo", *Teo Comunicaçao* 99 (1993) 5-32.
- GUIMARAESA., "A família no Documento de Santo Domingo", *Revista Eclesiástica Brasileira* 209 (1993) 40-51.
- LEERS B., "Santo Domingo e a reconciliação", *Convergência* 263 (1993) 286-302.
- LOPEZ P., "Las cristologías del Documento de Santo Domingo", *Voces, Revista de Teología Misionera* 2 (1993) 87-108.
- LORSCHIEDER A., "A IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Santo Domingo", *Revista Eclesiástica Brasileira* 209 (1993) 19-39.

- MARINS J., "Santo Domingo: Perspectivas de futuro", *Misiones Extranjeras* 134 (1993) 101-114.
- MELGUIZO G., "El Post-Santo Domingo", *Medellín* 74 (1993) 153-172.
- MIFSUD T., "Ejes temáticos en el Documento de Santo Domingo", *Medellín* 74 (1993) 197-208.
- MURAD A., "Documento de Santo Domingo. Principios hermeneúticos de lectura", *Testimonio* 137 (1993) 5-18.
- MURAD A., "Maria no documento de Santo Domingo", *Convergência* 265 (1993) 422-438.
- NEIRA G., "La promoción humana: Una dimensión privilegiada de la Nueva Evangelización", *Theologica Xaveriana* 105 (1993) 49-65.
- NEIRA G., "Una dimensión de encarnación: La evangelización inculturada", *Theologica Xaveriana* 105 (1993) 67-85.
- OBISPOS DEL SUR DE MEXICO, "Santo Domingo y la pastoral indígena", *Diakonia* 66 (1993) 72-86.
- OLIVEROS R., "Cristología en el Documento de Santo Domingo", *Reflexiones CIRE7* (1993) 35-55.
- PALEARI J., "Santo Domingo: Uma tensao frutífera", *Convergência* 263 (1993) 275-285.
- RICHARD P., "Las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina después de Santo Domingo", *Misiones Extranjeras* 134 (1993) 115-132.
- RINCON L. y ECHEVERRÍA., "Evangelización año 501: Atención a la posmodernidad en el post-Santo Domingo", *Reflexiones CIRE7* (1993) 57-85.
- ROUX R. DE., "Santo Domingo: Renovación y proyección de la Iglesia", *Theologica Xaveriana* 105 (1993) 7-47.
- SALVATIERRA A., "Santo Domingo bajo el signo de la esperanza", *Diakonia* 66 (1993) 3-42.
- SANCHEZ G., "La presencia de María en el documento de Santo Domingo", *Vida y Espiritualidad* 23 (1993) 31-48.
- SANTORO F., "Santo Domingo: La novedad de un método", *Communio (Esp)* 1 (1993) 31-45.
- SANTOS B. DOS., "A identidade da Igreja latino-americana de Medellín a Santo Domingo", *Revista de Cultura Teológica* 2 (1993) 7-18.

- SUESS P., "O esplendor de Deus em vasos de barro. Cultura crista e Inculturação em Santo Domingo", *Convergência* 263 (1993) 259-274.
- TABORDA F., "Santo Domingo: un primeiro balanço", *Convergência* 264 (1993) 349-364.
- TORRES F., "Memória e evangelização: Perspectiva histórica da elaboração di texto sobre os 500 anos de evangelização no documento de Santo Domingo", *Revista de Cultura Teológica* 2 (1993) 97-106.
- TRUCCO E., "Santo Domingo, religiosidad popular y santuarios", *Medellín* 74 (1993) 255-285.
- VIGIL J., "Para trabajar Santo Domingo pastoralmente", *Diakonia* 66 (1993) 43-60.
- VILLAMAN M., "Espectativas de la Iglesia Latinoamericana frente a la Conferencia de Santo Domingo", *Voces, Revista de Teología Misionera* 2 (1993) 25-50.

