

INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL DEL CELAM

**ME
DE
LLIN**

TEOLOGIA Y PASTORAL
PARA AMERICA LATINA

Bogotá, Colombia
Marzo - 1991

© Instituto Teológico Pastoral del CELAM
Transversal 67 No. 173-71 - A.A. 253353
ISBN - 958-625-200-0
Edición No. 65 - 1500 ejemplares
Bogotá, marzo de 1991
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

PRESENTACION

Abrimos el primer número de este año presentando a nuestros lectores seis artículos que por los temas que abordan, la profundidad y las perspectivas que asumen, quieren ser un aporte a nuestra reflexión teológica y pastoral.

Carlos Ignacio González, sacerdote mexicano y profesor de teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, continúa la exposición ya comenzada desde hace 2 años, de la cristología de los primeros siglos. En esta ocasión dedica su estudio a la cristología del Concilio de Nicea con la profundidad y el rigor científico que lo caracteriza. El deseo que tenemos, tanto el autor como nosotros, es llegar a los profesores de nuestros seminarios latinoamericanos con comentarios serios y profundos sobre cuestiones especializadas a las que tal vez, por diversas circunstancias, no se tiene fácil acceso en muchos países de nuestro continente.

Desde el Concilio Vaticano II los signos de los tiempos adquieren oficialmente un estatuto teológico que en otros momentos de la historia de la Iglesia no se les había reconocido. Rino Fisichella, un joven teólogo italiano, también profesor en la Gregoriana, que en compañía de R. Latourelle acaba de editar un diccionario de teología fundamental, obra ya reconocida como imprescindible para los estudiosos de este campo de la teología, incursiona en el tema de los signos de los tiempos con la finura del experto. Señala la identidad de estos signos, brinda elementos para su discernimiento y ofrece pistas para reconocer los nuevos signos que se presentan al hombre contemporáneo, a la vez que lo invita a ser creador de nuevos signos. Es este artículo, una valiosa contribución a nuestra revista y un aporte que enriquece un tema ya común en nuestra reflexión teológica latinoamericana.

Alberto Ramírez Zuluaga, bien conocido en el ámbito latinoamericano y en algunas universidades europeas, se aproxima a un tema que toca el corazón de la nueva evangelización: el papel protagónico que la Iglesia de América Latina, una Iglesia que ha optado preferencialmente por los pobres, tiene en la tarea de la nueva evangelización y por qué no decirlo en la historia de la humanidad. Hacemos hoy en América Latina, una experiencia eclesial que tiene, según el autor, una función providencial para la época de la nueva evangelización.

Segundo Galilea, con un fuerte talante espiritual, nos ofrece una reflexión sobre "Algunas cuestiones difíciles en torno a la nueva evangelización". Para él, se trata fundamentalmente de evitar extremos, radicalismos, polarizaciones, revisionismos y falsos temores para abrirse a nuevas síntesis, audaces y siempre comprometidas, en la nueva evangelización, en la opción por los pobres, en la evangelización de la cultura, tres de las principales cuestiones a las que tiene que hacer frente la IV conferencia.

Bernardo Cansi teniendo como punto de partida el interés que desde el Vaticano II y luego en las grandes encíclicas sociales manifiesta la Iglesia por los aspectos socio-políticos, hace una reflexión sobre una dimensión esencial a la Iglesia: la liturgia, y se preocupa por descubrir la componente socio-política que todo culto y celebración debe poseer si quiere preciarse de ser cristiana.

Por último, Ricardo Antoncich, con la sapiencia de siempre, establece una clave hermenéutica para leer la última instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre "la vocación eclesial del teólogo": "la teología debe ser un servicio muy desinteresado a la comunidad de los creyentes". Con esta clave y queriendo ser fiel al espíritu, pero en referencia a la "letra", nos ofrece Antoncich sus comentarios a esta instrucción. Comentarios que, sin duda, iluminan bastante su lectura.

Cerramos nuestro número con la ya habitual documentación bibliográfica y la referencia a las últimas publicaciones del CELAM.

L.A.C.D.

Bogotá, 15 de marzo de 1991

LA CRISTOLOGIA DEL CONCILIO DE NICEA

Carlos Ignacio González, S.J.*

1. LUCIANO DE ANTIOQUIA (240 - 312)

Luciano, maestro de Arrio¹, nació en Antioquía. En su juventud pudo ser discípulo de Pablo de Samosata, su entonces obispo. Varios Padres nombran sus obras, pero no ha llegado hasta nosotros el texto de ninguna de ellas, por lo que no es posible conocer su doctrina en modo apropiado. Por comentarios se sabe que era un notable exegeta, que siguiendo la costumbre antioqueña tendía a interpretar la Escritura de manera literal, y además a partir de la exégesis hacía la teología². Arrio y sus seguidores de él tomaron el hábito de citar constantemente la Escritura como base de la enseñanza. Luciano merece también aprecio por su revisión de la Biblia de los LXX, de la que preparó una edición fiel al texto hebreo, lengua que conocía perfectamente³.

¿Por qué entonces tan largo tiempo estuvo excomulgado? Se conoce el hecho pero se ignora la razón. He aquí un texto ilustrativo del Patriarca Alejandro a su homónimo de Tesalónica sobre el origen de los errores arrianos:

* Profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Mexicano.

1. Hay quienes niegan que Arrio hubiese sido discípulo (en sentido literal) de Luciano. Lo fue al menos en cuanto seguidor de su teología, como afirma el mismo Arrio en su carta a Eusebio, a quien llama su "colucianista", en TEODORETO, *Hist. Eccl.* I, 4: PG 82, 912.
2. Lo hace notar por ej. E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la "Foi" de Nicée*, París, Lottouzey et Ané, 1972, p. 156, a propósito del "credo de los eusebianos" (cuya doctrina atribúan a Luciano) basado en textos bíblicos. Sin embargo hay dos tendencias de juicio sobre el tipo de exégesis de Luciano: unos afirman que su exégesis literal contrastaría con la origeniana-alejandrina, más alegórica. Otros, como M. SIMONETTI, "Le origini dell'arianesimo", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 7 (1971) pp. 317ss, no están de acuerdo con esta distinción, pues sitúan más bien a Luciano en la línea origeniana (por contraposición al monarquianismo), pero con inclinación a un subordinacionismo radical; nada probarían los documentos sobre su pretendida "exégesis literal". Según el mismo autor, en *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Augustinianum, 1975, p. 20, sólo el antiarriano Eustasio habría comenzado esta interpretación literal, que se habría impuesto en Antioquía a fines del s. IV.
3. Cf. S. JERONIMO, *In Paral.* (Praef): PL 28, 1323-1325.

“No ignoráis que la doctrina que últimamente alzó cabeza contra la piedad eclesial, es la de Ebión y Artemas. No es otra cosa que una imitación de la de Pablo de Samosata, obispo de Antioquía al que juzgaron y removieron de la Iglesia en sínodo y juicio los obispos venidos de todas partes. A éste lo sucedió Luciano, que como el primero, por muchos años estuvo separado de la comunión, durante el tiempo de tres obispos”⁴.

¿Pero cuál era en el fondo la doctrina de Luciano? Sabemos que cuando éste fue hecho prisionero, durante la persecución de Maximino, fue llevado al tribunal. Se le atribuye un *Discurso Apologético* de su fe.⁵ Pero por hermosa que sea esta apología, y aun cuando se supusiese original de Luciano, de nada nos serviría para conocer su relación con la teología de Arrio. “Lo que sobre todo nos interesa es la doctrina particular de Luciano, especialmente su enseñanza sobre la Trinidad y la jerarquía de las personas divinas. Esto, el discurso apologético no nos lo da a conocer”⁶. Habiéndose negado a sacrificar a los ídolos, murió mártir en Nicomedia a principios de 312; por eso fue muy venerado en la zona que luego sería la capital del imperio.

No queda pues otro camino para acercarse a su enseñanza teológica, sino el muy arriesgado, y que sólo podemos seguir con reservas, de observar qué tienen de común sus discípulos, quienes formaron un grupo más o menos unido al que se ha llamado de los “lucianistas” (nombre con que se designa frecuentemente a los arrianos), y que se conservaron fieles a la memoria de su maestro.⁷ De ordinario se señalan como carac-

4. S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ep. ad Alex. Thess.* 9: PG 18, 562. La frase “al que sucedió” no significa que Luciano haya sido obispo de Antioquía; sino que lo siguió en la enseñanza del error. G. BARDY, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, París, Beauchesne, 1936, pp. 47ss, defendiendo a Luciano hipotiza que S. Alejandro hablaría aquí de otro Luciano desconocido. Justamente É. BOULARAND, *Op. cit.*, pp. 167s, ve la debilidad del argumento. Añádase que S. Alejandro está precisamente explicando la fuente de donde Arrio bebió su doctrina, y sabemos que éste era “lucianista”. Ni el Patriarca de Alejandría habría podido inventar una falsa acusación en materia tan grave: vivían muchos obispos “lucianistas”, entre ellos Eusebio, listo a saltar a la lid incluso para defender a su colega Arrio. M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, p. 19 y n. 56 juzga además “tesis inaceptable” el intento de distinguir al Luciano mártir del maestro de Arrio.

5. Cf. el texto en G. BARDY, *Op. cit.*, pp. 134-149. En seguida el autor lo analiza desde las circunstancias, el lenguaje, el uso de la Escritura y el contenido teológico, y concluye en p. 158 que no puede arriesgarse a decidir ni siquiera con probabilidad que el texto sea original de Luciano.