## CULTURA - INCULTURACION

- ANTON A., "El cometido de las conferencias episcopales en el proceso de inculturación", *Seminarium* 1 (1992) 160-194.
- BAENA G., "Fundamentos bíblicos de la inculturación del Evangelio", *Theologica Xaveriana* 106 (1993) 125-161.
- PANG P., "L'impresa di Matteo Ricci", *Seminarium* 1 (1992) 47-60.
- POURPARD P., "Culture et inculturation essai de définition", *Seminarium* 1 (1992) 19-34.
- ROONEY M., "Inculturation of the Liturgy: an Example from the Sacrament of Penance-Reconciliation", *Seminarium* 1 (1992) 75-101.
- SARAVIA J., "Misión e cultura slava in Cirillo e Metodio", *Seminarium* 1 (1992) 35-47.
- TERRA J., "Três modalidades de cultura", *Revista de Cultura Bíblica* 63/64 (1992) 72-89.

## DERECHO CANONICO

- BUCCI O., "Lo Studium Romanae Curiae Lateranense e gli Studi giuridici dal 1931 al 1963: il Pontificium Institutum Utriusque Juris", *Apollinaris* 3/4 (1991) 549-647.

- BUCCI O., "La genesi della struttura del diritto della Chiesa latina e del diritto delle Chiese Cristiane Orientali in rapporto allo svolgimento storico del diritto romano e del diritto bizantino", *Apollinaris* 1/2 (1992) 93-135.
- BURKE C., "Reflexiones en tomo al Canon 1095", *Angelicum* 4 (1992) 493-518.
- CENTELES G., "Autorità della legge e libertà della coscienza: la lezione del diritto naturale dalla Seconda Scolastica a Kelsen", *Apollinaris* 3/4 (1992) 701-714.
- CORDERO L., "El proceso matrimonial canónico", *Revista Teológica Limense* 2 (1993) 275-281.
- D'OSTILIO F., "Sospensione o Interruzione? Opportunita di riesaminare i canoni 1518-1519 del Codex Juris Canonici ed i canoni 1119-1209 del Codes Canonum Ecclesiarum Orientalium", *Apollinaris* 1/2 (1992) 217-236.
- GROCHOLEWSKI A., "La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II", *Apollinaris* 3/4 (1991) 521-548.
- JOBLIN J., "La liberté religieuse et l'acte final d'Helsinki", *Apollinaris* 1/2 (1992) 351-374.
- NEDUNGATT G., "Magistero ecclesiastico nei due Codici", *Apollinaris* 1/2 (1992) 313-328.
- SASTRE E., "Sobre los Principia Directiva de la Reformatio del derecho de los Institutos Religiosos", *Commentarium pro religiosis et missionariis* I/III (1992) 83-155.
- STANKIEWICZ A., "Il processo contenzioso orale", *Apollinaris* 3/4 (1992) 563-591.

## DOCTRINA SOCIAL

- ALVAREZ L., "Dimensión sociológica de la Koinonía cristiana en s. Pablo y en Hechos de los Apóstoles", *Studia Moralia* 2 (1993) 247-276.
- ALVES F., "Direito de propiedade e Doutrina social crista", *Teo Comunicaçao* 100 (1993) 261-280.
- BASAURI E., "La doctrina social de la Iglesia: perspectivas de futuro", *Scripta Theologica* 1 (1993) 253-280.
- BERNAL S., "Ética, economía y desarrollo, el pensamiento de los Obispos Latinoamericanos. Introducción", *Persona y Sociedad* 2/3 (1993) 140-155.
- CALVEZ J., "La economía en la Doctrina Social de la Iglesia", *Persona y Sociedad* 2/3 (1993) 101-114.



- CAMPANINI G., "Dottrina sociale della chiesa e pensiero politico cattolico", *La Società* 2 (1993) 281-293.
- CARLOTTI P., "Riflessioni teologico-morali sulla questione ecologica", *La Società* 2 (1993) 313-359.
- COLOM E., "Democrazia: libertà, verità e valori", *La Società* 2 (1993) 243-264.
- FARALOSSO M., "Identità e ruolo della dottrina sociale della chiesa nei documenti del magistero sociale", *Angelicum* 2 (1993) 207-232.
- GANGOITI B., "La dottrina sociale della chiesa nel codice di diritto canonico del 1983", *Angelicum* 2 (1993) 225-278.
- ILLANES J., "Il mercato: etica ed efficienza", *La Società* 2 (1993) 265-280.
- KACZYNSKI E., "La dottrina sociale della chiesa è teologia morale", *Angelicum* 2 (1993) 233-254.
- KONINGS J., "Jesus ou os pobres? (Jo 12,1-8)", *Perspectiva Teológica* 66 (1993) 149-162.
- PANETTA D., "Assicurare una dimensione umana all'agire economico e sociale", *Angelicum* 2 (1993) 279-303.
- PARENT R., "Solidarité, communion, parti-pris", *Studia Moralia* 1 (1993) 103-132.
- PEZZIAMENTI R., "La dottrina sociale della chiesa nel quadro del pensiero sociale e politico moderno", *Angelicum* 2 (1993) 169-206.
- VIDAL M., "La sospechosa cristianización del capitalismo. Juicio ético al capitalismo a partir de la encíclica Centesimus Annus", *Persona y Sociedad* 2/3 (1993) 115-139.

## ECLESIOLOGIA

- A.A., "Sínodo de los Obispos. IX Asamblea General Ordinaria. La vida consagrada y su función en la Iglesia y en el Mundo", *Vida Religiosa* 5/6 (1993) 132-170 Bol.
- DENEKEN M., "Sacramentalité de l'Eglise et théologie romantique", *Revue des Sciences Religieuses* 3 (1993) 41-58.
- MISTO L., "Il popolo di Dio", *Scuola Cattolica* 4 (1992) 402-414.
- SOARES A., "Participação numa Igreja constituída hierarquicamente", *Humanística e Teologia* 1 (1993) 3-27.

- VILLAR J., "Creo en la Santa Iglesia Católica", *Scripta Theologica* 2 (1993) 601-626.
- WILFRED F., "Once again... Church and kingdom", *Vidyajñoti Journal of Theological Reflection* 1 (1993) 6-25.
- WILLEBRANDS J. CARD., "La vocazione all'unita", *Salesianum* 3 (1992) 429-452.

## ESPIRITUALIDAD

- BAQUERO M., "O dicernimento Inaciano", *Itaici* 11 (1993) 33-50.
- BIZOTTO M., "Cristianesimo e sofferenza", *Camillianum* 5 (1992) 57-79.
- DOWNEY M., "Trinitarian spirituality: participation in communion of persons. A review essay", *Eglise et Theologie* 1 (1993) 109-124.
- ESTRADA J., "La renovación de la espiritualidad", *Reflexiones CIRE* 7 (1993) 5-21.
- GIARDINI F., "The Growth Process of Christian Prayerlife", *Angelicum* 3 (1992) 389-422.
- MACCISE C., "El encuentro de la Teología de la liberación con la Mística", *Iglesia Viva* 161 (1992) 509-524.
- MATOS H., "Misericórdia como espiritualidade: Uma perspectiva Latino-Americana", *Atualização* 241 (1993) 25-68.
- SALMONA B., "Valenza filosofica del silenzio in S. Giovanni della Croce", *Teresianum* 2 (1992) 359-480.
- SANTOS M., "Rezar em línguas?", *Teo Comunicação* 99 (1993) 75-90.
- SESE J., "Oración y santidad", *Scripta Theologica* 2 (1993) 719-736.
- ZABALETA J., "Rasgos de espiritualidad del presbítero diocesano en el umbral del siglo XXI", *Surge* 545/546 (1993) 107-137.

## ETICA

- ARTEAGA J., "Ética y economía", *Persona y Sociedad* 2/3 (1993) 92-100.
- CHEMELLO J., "Urgencia da educação para os valores na experiência educativa da América Latina", *Seminarium* 2 (1992) 286-298.

- ESCUDE J., "Una ética per a l'era tecnològica", *Revista Catalana de Teologia* 2 (1991) 327-348.
- GUIBAL F., "Kant y la crítica de la ética", *Revista de Filosofia* 76 (1993) 1-30.
- LEPARGNEUR H., "Questionamento da última onda de anti-utilitarismo radical", *Atualização* 242 (1993) 171-185.
- MACARIO L., "L'educazione ai valori nella famiglia", *Seminarium* 2 (1992) 299-318.
- MONDIN B., "Che cosa sono i valori e come si conoscono", *Seminarium* 2 (1992) 233-248.
- OTTO K., "Ética del discurso como ética de la responsabilidad y el problema de la racionalidad económica", *Persona y Sociedad* 2/3 (1993) 11-38.
- RODRIGUEZ A., "Ética della sessualità e della procreazione: la contraccezione", *Annales Theologici* 2 (1988) 357-368.
- RUIZ G., "La terapia genética: observaciones para una perspectiva ética", *Scripta Theologica* 1 (1993) 237-252.
- SALVAT P., "Ética, derechos de solidaridad y nuevo desarrollo", *Persona y Sociedad* 2/3 (1993) 48-58.
- URENA E., "Ética y sistemas de organización de la actividad económica", *Persona y Sociedad* 2/3 (1993) 163-180.
- VERGARA R., "Jesús y la economía", *Persona y Sociedad* 2/3 (1993) 73-91.