6. G. BARDY, *Op. Cit.*, p. 163.

7. Varios de ellos obispos de Iglesias importantes: Eusebio de Nicomedia, Theognis de Nicea, Menofantes de Efeso, Maris de Calcedonia, Atanasio de Anazarbo, Antonio de Tarso y Leoncio de Antioquía. Añádanse los nombres de Arrio y del filósofo Asterio: cf. TEODORETO, *Hist. Eccl.* I, 4: PG 82, 909.

terísticas comunes el uso de la Escritura y el carácter metódico y racional de hacer teología. En cuanto al contenido básico de su doctrina que comparten los discípulos de Arrio y que es considerado herético, se puede caracterizar como un subordinacionismo de tipo origenista llevado al extremo, expresado en dos afirmaciones constantemente repetidas: "El Hijo es una criatura, y ha tenido un comienzo"⁸.

Varios autores hacen también recurso al "Segundo Símbolo de Antioquía", de los posteriores aliados de Eusebio de Nicomedia⁹, que en el año 341 lo propusieron como el "Símbolo de Luciano". Trataban de salvar lo salvable tras el concilio de Nicea, y eliminarlo en cuanto posible mediante una confesión de fe que estuviese únicamente basada en la Escritura, como les habría enseñado su maestro. Ya el mismo historiador Sozomenos (en el lugar apenas citado) no les cree.¹⁰ Dice literalmente que eliminaban de la profesión de la fe de Nicea los vocablos "comprometedores" (como "consustancia"), acusándola de no ser fiel a los términos de la Escritura. En el fondo querían, de manera velada, no "comprometerse" ellos mismos con la coeternidad del Hijo, ni con su igualdad con el ser del Padre. Y así, mientras fingían fidelidad a la Escritura, en realidad interpretaban sus expresiones incluídas en este credo a la manera arriana. Pero añade el historiador que, "en lo demás está de acuerdo con la fe de Nicea, a menos que haya en las palabras algún sentido simulado que me pase desapercibido". Sin embargo, aun cuando este credo en espíritu corresponda a la doctrina común de los lucianistas, no consta que su autor sea Luciano.

-
8. E. BOULARAND, *Op. Cit.* p. 164. Coincide con el sustrato que queda del largo estudio que G. BARDY, *Op. Cit.*, pp. 185-360, dedica a los lucianistas. O como lo expresa CH. J. HEFELE, *Histoire des Conciles I*, París, Letouzey et Ané, 1907, p. 348: "Negar la igualdad del Padre y del Hijo en relación con la eternidad, parece haber sido uno de los puntos fundamentales de la doctrina de Luciano". En cambio no parece justa la atribución a éste, de una doctrina que posteriormente popularizaron los semiarrianos ("lucianistas"), que describe S. EPIFANIO, *Anchoretus* 33: PG 43, 77: "Luciano y todos los lucianistas niegan que el Hijo de Dios haya asumido un alma humana; sino sólo se revistió de carne, para poder atribuir al Dios Logos las afecciones humanas, como la sed, el hambre, la fatiga... y cuanto se encuentra en la carne asumida".
9. Se conserva en S. ATANASIO, *De Synodis* 23, en la edición crítica de H-G. OPITZ, *Athanasius Werke III/2*, Berlín y Leipzig, De Gruyter, 1934 (citado en adelante OPITZ), pp. 249s; PG 26, 721.724; SOCRATES, *Hist. Eccl.* II, 10: PG 67, 201; versión latina en S. HILARIO, *De Synodis* 29-30: PL 10, 502-504.
10. SOZOMENOS, *Hist. Eccl.* III, 5: PG 67, 1044, siendo de ordinario un historiador cuidadoso, afirma que algunos, queriendo defender aún la doctrina de Arrio, sacaron a la luz un credo: "Afirmaban haber encontrado esta fe escrita por la mano de Luciano, aquél que sufrió el martirio en Nicomedia, hombre por otros capítulos eximio y altamente conocedor de la Sagrada Escritura. Pero si han dicho la verdad o no, o si quisieran apoyar este escrito de ellos en la autoridad del mártir, no pudo decirlo".

2. ARRIO (255/260 - 366)¹¹

Probablemente nacido en Libia a mitad del s. III, según el testimonio de Epifanio. Se le tiene por discípulo de Luciano de Antioquía. Establecido en Alejandría, el obispo Pedro (quien murió decapitado en 311¹² bajo Maximino) lo ordenó diácono, pero luego lo excomulgó junto con el obispo Melecio¹³ y sus otros seguidores. A la muerte del obispo Pedro, lo sucedió por pocos meses Aquilas, a quien Arrio mostró arrepentimiento y pidió la reconciliación.¹⁴ El nuevo obispo no sólo le concedió la comunión y la ordenación sacerdotal, sino también le confió la enseñanza de la Escritura. Alejandro, sucesor de Aquilas, le encomendó la parroquia del puerto llamada Baucalis.

Muy pronto el viejo presbítero comenzó a provocar divisiones en el clero alejandrino, al atraer en torno a sí, y en grupo separado de la enseñanza del obispo, a un buen número de sacerdotes y de vírgenes consagradas.¹⁵ Alejandro mantuvo una posición moderada, sólo llamándole la atención. Entre 318-320¹⁶ explotó el desacuerdo teológico entre Arrio y su obispo. No coinciden los autores acerca de todas las causas que lo habrían provocado. Arrio fue acusado ante el Patriarca porque predicaba en público que "el Hijo de Dios había sido creado de la nada, y que había habido un tiempo en que no existía, y que en su voluntad tenía la capacidad de vicios y virtudes, y que era una criatura hecha"¹⁷. El prelado quiso resolver el problema convocando el presbite-

11. Fuentes: EUSEBIO, *De Vita Const.* II, 61 - III, 6; PG 20, 1035-1059; S. ATANASIO, *De Synodis* 17-20; PG 26, 711-717; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion) LXIX, 1-10*; PG 42, 201-217; SOCRATES, *Hist. Eccl.* I, 12; PG 67, 109-113; SOZOMENOS, *Hist. Eccl.* I, 15; PG 67, 904-908; TEODORETO, *Hist. Eccl.* I, 1-5; PG 82, 884-916. Edición crítica de los fragmentos de Arrio en OPITZ.

12. Cf. S. PEDRO ALEJANDRINO, *Acta sincera*: PG 18, 463.

13. Espíritu ambicioso e inquieto, pretendiendo dominar sobre la sede de Alejandría, provocó un cisma: Cf. S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion) LXVIII (Meletii Aegyptii Schisma)*: PG 42, 184-201. Arrio lo seguía y apoyaba.

14. Cf. SOZOMENOS, *Hist. Eccl.* I, 15; PG 67, 905.

15. S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion) LXIX, 3*: PG 42, 208, habla de 700 vírgenes consagradas, 7 presbíteros, 12 diáconos y algunos obispos.

16. Ha habido muchas hipótesis sobre las fechas en que se inició la disputa arriana. En un artículo en que estudia muchas circunstancias históricas que se combinan en torno a este hecho, W. TELFER, "When did the Arian Controversy begin?", *Journal of Theological Studies* 47 (1946) 129-142, la sitúa en 323. Es posible, pero suele considerarse demasiado tardía para permitir todos los eventos anteniceos. De este asunto sólo se puede hablar de modo aproximado.

17. SOZOMENOS, *Hist. Eccl.* I, 15; PG 67, 905.

rio a una reunión; pero nada se logró, porque "Arrio se mantuvo con firmeza en lo que había dicho; mientras los otros decían que el Hijo es consubstancial y coeterno con el Padre". Esta doctrina coincidía con la que predicaba el obispo y que Arrio acusaba de sabeliana: el único modo posible de distinguir al Padre del Hijo sería en su opinión según la relación Creador - creatura. El problema era que la doctrina arriana (que parecía la más coherente para la ciencia del "tiempo moderno", leáse de inicios del s. IV) atrajo a muchos partidarios entre los obispos, presbíteros y laicos. Por eso Alejandro se vió forzado a retirar a Arrio de sus encargos, y como viese que el grupo arriano era muy activo en difundir por todas partes su doctrina, envió una carta a Alejandro de Tesalónica (luego de Bizancio-Constantinopla) con la intención (dados los plurales) de que le diese a conocer a los obispos de la zona¹⁸ Tal vez sin el importantísimo apoyo del obispo Eusebio de Nicomedia,¹⁹ el problema arriano se habría podido resolver a nivel local. Pero se complicó, ya que Arrio escribió a su colega para pedirle protección contra el propio obispo,²⁰ y Eusebio a su vez dirigió en este sentido cartas a otros obispos²¹.

Al ver que Arrio no aceptaba la corrección, Alejandro se vio obligado a convocar un sínodo en el que más de 100 obispos tomaron parte. Este condenó la doctrina arriana y excomulgó al heresiarca y a muchos de sus seguidores²². Arrio y otros de sus fieles siguieron en Alejandría

-
18. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ep. Ad Alexandrum Thess.* OPITZ III/1, pp. 19-29; PG 18, 547-572; TEODORETO, *Hist. Eccl.* I, 3(4); PG 82, 888-909.
19. Había pasado de Berito a Nicomedia, que en ese momento era la sede imperial del oriente. Y como era pariente de la familia imperial, tenía mucha entrada en la corte, sobre todo con la emperatriz Constanza, hermana de Constantino. Por eso de hecho Eusebio ejerció cierta autoridad y liderazgo entre muchos obispos de la zona, y tuvo tanto que ver en el concilio de Nicea como cabeza del grupo "eusebiano", simpatizante de Arrio. Por la misma razón, habiendo sido depuesto de su sede poco después del concilio, no sólo volvió a ella sino fue nombrado obispo de Constantinopla. Siendo colega de Arrio, de hecho le sirvió el problema arriano para, apoyándolo, competir con la autoridad del obispo de Alejandría. Esto explica por qué Constanza fue tan favorable a los arrianos, aun sin saber teología; sino como cristiana de buena voluntad fiel a su obispo y pariente. Además Eusebio era discípulo del venerado mártir San Luciano, de quien era devota la emperatriz Santa Elena.
20. La carta se encuentra en S. EPIFANIO, *Panarion* LXIX, 6; PG 42, 209-012. En ella Arrio se presenta como víctima: "perseguido injustamente del Papa Alejandro por la verdad que todo vence y que tú mismo sostienes". Con claras exageraciones: "También fueron excomulgados Eusebio, tu hermano de Cesarea, Teóoto, Paulino, Atanasio, Gregorio y Aecio y todos los hermanos del Oriente que dicen que Dios existe sin principio antes que el Hijo": OPITZ, pp. 1-2.
21. De estas cartas TEODORETO, *Hist. Eccl.* I, 5; PG 82, 914, conserva la que escribió Eusebio a Paulino de Tiro: OPTIZ, pp. 15-17.
22. San Alejandro dio noticia de ello a las Iglesias del oriente, en carta que llamaremos *Ep ad Episcopos et Clerum*: OPITZ III/1, pp 6-11; PG 18. 572-581; SOCRATES, *Hist. Eccl.* I, 6; PG 67, 44-52.

jugando el papel de perseguidos por la autoridad eclesiástica, con lo que ganaron apoyo popular por simpatía. Así dividieron profundamente la comunidad entre quienes seguían al obispo y los del partido de Arrio-Eusebio, al que se unieron simpatizantes de Melecio de Licópolis, ya excomulgados por San Pedro de Alejandría (cf. nota 13). Tal división provocaba la burla de los no cristianos.²³

Fue necesario, después de un tiempo, expulsar de la ciudad a Arrio y a muchos adictos para restablecer la paz. El hereje se refugió en Nicomedia, donde compuso una serie de poemas adaptados a la música de canciones conocidas con los que enseñaba su doctrina a la gente del pueblo. Llamó a su colección *Thalía* (el Banquete).²⁴ Y además envió al obispo Alejandro una carta-profesión de la fe, firmada por muchos de sus adeptos.²⁵ Según Sozomenos Eusebio reunió un sínodo en Bitinia que aprobó la doctrina de Arrio. Luego, a petición de éste, otros obispos reunidos en Cesarea de Palestina devolvieron a los arrianos las facultades ministeriales. Sólo les pidieron que se reconciliaran con su obispo Alejandro. Así volvieron triunfantes a Alejandría, donde se armó un revuelo.²⁶

Como la polvadera que se alzó en todo el oriente fue muy densa, Constantino envió al obispo Osio de Córdoba, su consejero, con una carta para Alejandro y Arrio, en que los invitaba a hacer la paz.²⁷ Ni las partes cedieron ni los ánimos se calmaron. Luego Osio trató de resolver el caso mediante un sínodo en Cesarea (324/5). Finalmente el Emperador, por consejo de Alejandro y de Osio convocó el primer concilio ecu-

23. Cf. SOCRATES, *Hist. Eccl.* I, 6: PG 67, 52.

24. "Casi seguramente en Nicomedia compuso Arrio el pequeño tratado que llamó *Thalia*, literalmente "floración" o "guirnalda de flores", y por el uso de éstas, "fiestas" o "banquetes festivos". Se trataba de un género literario usado para las composiciones ligeras que se recitaban o cantaban en fiestas y banquetes": D. SPADA, *Le formule trinitarie, da Nicea a Constantinoboli*, Roma, PUU, 1988, p. 77.

25. ARRIO, *Ep. ad Alexandrum*: OPITZ III/1, pp. 12-13 y III/2, pp. 243-244; S. ATANASIO, *De Synodis* 16: PG 26, 708-712; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXIX, 7-8: PG 42, 213-216.

26. Cf. SOZOMENOS, *Hist. Eccl.* I, 15: PG 67, 908.

27. Léase en SOCRATES, *Hist. Eccl.* I, 7: PG 67, 56-60); OPITZ III/1, pp. 32-35. Idem en EUSEBIO, *Vita Const.* II, 64-72: PG 20, 1037-1038, probablemente reelaborada por este último según que favoreciese la propia doctrina.

ménico de celebrarse en Nicea. Para entender la cristología de éste, estudiamos primero algunos aspectos de la arriana.²⁸

a. La unicidad de Dios

Arrio se manifiesta entusiasta de la Biblia, tal vez por la confianza que le mostró su obispo Aquilas al encomendarle la enseñanza de la misma. En todos los fragmentos suyos que nos quedan, recurre a la Escritura para probar sus asertos.²⁹ El problema está en su criterio para interpretar los textos bíblicos. Sobre este punto hay una cantidad de opiniones y de discusiones sin fin. Se debe a dos motivos: primero, a la pequeña cantidad de fragmentos originales de Arrio que nos han quedado, y todos ellos nos han llegado a través de las obras apologéticas, luego ya seleccionados en modo negativo.³⁰ Y en segundo lugar, a la carencia de material sobre las escuelas filosóficas de Alejandría en su época (lo que da lugar a muchas especulaciones acerca de los influjos que Arrio recibió del pensamiento extra-cristiano).³¹

28. Se conservan de Arrio: a) *Thalia* (fragmentos) en S. ATANASIO, *Contra Ar. I*, 5-6 y 37; II, 24; PG 26, 21-24, 88-89 y 200; *De Synodis* 15: PG 26, 705-708; *De Decretis Nicaenae Synodi* 8: PG 25, 437; *Ep. ad Afors Eplsc.* 12: PG 25, 564-565; P.S. ATANASIO, *Contra Ar. IV*, 11: PG 26, 481; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXII, 2: PG 42, 384-385; b) *Ep. ad Eusebium* (Nicomediae) en S. EPIFANIO, *Ibid* 6, col. 209-212; TEODORETO, *Hist. eccl.* I, 4: PG 82, 909-912. c) *Ep. ad Alexandrum* (Alexandriae) en S. EPIFANIO, *Ibid* 7, col. 213; S. ATANASIO, *De Synodis* 16: PG 26, 708-712. d) *Ep. ad Constantinum* en SOCRATES *Hist. Eccl.* I, 26: PG 67, 149-152; SOZOMENOS, *Hist. Eccl.* II, 27: PG 67, 1012-1013. Varias de estas obras están en la ed. crítica de OPITZ.

29. "La herejía alega las afirmaciones de la Escritura sobre la unicidad de Dios, su eternidad, su inmutabilidad, su indivisibilidad y su incomprendibilidad. Pero, según la lógica del sistema de Arrio, éstas se presentan como atributos reservados a la Mónada, en oposición a las propiedades contrarias que atribuye al Hijo, para demostrar que éste no podía ser el único Dios verdadero". E. BOULARAND, *Op. cit.*, p. 87.

30. Sobre las dificultades para interpretar la doctrina de Arrio, cf. CH. KANNENGIESSER, "Arius and the Arians", *Theological Studies* 44 (1983) 456-475. Consciente de ellas, expongo lo que, desde las limitadas fuentes que nos quedan, se conoce como la doctrina arriana original. Es el aspecto que nos interesa para mostrar el desarrollo de la cristología. Se aclararán mejor algunos aspectos en un artículo sucesivo. Sobre el límite más importante, dice este autor en p. 469: "Siendo las fuentes fragmentarias y manipuladas por los escritores conocidos o desconocidos que las han transmitido, la imagen doctrinal de Arrio que proyectan es también necesariamente fragmentaria, y con frecuencia prejuiciada con manipulaciones incontrolables. En este punto estamos ante uno de los límites menos superables para un conocimiento sobre Arrio y el arrianismo fundado con bases científicas".

31. Algunos autores hacen de Arrio un ecléctico. Cf. por ej. R. LORENZ, *Arius Judaizans?*, *Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht*, 1980, donde estudia en fragmentos o expresiones de Arrio los influjos platónicos, origenistas, dionisianos, clementinos, filonianos, e incluso de las sectas gnósticas, de la herejía adopcionista sobre todo de Pablo de Samosata y del judaísmo (pp. 62-179). Construcción interesante e hipotéticamente posible; pero no sé si pueda sostener con certeza, basada en documentos tan limitados.

Me parece claro, sin embargo, que el heresiarca interpreta el Nuevo Testamento según una idea de monoteísmo cercana a la del Antiguo³² que excluye absolutamente la posibilidad de una real teología Trinitaria.³³ En el fondo Arrio es estrictamente monarquiano, aunque en forma diversa de Sabelio. Dios es, para Arrio, un ser no sólo único, sino absolutamente solitario. Lo llama la *Mónada*, pero para indicar con esta palabra “el Uno, la Mónada cerrada en sí misma de la que nada puede brotar”.³⁴

“La fe de nuestros antepasados y que hemos aprendido de ti, oh Beato Papa, es ésta: conocemos un solo Dios, el único no engendrado (*agénneton*), único eterno, único sin principio, único verdadero, único inmortal, único sabio, único bueno, único poderoso, juez de todos, gobernador, administrador, inmutable, invariable, justo y bueno, Dios de la ley, de los profetas y del Nuevo Testamento, que engendró (*gennésanta*) a su hijo unigénito antes de todos los tiempos infinitos, por el cual hizo los siglos y todas las cosas; lo ha generado no en apariencia sino en verdad; lo hizo existir por propia voluntad, inmutable e invariable, criatura (*ktísma*) perfecta de Dios, pero no como las demás criaturas; engendrado (*génnuma*), pero no como los demás engendrados (*gegennéménon*)”³⁵.