## EVANGELIZACION - NUEVA EVANGELIZACION

- AA.VV., "Diálogo entre Cultura y Evangelio", *Christus (Esp)* 4 (1993) 5-44.
- ABESAMIS C., "El corazón del mensaje (Redescubriendo el meollo del mensaje del Nuevo Testamento)", *Concilium (Esp)* 246 (1993) 91-106.
- ALCALA A., "Evangelización y el tercer Concilio Provincial de México. 1585", *Ephemerides Mexicana* 30 (1992) 385-400.
- BARREIRO A., "As Comunidades Eclesiais de base como modelo inspirador da nova evangelização", *Perspectiva Teológica* 64 (1992) 331-356.
- CARRIER H., "Nova Evangelização e Doutrina Social da Igreja", *Cultura e Fé* 60/61 (1993) 19-35.
- CARRIER H., "Come annunciare oggi il Vangelo sociale?", *La Società* 2 (1993) 295-312.

- D'SA F., "Encarnación cristiana y avatar hindú", *Concilium (Esp)* 246 (1993) 107-118.
- ETSPULER J., "A raiz profunda da Evangelização", *Atualização* 241 (1993) 69-82.
- GONZALEZ A., "La nueva evangelización en América Latina", *Estudios Eclesiásticos* 262-263 (1992) 397-427.
- KAUFMANN L., "To announce and denounce in the redeemptorist preaching of the world", *Studia Moralia* 1 (1993) 87-102.
- MARTINEZ N., "Evangelización y justicia social", *Testimonio* 12 (1992) 28-51.
- PAREDES T., "Evangelio y Cultura", *Iglesias, Pueblos y Culturas* 27 (1992) 105-121.
- RIVERA J., "Virtudes y limitaciones en la evangelización del nuevo mundo", *Ephemerides Mexicana* 30 (1992) 353-383.
- TERRA J., "Evangelização, Cultura, Colonização", *Revista de Cultura Bíblica* 63/64 (1992) 60-71.
- VIDIGAL J., "A evangelização dos índios no Brasil", *Communio (Bra)* 61 (1993) 5-45.

## FILOSOFIA

- BASTIT M., "La science théologique d'Aristotele", *Revue Thomiste* 1 (1993) 26-49.
- BLANDINO G., "El problema crítico del conocimiento", *Revista de Filosofía* 76 (1993) 43-72.
- CAICEDO J., "La filosofía en Chile: principales períodos históricos", *Gregorianum* 102 (1992) 295-318.
- CAPELLE P., "Heidegger entre philosophie et théologie", *Revue des Sciences Religieuses* 3 (1993) 59-78.
- LONDOÑO G., "La 'racionalidad' de la civilización según Herbert Marcuse", *Gregorianum* 102 (1992) 273-294.
- OLLIG H., "Die aktualität der metaphisik. Perspektiven der deutschen gegenwartsphilosophie", *Theologie und Philosophie* 1 (1993) 52-81.
- PINTOS M., "La realidad histórica en I. Ellacuría. Fundamentación material para una filosofía de la historia comprometida", *Estudios Eclesiásticos* 262/263 (1992) 331-360.

SANABRIA J., "¿Hay una filosofía latinoamericana?", *Analogía Filosófica* 1 (1993) 31-64.

## FORMACION SACERDOTAL

BORDA E., "La formazione pastorale dei sacerdoti nel l'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*", *Anales Theologici* 2 (1992) 289-318.

CALVO J., "La competencia personal del sacerdote", *Seminarios* 125/126 (1992) 359-374.

CARDENAS E., "Los seminarios Iberoamericanos en el período Hispano-Portugués", *Seminarium* 3 (1992) 369-403.

COLLETTI D., "Il Seminario Maggiore", *Seminarium* 4 (1992) 561-574.

COSTELLO T., "The use of psychology as an Aid to priestly formation", *Seminarium* 4 (1992) 629-638.

GAMBINO V., "La formazione spirituale del presbitero: configurazione a Cristo e carità pastorale", *Salesianum* 1 (1993) 37-64.

KOZAH M., "*Pastores dabo vobis* Perspectives orientales", *Seminarium* 4 (1992) 518-529.

LAGHI P., "*Pastores dabo vobis*. Presentazione", *Seminarium* 4 (1992) 505-517.

NEGRO D., "Anno propedeutico: vera novità del Concilio Vaticano II", *Seminarium* 4 (1992) 600-621.

PEREZ F., "Tomado de entre los hombres", *Seminarios* 125/126 (1992) 291-307.

POZO C., "Sacerdocio ministerial y radicalismo de los consejos evangélicos", *Seminarium* 4 (1992) 550-560.

RICO J. y LOPEZ C., "El proceso educativo de la formación sacerdotal", *Seminarios* 125/126 (1992) 375-400.

RUBIO L., "La formación del pastor en y a la luz de *Pastores dabo vobis*. Una lectura global y unitaria de la exhortación", *Seminarios* 125/126 (1992) 333-358.

RUBIO L., "La etapa pastoral de los seminaristas", *Seminarios* 127 (1993) 12-32.

RYPAR F., "*Pastores dabo vobis* alla luce del pensiero conciliare sul sacerdozio e la formazione sacerdotale", *Seminarium* 4 (1992) 530-549.

SANCHEZ R., "La formación permanente", *Seminarios* 125/126 (1992) 401-419.

SARAIVA J., "La formazione missionaria dei sacerdoti alla luce della *Pastores dabo vobis*", *Seminarium* 4 (1992) 575-599.

## LITURGIA

A.A., "Le 'Confrence San Sergio' E le liturgie orientali (Con particolare riferimento all'ultimo ventennio)", *Ephemerides Liturgicae* 1 (1993) 5-79.

CESCON B., "Partecipazione e comunicazione: la liturgia e la cultura della notizia", *Rivista Liturgica* 2 (1993) 212-223.

FERNANDEZ P., "La liturgia de la Palabra de Dios", *Teología y Catequesis* 37/38 (1991) 71-90.

GERVAIS P., "La célébration du mystère chrétien. La Catéchisme de l'Église Catholique", *Nouvelle Revue Theologique* 4 (1993) 496-515.

IDIGORAS J., "Las imágenes en la Biblia y en el culto católico", *Revista Teológica Limense* 1 (1993) 5-63.

JONCAS J., "Recommendations Concerning Roman Rite Ordinations Leading to the Reform Mandated in Sacrosanctum Concilium 76", *Ecclesia Orans* 3 (1992) 307-339.

LARRABE J., "Liturgia y Sacramentos en esta época postconciliar", *Estudios Eclesiásticos* 262/263 (1992) 429-448.

LOPEZ P., "La celebración del misterio cristiano", *Scripta Theologica* 2 (1993) 627-662.

LURZ F., "Jeremia in der liturgie der Alten Kirche", *Ecclesia Orans* 2 (1993) 141-172.

MAGGIANI S., "La proposta celebrativa del "Rito dell'Unzione degli inferni", *Rivista Liturgica* 1 (1993) 29-53.

SAUER R., "La liturgia (lugar de aprendizaje de la fe)", *Teología y Catequesis* 37/38 (1991) 25-38.

SODI M., "Giovani e liturgia: un rapporto provocante", *Rivista Liturgica* 3 (1992) 350-380.

SORCI P., "L'olio per l'unzione. Commento alla benedizione dell'olio", *Rivista Liturgica* 1 (1993) 54-84.

VENTURI G., "Partecipazione e comunicazione: le istanze della linguistica", *Rivista Liturgica* 2 (1993) 192-211.