Varios puntos habría que notar en esta importante carta, en la cual Arrio (con los cofirmatorios) profesa su fe ante su obispo buscando la readmisión en la Iglesia: a) la casi obsesiva repetición del término “el

32. Pero hay quienes opinan diversamente, como T. E. POLARD, “The Origins of Arianism” *Journal of Theological Studies* 9 (1958) p. 104: “No puede haber duda de que el motivo que impulsaba el arrianismo era el deseo de preservar un estricto monoteísmo; aunque esto no quiere decir que su monoteísmo sea ‘bíblico’. El Dios que los arrianos declaran ser ‘Uno’, no es el Dios Viviente de la Biblia, sino más bien el Absoluto de las escuelas filosóficas. El arrianismo, tal como lo conocemos por los fragmentos preservados y por los escritos de sus opositores, no tiene la concepción de un Dios que actúa en la historia de la creación, elección, autorrevelación, redención y santificación; su Dios es absolutamente trascendental, desconocido e inconocible, infinito e inmutable; sin principio y origen, Uno que no puede tocar la vida del mundo de ningún modo excepto a través de un intermediario creado”.
33. Ya San Hilario refutó este punto de la herejía arriana, al analizar los textos del A. T. que Arrio supone en su carta a Alejandro: cf. su *De Trinitate* IV, 15: PL 10, 108 (CChL 62, pp. 116-117), donde descubre la insuficiencia con que Arrio lee dichos textos. Cf. S. HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad* (ed. L. Ladaria), Madrid, BAC, 1986, pp. 156s.
34. E. BOULARAND, *Op. cit.*, p. 69.
35. ARRIO, *Ep. ad Alexandrum* 2: OPITZ III/1, p. 12; S. ATANASIO, *De Synodis* 16: PG 26, 709; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXIX, 7: PG 42, 213.

único" (*mónom*) con el cual subraya la imposibilidad de toda comunicación del ser Dios o de sus atributos esenciales. b) La confusión que Arrio hace entre *ser engendrado* y *ser creado*; así también el ser *sin principio* (*ánarchon*, término ontológico que apunta al *tipo de ser*) y *el existir de manera* intemporal. De modo que en la práctica ser engendrado o proceder del Padre (o tener al Padre como principio) significaría haber comenzado a existir (no habiendo antes existido).

Y es que Arrio confunde la generación con la producción de un ser a partir de la propia substancia corporal³⁶ De ahí que no sea posible atribuir a Dios la propiedad de engendrar, porque ésta (así concebida) destruiría a Dios mismo. La única producción que Dios puede hacer sería pues por creación. Y así el que el Hijo fuese el *primogénito* debería significar "el primer creado", y por tanto *con un principio* (no *ánarchon*, luego no formaría parte de la *monarquía*). Y así el Hijo (como veremos adelante) se llama Hijo no por su ser mismo, sino por denominación; y el Padre lo es por relación al Hijo (creado antes de las demás criaturas).³⁷ De ahí que, mientras Arrio confesaba que Dios era eterno en cuanto Dios, no aceptaba que lo fuese en cuanto Padre:

"El Padre no siempre fue Padre: sino hubo un tiempo en que Dios era solo y aún no era Padre; pero luego devino (*epigégone*) Padre. Dios era solo, aún no existían el Logos y la Sabiduría"³⁸

"Dios no fue Padre desde siempre, ni el Hijo lo fue siempre. Sino, siendo todas las cosas hechas de la nada, también el Hijo existe como hecho de la nada; y siendo todas las cosas hechas y criaturas, también el Hijo es hecho y criatura".³⁹

36. Se advierte por ejemplo en la misma carta a Alejandro, cuando Arrio rechaza que el Hijo sea engendrado por el Padre, porque afirmarlo (como lo hacía el obispo y quienes seguían su doctrina) a los ojos de Arrio sería caer en la herejía de Valentino, el cual "enseñó" que era engendrado (*génema*) del Padre como una emanación (*probolé*)".

37. R.C. GREGG y D.E. GROH han escrito mucho sobre una interesante hipótesis: el núcleo del arrianismo sería su doctrina soteriológica. Aun con posibles excesos de polarización, es verdad que el arrianismo antes aún se ser una herejía trinitaria, lo es cristológica, (ya que sólo conocemos al Padre por el Hijo en la carne). Además es un hecho que la salvación del hombre está en el centro de toda la economía, según la doctrina de los Padres: "Paternidad y filiación no son en el vocabulario arriano palabras absolutas o esenciales. Pertenecen a la prioridad de importancia, secuencia del tiempo y cualidad de la relación. La comprensión arriana de los términos Hijo y Padre deriva de nociones de filiación más empíricas que teóricas. El resultado es una lectura literal de aquellos pasajes de la Escritura que (para los arrianos) hablaban de la generación de uno dependiente de Dios. Así, en la exégesis arriana, *Hijo* connota una *relación adoptiva* con el Padre, más que una biológica": en "The Centrality of Soteriology in early Arianism", E. LIVINGSTONE (ed) *Studia Patristica* XV (TU 128), Berlín, Akademie Verlag, 1984, p. 307.

38. S. ATANASIO, *Contra Ar.* I, 5: PG 26, 21.

39. S. ATANASIO, *Ep. ad Afros Episc.* 12: PG 25, 564.

Ya San Hilario descubre aquí las “razones escondidas” por las cuales Arrio ataca en su carta a Alejandro el término “consustancial” con el Padre, para aplicarlo al Hijo.⁴⁰ En efecto, Arrio atribuye dicho término a “Maniqueo”, el cual afirmaría que el Hijo es “una parte de la misma substancia del Padre (*méros homooúision tou Patrós*)⁴¹. Y así usarlo le parecía herético, pues supondría un Dios divisible y por tanto de naturaleza corpórea.

Arrio se basa pues en su propia interpretación de la Escritura, y trata de hacer estrictamente una teología. Si luego estuvo influido de convicciones filosóficas que determinasen inconscientemente su hermenéutica, y cuáles sean éstas, es materia de disputa.⁴² Así, nos dice Barnard,⁴³ el hecho por ejemplo de que usase la palabra *Mónada* no lo hace por fuerza un filósofo, porque ya la habían usado en sentido teológico Filón, Atenágoras, Clemente y Orígenes, de tradición alejandrina.⁴⁴ Por eso concluye este autor: “Hay una correspondencia con

40. Cf. S. HILARIO, *De Trinitate*, VI, 9-17: PL 10, 162-170; en ed. de L. Ladaria, BAC, pp. 242-255.
41. ARRIO, *Ep. ad Alexandrum* 3: OPITZ III/1, p. 12: S. ATANASIO, *De Synodis* 16: PG 26, 709. La misma idea repite ARRIO, *Ep. ad Eusebium* 4: OPITZ III/1, p. 2-3; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXIX, 6: PG 42, 212: “Decimos y profesamos... que el Hijo no es ingénito ni una parte del ingénito (*oudé méros agennétou*)”.
42. Cf. por ej. R. D. WILLIAMS, “The Logic of Arianism”, *Journal of Theological Studies* 34 (1983) 56-81, donde el autor busca los rastros de distintas filosofías (de especial interés su opinión de que el concepto arriano de las “propiedades” o *ídioi del Padre y del Logos sería de origen porfiriano*) lo que haría de Arrio un teólogo sistemático.
43. Cf. L. W. BARNARD, “What was Arius’ Philosophy? *Theologische Zeitschrift* 28 (1972) pp. 111s.
44. Y en otro lugar cita como un ejemplo el siguiente texto de Atenágoras tomado de *Legatio* 10: “He probado suficientemente que no somos ateos; sino sostenemos que Dios es uno, no hecho, eterno, invisible, incapaz de sufrir, no comprendido ni circunscrito (*agéneton kai aidíon kai ákratón kai apathé kai akatálepton*), sólo captable con la mente y la razón”, y en seguida otro de *Legatio* 6, en el cual llama a Dios la *Mónada*: L. W. BARNARD, “The antecedents of Arius”, *Virgilliae Christianae* 24 (1970) p. 174. Y tras estudiar las diversas influencias, las resume en p. 185: habría tomado de Atenágoras la idea de Dios como una *Mónada* con sus atributos incommunicables, el subordinacionismo de Orígenes, de Dionisio la distinción radical entre Dios y el Hijo como entre creador y criatura, etc. Y en p. 187 concluye que en el fondo “el arrianismo era ante todo un dualismo filosófico. Y al inicio del s. IV cualquier intento por construir un sistema teológico que permitiese un lugar al Hijo manteniendo intacta al mismo tiempo tal posición filosófica, tenía que desembocar en algo semejante al arrianismo”, aunque fuese con un “colorido bíblico”.

el platonismo y con el uso platónico de los términos, pero yo sostendría que no hay una influencia directa. El platonismo se encuentra en Arrio mediado por la tradición cristiana". Y pone como signo el hecho de que Arrio enseña explícitamente la creación *ex nihilo* en sentido bíblico; en cambio en el estricto platonismo la creación puede ser a lo más una parábola. Ni constaría (según este mismo autor) que en tiempo de Arrio fuese ya común usar la lógica aristotélica, como lo sería más tarde, incluso en arrianos de la última hora.

b. El Hijo es criatura

Ya que el Hijo no puede existir sin principio y desde siempre, no cabe otra opción que el afirmarlo una criatura, *la primera*, ya que según la Biblia es el *primogénito* de la creación. También en este punto el heresiarca parte de su interpretación de las Escrituras, especialmente de *Rm 8, 29*, *Col 1, 15* y *Prov 8, 22*. Arrio está convencido, en su carta a Alejandro, de no hacer otra cosa sino transmitir la doctrina recibida de sus antecesores, y del mismo obispo.

Es verdad que, como hemos ya estudiado en otra ocasión, Dionisio de Alejandría dio pie a la interpretación arriana con sus imprecisiones acerca de quién es el Hijo; pues atacando a los sabelianos distinguió al Padre y al Hijo de manera extrema, como "el viñador y la viña". Haciéndolo así acababa con el modalismo, pero también abría la puerta al unitarianismo.⁴⁵

"No siempre existió el Hijo; pues siendo hechas todas las cosas de la nada y siendo todas las cosas hechas y creadas, también el mismo Logos de Dios fue hecho de la nada (*ex ouk ónton gégone*), y hubo un tiempo cuando no existía; ni existía antes de haber sido hecho, sino que él mismo tuvo principio por creación"⁴⁶

45. Por eso dice justamente R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1988, p. 76: "Es imposible no ver algunas influencias de su obra en la teología de Arrio. Los arrianos tardíos y Basilio tenían razón. El peligroso pasaje citado de su *Carta a Eufranor y Amonio* es demasiado parecido a la doctrina de Arrio para considerarlo sin importancia. Un Hijo creado y (al menos en los arrianos después de Arrio) un Espíritu Santo no-divino (por no mencionar las reservas respecto al uso del *homoiótos*), son las marcas del arrianismo. Si, como parece probable, Arrio construyó un patrón teológico ecléctico para lograr el fin tan peculiar que tenía en mente, Dionisio de Alejandría ciertamente contribuyó a dicho patrón".