## PASTORAL

- ANGELINI G., "La Chiesa e la famiglia", *Scuola Cattolica* 5 (1992) 422-471.
- CARNEIRO P., "A condição pós-moderna como desafio à Pastoral Popular", *Revista Eclesiástica Brasileira* 209 (1993) 99-113.
- DAVANZO G., "Commento teologico-pastorale", *Camillianum* 6 (1992) 266-284.
- DE LA TORRE G., "Qué es una pastoral de minorías étnicas y en qué razones se apoya", *Iglesias, Pueblos y Culturas* 27 (1992) 5-19.
- GAIGER L., "A ambivalência da pastoral popular face à razão moderna", *Perspectiva Teológica* 66 (1993) 163-180.
- GARCIA J., "La pastoral de las vocaciones sacerdotales a la luz de Pastores dabo vobis", *Seminarios* 125/126 (1992) 319-332.
- GROLA V., "Pellegrinaggio e santuario: Aspetto sociologico-pastorale", *People on the Move* 59 (1992) 89-100.
- HELEWA G., "Un ministero paolino: consolare gli afflitti", *Teresianum* 1 (1993) 3-51.
- JOHNSTONE B., "Solidarity and moral conscience: challenges for our theological and pastoral work", *Studia Moralia* 1 (1993) 65-86.
- LAHIDALGA J., "Siquiatría pastoral de la pareja: "Remedios para el desamor", *Surge* 545/546 (1993) 156-174.
- LEPARGNEUR H., "Eugen Drewemann desafia a pastoral dos enfermos", *Atualização* 243 (1993) 227-252.
- LLANQUE D., "La práctica sacramental del pueblo Aymara", *Iglesias, Pueblos y Culturas* 28 (1993) 5-23.
- MARTINEZ R., "La misión ad gentes": ¿un nuevo paradigma en la relación cultural?", *Surge* 543/544 (1993) 27-44.
- MENNA R. DI, "Problemi della salute nei paesi in via di sviluppo", *Camillianum* 5 (1992) 111-143.
- PETRINI M., "La proclamazione del regno di Dio nel mondo della sofferenza", *Camillianum* 5 (1992) 79-110.
- PETRINI M., "Malattia, sofferenza e morte nel catechismo della chiesa cattolica. Lineamenti di pastorale sanitaria", *Camillianum* 7 (1993) 59-72.
- PINEIRO R., "La Misión, como desarrollo y promoción humana", *Misiones Extranjeras* 133 (1993) 27-40.

- RUSSO G., "Dalla Chiesa sacramento alla famiglia sacramento? Considerazioni liturgico-morali sulla famiglia cristiana", *Ephemerides Liturgicae* 3 (1992) 236-253.
- SAPORI E., "La cura pastorale del malato: interrogativi di Lutero e dibattiti nel Concilio di Trento", *Camillianum* 7 (1993) 85-116.
- VIGIL J., "¿Qué queda de la opción por los pobres?", *Diakonia* 67 (1993) 41-63.

## RELIGION

- BOFF L., "Religión, justicia societaria y reencantamiento de la creación", *Pasos* 45 (1993) 1-10.
- FIZZOTTI E., "Gli inizi della psicologia della religione. Ricognizione storica dei filoni anglo-americano, tedesco, francese e italiano", *Orientamenti Pedagogici* 230 (1992) 311-370.
- FOERSTER R., "La religiosidad Mapuche", *Iglesias, Pueblos y Culturas* 28 (1993) 23-52.
- GARAUDY R., "¿Qué significa hoy ser cristiano? ¿Qué significa ser musulmán?", *Iglesia Viva* 158 (1992) 127-136.
- LAUBIER P. DE., "Sociologie de la religion", *Revue Thomiste* 1 (1993) 66-85.
- MERTES K., "Fundamentalismo e religione", *La Civiltà Cattolica* 3428 (1993) 116-129.
- OCARIZ F., "Sulla libertà religiosa. Continuità del Vaticano II con il magistero precedente", *Anales Theologici* 1 (1989) 71-98.
- REMWART L., "Bien agir... mais comment? La liberté religieuse à Vatican II", *Old Testament Abstracts* 3 (1993) 366-378.
- TRENTI Z., "L'accesso al linguaggio religioso", *Orientamenti Pedagogici* 232 (1992) 787-806.

## TEOLOGIA

- AA.VV., "La Teología del Pueblo. Segunda parte", *Nuevo Mundo. Revista de Teología Latinoamericana* 43/44 (1992) 211-342.
- ARANDA A., "El misterio de Cristo en el misterio de la Iglesia", *Scripta Theologica* 3 (1992) 941-964.