46. S. ATANASIO, *Contra Ar. I*, 5: PG 26, 21.

“Así como todas las cosas antes no existían sino comenzaron a existir, también hubo un tiempo en que el mismo Logos de Dios no existía antes de ser engendrado (*gennethénai*), sino que en su ser tuvo un principio. Porque fue hecho (*gégonen*) cuando Dios decidió crearlo; porque él mismo es una de las cosas hechas”.⁴⁷

Naturalmente las expresiones más burdas e indefinibles fueron objeto de un ataque inmediato, como por ejemplo hablar de un tiempo en la creación del Hijo, antes de que existiese el resto de la creación. De hecho en la tradición alejandrina se afirmaba la existencia del Hijo engendrado por el Padre desde siempre (no la enseñaba Alejandro como novedad, era doctrina origeniana); pero a Arrio, como hemos dicho, le sabía a herejía emanacionista si la generación se afirmaba en sentido real, y a modalista si la atribución se hacía en sentido metafórico. Por ello Arrio rechazaba que el Hijo fuese *homoúsios* diciendo que el vocablo no era bíblico: no sólo en el sentido de que tal palabra no se encontrase en la Escritura; sino sobre todo porque, dado el significado material que le daban los maniqueos, tal uso destruiría la misma idea bíblica de Dios.⁴⁸ Sin embargo era obvio que atribuir términos de tiempo a la generación del Hijo, como Arrio lo hacía, era un error absurdo. Aquí ve Hanson un influjo del platonismo: ¿Cómo concebir un tiempo antes del movimiento del mundo?⁴⁹ En todo caso, se trataba de una expresión absurda. Por ello Arrio la evitó tanto en su carta a Eusebio como en la que escribió después a Alejandro para justificar su fe. ¿Había modificado su idea fundamental? No parece: sólo la había simulado.⁵⁰

47. S. ATANASIO, *Ep. ad Afros Episc.* 12: PG 25, 564.

48. A. TUILIER, “The sense du terme *homoúsios* dans le vocabulaire théologique d’Arius et de l’Ecole d’Antioche”, en F. L. CROSS (ed), *Studia Patristica* III (TU 78), Berlín, Akademie Verlag, 1961, 421-430 opina que en la escuela de Antioquía, en la que Arrio había estudiado, entenderían *homoúsios* según las categorías porfirianas de *Substancia Primera y Segunda*. La primera sería incommunicable en su individualidad. Sólo sería posible comunicar la segunda, pero entonces “habría entre ellos la misma porción consubstancial (*méros homoúsion*)”, y así se trataría de dos dioses. Concluye: “esto revela en la teología antioqueña las fuentes aristotélicas del arrianismo” (p. 426).

49. Cf. R. P. C. HANSON, *Op. cit.*, p. 86.

50. Tal vez a este modo de proceder de Arrio se refiere Alejandro cuando escribe a su colega de Tesalónica que los arrianos “son bien capaces de fingir para engañar, mediante escritos cuidadosamente adornados que pueden desviar a quien se adhiere a la fe de modo simple”, y que “simulando su enseñanza pernicioso en predicaciones persuasivas y charlatanas, capturan a quien está abierto al engaño, y ni siquiera se detienen ante las falsas acusaciones contra nuestra piedad”: S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ep. ad Alex. Thess.* 2.9: OPITZ III/1, pp. 19-21; nn. 1-2: PG 18, 548.552.

“¿Qué decimos y pensamos, y hemos enseñado y enseñamos? Que el Hijo no es no-engendrado ni una parte del no-hecho (*oudè méros agenétou*), y que de ningún modo proviene de un subsistente (*ex hypokeiménou*); sino que existe antes de los tiempos y de los siglos, por voluntad y decisión, lleno (de gracia y verdad), como Dios, unigénito, sin cambio. Y que no existía antes de ser engendrado o creado o destinado o cimentado. Porque no existía como no-hecho (*agénetos*). Se nos expulsa porque hemos dicho que el Hijo tiene un principio, y en cambio Dios no tiene un principio. También se nos expulsa porque hemos dicho que (el Hijo) viene de la nada. Y esto lo hemos dicho, porque ni es parte de Dios ni viene de un subsistente”⁵¹.

“Nosotros decimos que por voluntad de Dios fue creado antes de los tiempos y de los siglos, y que del Padre recibió la vida, el ser y la gloria, de las que el Padre le hizo partícipe”.⁵²

Como se ve por estos textos, Arrio sigue suponiendo un cierto intervalo entre la generación (por creación) del Hijo, y la del resto del universo, al menos en el sentido ontológico: “Existe antes de los tiempos y los siglos” (antes del movimiento de las demás criaturas), pero “no existía como no hecho”. Permanece pues firme en su doctrina, que según la evolución de la controversia se expresa de modos diversos: a) “Hubo un tiempo en que no existía”, o “no ha existido siempre”. b) El Hijo es “hecho” o “engendrado” (en el sentido de empezar a existir lo que no existía). c) Es “de la nada”. d) Existe por voluntad” o “decisión” del Padre.

Y ni siquiera parece haber modificado su doctrina al final de su vida, cuando suplicó a Constantino ser readmitido en la Iglesia de Constantinopla. Con este motivo le envió una confesión de fe en la cual evita toda palabra comprometedora. Empieza aparentemente con el símbolo de Nicea, pero de éste elimina todas aquellas expresiones contrarias a la propia doctrina. Así, por ejemplo, suprime el término *consubstancial* refiriéndose al Hijo, y lo llama *gegeneménon* del Padre, que

51. ARRIO, *Ep. ad Euseb. Nic.* 4-5: OPITZ III/1, pp. 2s, S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXIX, 6: PG 42, 212.

52. ARRIO, *Ep. ad Alexandrum* 3: OPITZ III/1, p. 13; S. ATANASIO, *De Synodis* 16: PG 26, 709; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXIX, 7: PG 42, 213.

puede ser traducido como “hecho”, en lugar de usar el término para él más comprometedor *gengenneménon* (engendrado).⁵³

c. La doctrina del doble Logos

Era muy antigua en Alejandría la doctrina de los diversos estadios del Logos.⁵⁴ Ya Orígenes había hablado del Logos inmanente que existía desde siempre en el seno del Padre, y del Logos que se manifestó en forma humana (aún no como hombre en el Antiguo Testamento, y por su carne en el Nuevo). Pero es claro que no se trata en Orígenes de estadios que marquen diferencias ontológicas en la existencia del Logos mismo, sino en su relación con el mundo. En cambio Arrio, al leer en la Escritura sobre el Logos y la Sabiduría de Dios, con la concepción que tiene del Hijo no encuentra otra opción que afirmar dos Logos y Sabidurías diversos:⁵⁵ los que serían *ídoi* (propiedades, atributos) de Dios, del todo idénticos con su substancia e incommunicables,⁵⁶ y la *participación* de éstos por la más sublime de las criaturas, el Hijo, por la cual participación éste sería llamado (*kat'epínoian*) por gracia Logos y Sabiduría del Padre. Y así, delante Dios el Hijo-Logos sería infinitamente menor, creado como instrumento suyo. Delante de las demás criaturas sería incomparablemente mayor y más sublime.

“Dijo que por tanto hay dos sabidurías: la propia de Dios que existe junto con él; y el Hijo fue hecho conforme a esta sabiduría; y como participaba de ella, por eso fue llamado Sabiduría y Logos. Pues la

53. G. BARDY, *Op. cit.*, p. 276, sospecha en esto un cierto ardid para hacer pasar por otodoxa su doctrina ante el emperador. De nada le sirvió, pues Arrio murió antes de ser reintegrado a la comunión de la Iglesia. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I*, Brescia, Paideia, 1982, p. 469 dice que Arrio evitó en esta profesión de fe todo aquello que podía parecer marcadamente o proniceno o anteniceno; pero que no hay elementos para juzgar que hubiese modificado su pensamiento.

54. T. E. POLLARD, *Op. cit.*, p. 104, propone que Arrio sería ecléctico en la doctrina del Logos: “El arrianismo tiene sus raíces tanto en Antioquía como en Alejandría; si defendemos que Orígenes fue el padre del arrianismo, también hemos de sostener que Pablo de Samosata fue su madre”.

55. T. E. POLLARD, “Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius”, en K. ALAND - L. CROSS (ed), *Studia Patristica II* (TU 64), Berlín, Akademie Verlag, 1957, pp. 82 ss, reconoce el moderado subordinacionismo de Orígenes respecto al Logos, *equilibrado* por la revelación cristiana que lo identifica con el Hijo. En cambio Arrio separa de modo radical al Logos y al Hijo: éste es *hypóstasis*, aquél es un atributo eterno del Padre participado al Hijo por gracia. En esta distinción sospecha el influjo del samosatense (p. 284).

56. R. D. WILLIAMS, *Op. cit.*, pp. 58-59: Arrio estaría buscando fundar la propia dignidad del Hijo, lo que supondría una existencia independiente. Pero los *ídoi* del Padre son (según la teoría de Porfirio) sólo *cualidades* de la substancia. Así identificar al Hijo con el Logos y la Sabiduría del Padre, por medio del cual habría hecho todas las cosas, parecería negarle personalidad propia.

Sabiduría, dijo, existió por la sabiduría y por la voluntad de Dios sabio. Y así dice que hay otro logos en Dios aparte del Hijo; y que el Hijo participó de ese logos, y fue llamado por gracia Logos e Hijo”⁵⁷

“El no está por naturaleza en el Padre, ni el Logos es una propiedad de su ser, ni su sabiduría según la cual hizo el mundo. Sino que el Logos propio del Padre es diverso, y es diversa la propia sabiduría del Padre, según la cual el Padre hizo este Logos. A este Señor se le llama Logos (Razón) como un título (*kat'epínoian*) en razón de los seres racionales;⁵⁸ y también se le atribuye el título de Sabiduría, porque pertenece a los seres dotados de sabiduría”⁵⁹

Que cuando se habla del Hijo se trata de una Sabiduría creada, Arrio lo deduce de *Prov* 8, 22 “Yahvé me creó, primicia de su camino, antes que sus obras más antiguas”. Como se ve, interpreta este texto de modo literal, entendiendo aquí la Sabiduría como el Hijo. Pero para hacerlo, en apariencia es fiel a la letra de la Escritura. De hecho ha tomado ya una nueva opción previa sobre la creaturalidad del Hijo.⁶⁰ Por eso dice que el Hijo existe *por voluntad del Padre*, y que también *por voluntad* (gracia) le ha participado la razón y la sabiduría. Esta idea de un Logos creado puede provenir del modo platonizante como Filón ha interpretado la Escritura, según varios autores.⁶¹

d. El Hijo fue hecho por nosotros, como mediador de la creación

Si el Logos ha sido creado *por voluntad* y decisión del Padre, habría que preguntarse la finalidad que éste pretendió al hacerlo. He aquí un elemento donde podemos fácilmente entrar en sospecha de que Arrio

57. S. ATANASIO, *Contra Ar.* I, 5: PG 26, 21.

58. Juego de palabras imposible de traducir textualmente: *légetai Logos diá tà logiká*.

59. S. ATANASIO, *Ep. ad Episc. Aegypti et Libyae* 12: PG 25, 564s.

60. M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, p. 53, dice que partir de *Prov* 8, 22-25 Arrio se siente justificado para unir los pasos que representan al Hijo de Dios como criatura y los que hablan de las criaturas como hijos de Dios. En los LXX se dice “me ha creado (*éktisen*)” y “me engendra (*genná*)”; pero mientras la exégesis interpretaba el texto referido al Hijo a partir de *engendrar*, Arrio lo hace desde *crear*.

61. En cambio R. P. HANSON, *Op. cit.*, pp. 86-87, piensa que se han descuidado mucho las influencias filosóficas del pensamiento de Arrio. En esta pretensión de un Hijo creado que es el Logos por participación habría que sospechar la doctrina platónica de la Mónada-Diada: la primera existe desde siempre, la segunda comienza a ser: “Es más probable que así lo haya pretendido Arrio, como Atanasio lo entiende”. Mientras la Mónada supone perfección e indivisibilidad, la Diada incluye inferioridad e imperfección.

esté más influido de lo que conscientemente admitiría, de un pensamiento filosófico de tipo platónico.⁶² Dios no crea directamente los seres inferiores, sino que para ello se debe valer de un demiurgo. Pero tampoco se trata aquí de un platonismo puro, que trataría al demiurgo como un ordenador de un mundo preexistente, sino de un verdadero creador de un mundo hecho de la nada. De modo que también se esconden aquí ribetes de gnosticismo:⁶³

“Como las demás criaturas no podían sostener el peso de la obra de la mano pura del increado, el único Hijo fue hecho por el único Dios; las otras cosas fueron hechas por el ministerio y asistencia del Hijo. Esto escribió Asterio el que sacrificó (a los ídolos), y Arrio lo transcribió”.⁶⁴

“Fue hecho por nosotros para que Dios nos crease por medio de él como instrumento. Y no habría existido si Dios no hubiese querido hacernos”.⁶⁵

“Cuando después quiso crearnos (*demiourgésai*), entonces hizo primero a uno al que llamó Logos, Sabiduría e Hijo, para crearnos a los demás por medio de él”.⁶⁶

Pero tampoco se trata aquí, como es evidente, de un influjo gnóstico puro. No es que Dios no se pudiese “manchar las manos” con la creación del mundo, o que se sintiese demasiado lejano. Sino *quiso crearlo*, y decidió hacerlo así, mediante un demiurgo. Y no es su distancia, sino la incapacidad de la creatura para sostener el peso del poder del Señor, lo que inclina a éste a realizar la creación, pero por un intermediario. La idea gnóstica está pues filtrada por el pensamiento bíblico, de un modo que invita nuevamente a pensar que tras el pensamiento de Arrio en este punto se esconde el de Filón. Sin embargo, mientras la Escritura pone a Cristo como el término de la creación, para Arrio el Hijo ha sido creado *en función* del resto de las creaturas.

62. Cf. A. GRILLMEIER, *P. cit.*, pp. 463ss habla de un “medio platonismo” y de un inicial neoplatonismo.

63. S. ATANASIO, *Contra Ar.* I, 5: PG 26, 21, atribuye a escritos arrianos posteriores que explicarían el significado de las afirmaciones de *Thalía*: “Hay muchas potencias. Una eterna como propia de Dios por naturaleza. El Cristo en cambio, aunque es una de las realidades a las que se les llama potencias, no es una verdadera potencia de Dios”.

64. S. ATANASIO, *De Decretis Nicaenae Synodi* 8: OPITZ III/2, p. 7; PG 25, 437 (429).

65. S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ep. ad Episc. et Clerum*, OPITZ III/1, p. 8; n. 3: PG 18, 573; SOCRATES, *Hist. Eccl.* I, 6: PG 67, 48.

66. S. ATANASIO, *Contra Ar.* I, 5: PG 26, 21.

“Queriendo Dios hacer la naturaleza creada, puesto que vio que ésta no podía participar de la mano pura de Dios y de la acción creadora de él mismo, él solo hizo y creó primeramente a uno solo, y lo llamó Hijo y Logos, para, deviniendo éste mediador, así por medio de él todo el resto pudiese ser hecho”.⁶⁷

e. Por tanto el Hijo de Dios lo es por denominación y por gracia

Es interesante la tesis de Gregg y Groh. Según éstos, el problema que decide la doctrina arriana es el soteriológico. Arrio busca en Jesucristo un modelo de gracia igual a la que salva a los cristianos:

“Hijo se convierte en una categoría de la gracia que une al Hijo con el Padre de un modo no radicalmente diverso de como une a los creyentes con Dios... Precisamente el temor de que una unión eterna de tipo esencialista o sustancial del Padre con el Hijo opacase o destruyese la definición de filiación, es lo que hace a Arrio obviar cualquier término que sugiriese la comunicación de la naturaleza divina, prioridad o eternidad”.⁶⁸

Puede moderarse un poco esta tesis en cuanto a suponerla central. Leyendo los fragmentos de la impresión de que Arrio presupone la necesidad del Hijo más bien como creador (en el nivel cósmico) que como redentor (en el nivel histórico), aunque no faltan expresiones que se refieran a la gracia comunicada al Hijo como a las demás criaturas. Pero es verdad que Arrio repite mucho la inferioridad del Hijo respecto al Padre, precisamente en cuanto al Hijo podría elegir el bien y el mal, e incluso pecar; ya que el único inmutable por naturaleza sería el Dios-mónada eterna.

“Como las demás criaturas, el Hijo puede elegir, y es capaz de vicios y virtudes. En otras palabras, es cambiante (*treptôs*). Esta mutabilidad pertenece al corazón de la cristología arriana. Alejandro reporta en una de sus cartas: “Alguien les preguntó si el Logos de Dios era capaz de cambiar, como lo fue el demonio, y ellos no dudaron en responder: Sí, sí lo era; porque por ser engendrado y creado, tiene una naturaleza mutable”⁶⁹

67. S. ATANASIO, *Contra Ar.* 11, 24: PG 26, 200.

68. R.C. GREGG - D. E. GROH, *Op. cit.*, p. 308, a propósito de *Jn* 1, 12.

69. R. C. GREGG - D. E. GROH, *Op. cit.*, p. 310. La cita interna es de S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ep. ad Episc. et Clerum*: OPITZ III/1, p. 8; n. 3: PG 18, 573.

Sin embargo sabemos por *Heb 4, 15*, que el Hijo ha sido tentado en todo igual que nosotros, menos en el pecado. ¿Es entonces impecable, inmutable (*átreptos*)? Arrio no se detiene ante esta dificultad. El Hijo sería impecable, por don divino; porque el Padre, previendo su virtud extraordinaria y su decisión por el bien, le habría participado plenamente su sabiduría y gracia, más allá de cuanto las ha concedido a todas las criaturas, y lo habría adoptado como Hijo. Aquí encontramos las semillas cristológicas de lo que florecería no mucho tiempo después como pelagianismo.

“Además se atrevió a decir que no es verdadero Dios. Porque aunque se le llama Dios, no le es verdadero, sino por participación de la gracia, y así como los demás, así también a él se le atribuye el nombre de Dios. Y siendo todas las cosas diversas y desemejantes a Dios según la naturaleza, así también el Logos es en todo ajeno y desemejante al Padre según la naturaleza y propiedad (*allótrios mèn kaí anómoios; katà pánta tês toú Patròs ousías kaí idiótetós esti*). Y así pertenece a las cosas hechas y creadas, siendo una de ellas”.⁷⁰

“Cristo no es Dios verdadero, sino que es llamado Dios por participación como todos los demás”.⁷¹

En éste y semejantes fragmentos, sin embargo, Arrio no parece afirmar que el Hijo haya recibido la gracia *para nosotros* (no se trataría pues de la “*gratia capitis*”), sino sólo *como* las demás creaturas.⁷² Así pues parece tratarse de una soteriología (si la es) meramente ejemplar, por semejanza.