- ARIAS M., "Aspectos y visión global de una teología de la salvación", *Teología y Vida* 1/2 (1993) 91-102.
- AUGE M., "L'introduzione generale alla teologia dei sacramenti oggi", *Notitiae* 324 (1993) 411-424.
- BALDANZA G., "La presentazione della grazia matrimoniale arricchita nella linea cristologico-ecclesiologica", *Ephemerides Liturgicae* 6 (1992) 433-476.
- BELDA M., "Lo statuto epistemologico della teologia spirituelle nei manuali recenti (1978-1989)", *Anales Theologici* 2 (1992) 431-458.
- BLANK R., "Nao tenham medo, nós vamos ressucitar", *Revista de Cultura Teologica* 3 (1993) 45-72.
- BOURGEOIS H., "La place de la confirmation dans l'initiation chrétienne", *Nouvelle Revue Theologique* 4 (1993) 516-542.
- BRIANCESCO E., "Teología de la caridad y oración en San Anselmo: Lectura de la oración XII", *Teología* 60 (1992) 117-154.
- CARRON J., "El segundo mandamiento en el Nuevo Testamento", *Communio (Esp)* 1 (1993) 76-92.
- CIRILLO A., "La teología e il teologo in recenti scritti (III)", *Anales Theologici* 2 (1992) 401-430.
- CONNELL R., "Substance and Transubstantiation", *Angelicum* 1 (1993) 3-37.
- ESTRADA J., "Interpelaciones éticas y sociopolíticas de la Teología de la Liberación", *Estudios Eclesiásticos* 262-263 (1992) 361-396.
- FARIAS J., "El nombre de Dios y la búsqueda de la verdad", *Communio (Esp)* 1 (1993) 63-75.
- GATTI G., "A proposito di opzione fondamentale", *Salesianum* 4 (1992) 635-703.
- GESCHE A., "Dieu est-il capax hominis", *Revue Theologique de Louvain* 1 (1993) 3-37.
- GHIRBERTI G. y BORGONOVO G., "Bibliografia sulla risurrezione di Gesù (1973-1992)", *Scuola Cattolica* 1/2 (1993) 171-287.
- GONZALEZ C., "Reflexionessobre algunos elementos cristológicos y mariológicos en teologías de la liberación", *Tierra Nueva* 86 (1993) 40-62.
- GUARINO T., "Between foundationalism and nihilism: Is phronesis the via media for theology?", *Theological Studies* 1 (1993) 37-54.

- HALLADO D., "Evolución, azar y teología", *Analecta Calacsantiana* 69 (1993) 173-199.
- HERRERA J., "La Teología en la cultura adveniente", *Ephemerides Mexicana* 31 (1993) 73-110.
- HEYER R., "Dieu est né, il est mort. La communication des idiomes et l'énonciation théologique", *Revue des Sciences Religieuses* 2 (1993) 89-104.
- HILL J., "Du signe, inadéquat. Division du sujet et discontinuité du sacrement", *Revue des Sciences Religieuses* 3 (1993) 79-92.
- ILLANES J., "La doctrina social de la Iglesia como Teología moral", *Scripta Theologica* 3 (1992) 839-878.
- IRARRAZABAL D., "Práctica y teología en la inculturación", *Páginas* 122 (1993) 32-48.
- IZQUIERDO C., "Revelación y fe", *Scripta Theologica* 2 (1993) 541-560.
- JIMENEZ A., "La increencia que nos acecha. El espejismo de una nueva religiosidad", *Estudios Eclesiásticos* 262/263 (1992) 257-288.
- KACZYNSKI E., "La formazione morale cristiana", *Angelicum* 3 (1992) 351-369.
- MARITANO M., "Giustino Martire di fronte al problema della metempsicosi", *Salesianum* 2 (1992) 231-281.
- MARTINS J., "Maçonaria", *Communio (Bra)* 62 (1993) 134-185.
- MATEO L., "Teología y espiritualidad", *Scripta Theologica* 1 (1993) 155-174.
- MONDIN B., "La expresión del misterio revelado en el lenguaje humano", *Scripta Theologica* 3 (1992) 813-838.
- MONGILLO D., "La verita rende liberi (Gv. 8,32)", *Angelicum* 3 (1992) 327-350.
- MORALES J., "Dios y sus criaturas", *Scripta Theologica* 2 (1993) 561-578.
- MUGUIRO I., "Ateísmo y paz de conciencia", *Revista Teológica Iltmense* 1 (1993) 120-152.
- MULLER A., "Dieu et l'agir transformateur humain", *Gregorianum* 102 (1992) 255-272.
- NYAMITI C., "Some items on African Cristian theism", *African Christian Studies* 4 (1992) 1-32.
- OSSEWAARDE E., "É pissível uma fé pós-moderna?", *Estudos Teológicos* 1 (1993) 97-116.