Una doctrina semejante nos lleva de la mano a una cristología adopcionista. A este punto podría uno sentirse tentado a pensar que Arrio hubiese heredado la enseñanza de Pablo de Samosata; sino que, como anota Grillmeier,⁷³ se trata de dos tipos de adopcionismo diversos. El

70. S. ATANASIO, *Contra Ar.* I, 6: PG 26, 21.24.

71. S. ATANASIO, *Ep. ad Episc. Aegypti et Libyae* 12: PG 25, 564.

72. Así ve la soteriología de Arrio, por ejemplo, en un artículo moderadamente apologético, M. WILES, “In Defense of Arius”, *Journal of Theological Studies* 13 (1962) p. 364: “La deificación que es el fin del hombre no consiste en llegar a ser *ho Theós*, sino *theoi katà chárin*. No se ve claro, pues, por qué no pueda él lógicamente llevar a los hombres a lo que él es”. Lo que a mí parecer no se ve claro es que de hecho lo haya enseñado (los fragmentos no justifican afirmarlo), aún cuando pudiera ser una posibilidad lógica.

73. Cf. A. GRILLMEIER, *Op. cit.*, p. 417.

samosatense habla de un Jesucristo hombre adoptado como Hijo; mientras Arrio tiene en mente a la primera criatura y demiurgo de la creación, *hecho* Hijo antes de todos los siglos.

f. Consecuencias salvíficas

Ni Arrio ni los Padres intentan escribir tesis de cristología sistemática. En el fondo la lucha se decide en lo que significa la salvación que según la Escritura el Padre ha ofrecido gratuitamente al hombre. El arrianismo empieza por negar al Hijo toda la base para su misión reveladora del Padre:

El Hijo no conoce plenamente al Padre

“Además, haciéndose cuasi sucesor de la temeridad del diablo, escribió en *Thalía* que el Padre era invisible también para el Hijo, y que el Logos no podía ver ni conocer perfecta y exactamente a su propio Padre. Sino que lo ve y conoce según su propia medida, así como lo conocemos según nuestra propia capacidad. Más aún, afirmó, el Hijo no sólo no conoce exactamente al Padre porque le falta la capacidad para comprenderlo; sino que el mismo Hijo no conoce su propio ser”.⁷⁴

El Hijo de Dios es mutable: santo por propia decisión

“Por naturaleza, como todos, así también el mismo Logos es mutable, y según su propio arbitrio permanece bueno mientras quiere. Mas cuando quiere puede cambiar; y así como nosotros es mutable por naturaleza. Pero dijo que, como Dios preconoció que él permanecería bueno, previéndolo le dio esta gloria, la misma que luego en cuanto hombre consiguió por la virtud. Y así, previendo Dios sus Obras, hizo que naciese tal”⁷⁵

Exaltado por Dios en premio de su fidelidad

Sobre los textos de *Fil* 2, 9-10; *Sal* 45 (44), 8: “Si *por eso* fue exaltado y recibió la gracia, también por eso fue ungido, y así recibió el premio de su libre elección. Pero si actuó por libre decisión, luego es enteramente mudable por naturaleza. Eusebio y Arrio no sólo se han atrevido a decir esto, sino lo han escrito. Y sus seguidores no se avergüenzan de divulgarlo en medio de la plaza, sin advertir cuánta locura encierran sus palabras”.⁷⁶

74. S. ATANASIO, *Contra Ar.* I, 6: PG 26, 24.

75. S. ATANASIO, *Contra Ar.* I, 5: PG 26, 21; *Ep. ad Afros Episc.* 12: PG 25, 564.

76. S. ATANASIO, *Contra Ar.* I, 37: PG 26, 88-89.

En este aspecto es verdad que "Cristo gana y mantiene su calidad de Hijo del mismo modo que las demás criaturas"⁷⁷ Pero entonces nuestra salvación depende en el fondo de las fuerzas humanas sólo apoyadas por la gracia. La redención operada por Cristo no sería universalmente válida, a no ser como un prototipo para que el hombre actúe como él.⁷⁸ Arrio funda remotamente la soteriología que se ha llamado mucho después *de la salvación moral* por el ejemplo.⁷⁹ Así Cristo "se iría haciendo Hijo por la obediencia", habría cumplido su misión revelatoria como el más grande profeta, y habría muerto en la cruz como el justo sufriente, como el más grande héroe que muere por una causa en obediencia al Padre, etc.; pero nunca como el Hijo de Dios hecho carne.⁸⁰ Esto preocupaba a los Padres de la Iglesia: en el fondo, al defender la ontología de Cristo intentaban proteger la verdadera salvación del hombre.

g. La encarnación del Logos en un cuerpo sin alma (ápsychon)

No tenemos en Arrio ninguna afirmación directa de esta cristología, como se encuentra claramente en arrianos posteriores. Sin embargo está implícita en varias de sus aserciones. Nótese por ejemplo en los fragmentos apenas citados cómo el sujeto de la posibilidad de pecar y de la impecabilidad de hecho por la gracia no es el hombre Jesús, sino el Hijo (Logos), incluso desde antes de asumir la carne humana. Así también es el Hijo el que fue exaltado y recibió la gloria del Padre, y no el hombre Jesús. Pero también, como veremos en la condena de Arrio por Alejandro, sería el Hijo el que "sufrió y resucitó y subió a los cielos", como Arrio confiesa en su profesión de fe a Constantino. Pero si es así, entonces Jesucristo no es en realidad ni Dios verdadero (puesto que no lo es el Hijo), pero tampoco hombre verdadero, ya que no tiene una naturaleza humana completa. Podría ser pues un mediador cósmico de la crea-

77. R.C. GREGG - D.E. GROH, *Op. cit.*, p. 313.

78. Así describieron esta soteriología R. C. GREGG - D.E. GROH, *Op. cit.*, pp. 314-315: "Por esto luchan los arrianos: las limitaciones de Cristo son exactamente las nuestras (querer, elegir, esforzarse, sufrir, progresar), y del mismo modo los beneficios y la gloria de Cristo son los nuestros: lo que los arrianos proclaman no es la demolición del Hijo, sino la promoción de los creyentes a un status enteramente igual como hijos, esto es *hyioi*, entendiendo que eso mismo significa *theoi*".

79. Cf. C. I. GONZALEZ, *El es nuestra salvación. Cristología y soteriología*, Bogotá, CELAM, 1988, p. 451, 486-487, 494-495, 501-502.

80. En otra de sus obras, R. C. GREGG - D. E. GROH, *Early Arianism. A View of Salvation*, Londres, SCM, 1981, p. 1: "Lo que predicaban era una criatura promovida al rango de Dios. Los obispos de Alejandría lo entendieron bien. El Cristo arriano era una *criatura* o una *obra* del Dios Creador que había sido promovida al rango divino y redentor". El problema, lo apuntan en seguida, es que este salvador necesita ser salvado.

ción, pero nunca el redentor del hombre. Sin embargo este problema aparece más agudamente en una época posterior, donde lo trataremos más ampliamente. En este punto más bien la doctrina sobre Jesucristo aún está más centrada en su status al interno de la Trinidad que en la encarnación.

Arrio no es en esto un completo innovador. Sólo radicaliza la cristología corriente en Alejandría del *Logos-sarx*, contra la que luego reaccionarían los teólogos antioqueños con la otra opción, del *homo-assumptus*. Pero una extrema interpretación de *Jn* 1, 14, entendiendo por *carne* un cuerpo sin alma, es lo que convierte el esquema teológico alejandrino de por sí justo en herejía.

“En este sentido les ayudaba el hecho de compartir la cristología del tipo Logos/carne, que como hemos dicho estaba ampliamente difundida en Oriente en los ambientes de orientación alejandrina: en efecto la falta, en Cristo, de alma humana, hacía que pudiesen atribuirse sin ambages al Logos las pasiones a las cuales según la narración evangélica está sujeto Cristo: dolor, temor, etc. De aquí se podía cómodamente deducir que una naturaleza divina sujeta a tales alteraciones no podía identificarse con la del Dios sumo. Y paralelamente los arrianos sostenían, con base en las Escrituras, que las prerrogativas aquí atribuidas al Hijo, se referían también a los hombres y a los seres racionales y animados en general”⁸¹.

Arrio pensaba salvar con esta cristología muchas de las enseñanzas de la Escritura: el hecho de que el Padre hubiese creado “por medio de él” todas las cosas, ya que el Hijo era una especie de “Dios menor” creado antes de todos los demás seres y superior a ellos. Igualmente la atribución de sufrimientos, pasiones humanas, etc., al Hijo; pues si éste hubiese sido Dios igual al Padre, habría sido inmutable e impasible. Y finalmente el hecho de la encarnación: “Se hizo carne”; pues según el esquema arriano, un Hijo que fuese enteramente Dios no habría podido “entrar en composición” (con el esquema *Logos-sarx*) en un solo ser, con una carne humana (léase con un cuerpo); mientras podía hacerlo una especie de “espíritu inferior” a Dios, aunque superior a la carne. Este espíritu cambiante, pasible, etc., sí podía ser sujeto de atributos creaturales. Pero en el fondo no hay en este ser tan extraño un verdadero hombre, sino una *carne* asumida como instrumento para que puedan atribuirse al Hijo (Logos) pasiones, sufrimientos, cualidades humanas. Ha caído ya sobre el surco la semilla del monofisismo.