- PINTO DE OLIVEIRA C., "La finalité dans la morale thomiste", *Angelicum* 3 (1992) 301-326.
- QUESADA F., "Tres momentos y un epílogo", *Revista Teológica Limense* 2 (1993) 282-316.
- QUIROS A., "Sobre los Mandamientos", *Scripta Theologica* 2 (1993) 681-696.
- REICHBERG G., "La communication de la nature divina en Dieu selon Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste* 1 (1993) 50-65.
- RIESTRA J., "El Espíritu Santo y María en el misterio de la Anunciación", *Scripta Theologica* 1 (1993) 221-236.
- ROCHA A. DA., "Teologia da Aliça como teologia do Antigo Testamento", *Humanistica e Teologia* 1 (1992) 5-20.
- SALES M., "¿Quién puede pronunciar el nombre de Dios?", *Communio (Esp)* 1 (1993) 46-62.
- SCHUMACHER J., "El hombre moderno y su camino hacia el Dios Trino", *Scripta Theologica* 3 (1992) 965-992.
- SEIDL M., "Osservazioni filosofiche a problemi attuali dell'esegesi ermeneutica", *Angelicum* 1 (1993) 67-92.
- SPARROW M., "Natural Knowledge of God and the Principles of "Sacra Doctrina", *Angelicum* 4 (1992) 471-492.
- TABET M., "La distinzione dei peccati secondo la loro gravità nell'insegnamento di Gesù", *Anales Theologici* 1 (1988) 3-35.
- UBBLI S., "La resurrezione dei morti. L'assolutezza del tempo finito", *Scuola Cattolica* 1/2 (1993) 135-170.
- ULLMANN R., "Philosophia ancilla theologiae", *Teo Comunicaçao* 100 (1993) 281-292.
- VENDRAME C., "Col 1, 24 b Completo nella mia Carne quello che manca ai patimenti di Cristo a favore del suo corpo che è la chiesa", *Camillianum* 7 (1993) 29-42.
- VIVIAN T., "«Everything made by God is good»: A letter concerning Sexuality from Saint Athanasius to the Monk Amoun", *Eglise et Theologie* 1 (1993) 75-108.
- WEBER PH., "Innovations religieuses et pensée théologique", *Revue Theologique de Louvain* 2 (1993) 163-194.
- ZILLES U., "Fé e batismo como fundamento da existência crista", *Teo Comunicaçao* 100 (1993) 207-238.

ZILLES U., "Introdução à teologia dos sacramentos", *Teo Comunicação* 99 (1993) 91-116.

## VIDA RELIGIOSA

BARGELLINI E., "La Iglesia y la comunidad monástica, icono de la trinidad", *Cuadernos Monásticos* 104 (1993) 35-57.

CALVERT J., "Novas perspectivas para os religiosos educadores", *Convergência* 262 (1993) 195-216.

CRISTANCHO H., "Vida religiosa: em busca de sua identidade", *Atualização* 243 (1993) 191-208.

DE LA SERNA C., "Iglesia y monacato. Entre memoria y futuro", *Cuadernos Monásticos* 104 (1993) 59-75.

KODELL J., "Desafío profético y solidaridad: el monje, la Iglesia y el mundo", *Cuadernos Monásticos* 104 (1993) 97-106.

LUSINI G., "Cristianesimo ed esperienza monastica in Etiopia: il caso degli eustaziani", *Cristianesimo nella Storia* 1 (1993) 13-31.

STROTMANN N., "La situación de la 'Vida Religiosa': Apuntes para el próximo Sínodo", *Revista Teológica Limense* 2 (1993) 219-241.

THEISEN J., "La Iglesia y el cenobio", *Cuadernos Monásticos* 104 (1993) 7-33.

WOLF N., "Iglesia y monaquismo en el camino del futuro", *Cuadernos Monásticos* 104 (1993) 77-96.

---