81. M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, p. 51.

h. La Trinidad arriana

Desde el momento que niega la consubstancialidad entre el Padre y el Hijo, entre el Hijo y el Espíritu Santo, las tres *hypóstases* que confiesa deben formar una Trinidad muy diversa de la que proclama la Iglesia:

“El padre, dándole (al Hijo) la herencia de todas las cosas, no se privó a sí mismo de las que tienen sin generación (*agennétoos*). Porque, en efecto, es fuente de todo. Así pues, son tres las *hypóstasis* (Padre, Hijo y Espíritu Santo): Dios, que es la causa de todo lo producido, es el único sin principio. El Hijo, que ha sido engendrado (*gennetheis kai ktistheis*) por el Padre y creado y cimentado antes de los siglos, no existía antes de ser engendrado, sino que fue engendrado sin tiempo antes de las demás cosas, el único que existió por obra del Padre. Por tanto no es eterno ni coeterno con el Padre, ni es con éste no-engendrado, ni tiene el ser juntamente con el Padre, así como dicen algunos que introducen dos principios no-engendrados. Y así como Dios es único y principio de todas las cosas, así existe antes de todas ellas. Por tanto también antes del Hijo”⁸²

No hay pues ninguna Trinidad immanente, ni respecto a la unidad en la esencia, ni a la relación de las Personas como iguales en el ser. En efecto, el Hijo sería la primera criatura, Dios por denominación, no existente desde siempre. Padre, Hijo y Espíritu Santo serían tres *hypóstases* en el sentido de tres sustancias de distinto nivel en el ser y por lo mismo de diversa gloria. Entre el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, habría un desnivel ontológico descendente. Aunque a decir verdad no sabemos lo que Arrio pensaba personalmente sobre el Espíritu Santo. No quedan elementos documentales suficientes. Sólo se puede hipotizar consecucionalmente que éste sería una sustancia diferente e inferior a la del Padre y del Hijo. Y suponiendo al Hijo la primera criatura por medio del cual todo lo demás ha sido hecho, la Tercera Persona sería un espíritu creado por el demiurgo, aunque el más elevado en relación con los demás espíritus; pero inferior y subordinado al Hijo. Esta es la doctrina de los arrianos posteriores, como la describe San Atanasio: “Una vez que se han atrevido a negar al Logos de Dios, con razón impiamente dicen las mismas mentiras sobre El Espíritu Santo”.⁸³

82. ARRIO, *Ep. ad Alexandrum* 4: OPITZ III/1, p. 13; S. ATANASIO, *De Synodis* 16: PG 26, 709; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXIX, 7-8: PG 42, 213.216. Sólo Epifanio añade “Padre, Hijo y Espíritu Santo”, que he puesto entre paréntesis.

83. S. ATANASIO, *Ep. ad Serap.* I, 2: PG 26, 532.

“Creemos en un solo Dios Padre todopoderoso. Y en el Señor Jesucristo, su Hijo unigénito, engendrado por él antes de todos los siglos, el Dios Logos por el cual fueron hechas todas las cosas en los cielos y en la tierra, que descendió y tomó carne y sufrió y resucitó y subió a los cielos y de nuevo vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo, y en la resurrección de la carne, y en la vida del siglo futuro, y en el reino de los cielos y en la Iglesia católica de Dios única de uno a otro confín”.⁸⁴

¿Pero qué puede significar en el fondo esta Trinidad que confiesa en su carta a Constantino? Tendría que ser por fuerza una especie de construcción de seres disímiles, cuya fuente o punto de partida debería ser esa *Mónada* o Dios monárquico y solitario, absoluto, solo en su soberanía y en su eternidad. En el fondo no muy distinto del Dios de Sabelio. La diferencia con éste se encontraría luego en las consecuencias para la doctrina trinitaria: para los modalistas el Hijo y el Espíritu Santo serían dos modos de manifestarse de la divinidad; para Arrio dos criaturas unidas a Dios dinámicamente por la gracia.⁸⁵ Así pues lo que mantendría unida a la Trinidad arriana sería una especie de comunión moral de voluntades, como Atanasio la describe de los arrianos: “Porque, dicen, lo que el Padre quiere lo quiere también el Hijo, el cual no se opone a los pensamientos y juicios de aquél... por ello éste y el Padre son uno”.⁸⁶ Luego añade que en el mismo sentido son uno con Dios los ángeles y todos los espíritus que cumplen su voluntad. ¿Qué otra cosa podía ser el Espíritu Santo en una doctrina semejante, sino el más encumbrado de los espíritus?

Pero podría caber preguntarse por qué Arrio elaboró una total doctrina trinitaria. Hanson nos ofrece una buena pista de reflexión:

“Dos de las notas que Constantino atribuye a Arrio en su carta a éste hacen referencia cierta al Hijo encarnado. La segunda es de particular significado porque sugiere que Arrio elaboró una doctrina de

84. ARRIO, *Ep. ad Constantium* 2-3: OPITZ III/1, p. 64; SOCRATES, *Hlst. Eccl.* I, 26: PG 67, 149.152.

85. M. SIMONETTI, *La crisi arriana...*, pp. 46-47: “Arrio sintió la exigencia de un rígido monoteísmo, de la *monarquía* divina, no menos que sus enemigos estrictamente monarquianos. Pero la afirmó resolviendo la relación Dios/Cristo de manera enteramente diversa de aquellos; o sea no reduciendo el Logos divino a facultad operativa del Padre; sino conservándole su subsistencia personal, pero subordinándolo a éste de modo tan neto, que pudiese de hecho excluirlo del ámbito verdadero y propio de la divinidad”.

86. S. ATANASIO, *Contra Ar.* III, 10: PG 26, 341.

la encarnación que pudiese proteger a Dios Padre de exponerse a experiencias humanas. Esta distinción está ciertamente presente en los primeros seguidores de Arrio. Estos miraban al Hijo como un instrumento expresamente designado para sostener el sufrimiento necesario a fin de llevar adelante el plan de Dios para salvar a los hombres. Lograban esta posición lanzando constantemente dos doctrinas: primero las limitaciones y debilidades humanas de Jesús el Hijo encarnado de Dios, como signo de su inferioridad divina; su divinidad era lo bastante reducida para poder hacer frente al sufrimiento sin dejar de ser divino. Y en segundo lugar insistían en que al encarnarse el Hijo había asumido para sí no un individuo humano completo, sino lo que llamaban un *sôma ápsychon*, un cuerpo sin alma... un hombre sin mente humana".⁸⁷

i. Síntesis: el Poema del "Thalía"

Blasfemias de Arrio

El mismo Dios, en cuanto es, es para todos inefable.
Es el único sin igual ni semejante, ni de la misma gloria.
Lo llamamos ingénito a causa de aquél que es por naturaleza engendrado;
lo proclamamos sin principio a causa de aquél que tiene principio;
lo veneramos como eterno, a causa de aquél que nació en el tiempo.

El sin-principio colocó a su Hijo como principio de las criaturas,
lo elevó a la filiación (lo adoptó?) tras haberlo hecho;
ninguna propiedad divina tiene en cuanto a la propiedad substancial,
porque no es igual a él, ni le es consubstancial.

Dios es sabio, porque es maestro de sabiduría.
Prueba de ello es que Dios es invisible para todos,
para los que existen por el Hijo, y para el Hijo mismo es invisible.
Claramente dijo cómo el invisible se dejó ver del Hijo:
por la potencia con que Dios puede ver, según su propia medida
el Hijo soporta ver al Padre, según es la voluntad divina.

La Trinidad no está hecha de glorias semejantes, ni pueden
comunicarse sus substancias,
La una es más digna que la otra, infinitamente.
El Padre es extraño al Hijo en cuanto al ser, porque es sin principio.
Comprende que era una mónada, no era una dualidad antes de comenzar
a ser.

87. R. P. C. HANSON, *Op. cit.*, p. 25

Así pues, el Padre era antes de que el Hijo fuese
 Por lo demás el Hijo que no era (pues fue por voluntad divina)
 es un Dios unigénito y diverso al uno y al otro
 La Sabiduría llegó a ser Sabiduría por voluntad del Dios sabio.
 Se concibe pues de mil maneras, como espíritu, poder, sabiduría,
 gloria de Dios, verdad, imagen y Logos.
 Comprende que se le concibe como luz y esplendor.
 El Poderoso puede engendrar a uno igual al Hijo,
 pero no del todo diferente, o más poderoso, o más grande.

El Hijo es tal y tan grande como Dios lo quiso,
 desde que salió de Dios en un tiempo y momento.
 Como es Dios fuerte, ensalza en parte al Poderoso.

Resumiendo, Dios es inefable para el Hijo,
 porque de por sí es, por lo que es, indecible,
 de modo que el Hijo no comprende enteramente nada de lo que revela,
 pues le es imposible rastrear al Padre, que existe por sí mismo.
 Ya que el Hijo no conoce ni siquiera su propia esencia,
 porque siendo Hijo ha existido verdaderamente por voluntad del Padre.

¿Qué razón hay, pues, para conocer en el que es por el Padre
 un conocimiento sin velos de aquel que lo ha engendrado?
 Claro es que quien tienen principio no es quién
 para entender ni abarcar al que es sin-principio".⁸⁸

3. SAN ALEJANDRO DE ALEJANDRIA (ob. 312-328)

Nos interesan sobre todo sus dos cartas, la primera a su homónimo el obispo de Tesalónica (luego de Bizancio-Constantinopla), y la que dirigió a todos los obispos y clero del oriente. Estudiaremos cómo ve el obispo de Alejandría el inicio del arrianismo, su exposición y posición ante el mismo, la fe ortodoxa que predica en su Iglesia, como preludio de la que asume el Concilio de Nicea.

a. Orígenes del arrianismo

Alejandro da la impresión de un hombre pacífico. Al principio se contentó con llamar paternalmente la atención a Arrio. Sólo constreñido por los reclamos convocó la reunión del presbiterio de su diócesis pa-

88. ARRIO, *Thalia*: OPITZ III/2, p. 242s; S. ATANASIO, *De Synodis* 15: PG 26, 705.708.

ra discutir el asunto, lo que acabó en lo que hoy llamaríamos la suspensión del hereje. Como hemos dicho, todo se habría resuelto localmente si Arrio no hubiese propagado por muchas partes su doctrina, y solicitado el apoyo de Eusebio de Nicomedia y de los obispos "lucianistas", lo que alzó una polvareda en la Iglesia del Oriente y obligó a Alejandro a convocar el sínodo del Africa Norte.⁸⁹ El tono enérgico y lleno de sutilezas teológicas (diverso del de los pocos escritos de Alejandro que se conservan en siríaco y copto), ha hecho pensar que hubiese confiado la redacción de las cartas a un teólogo como el diácono Atanasio. En ambos escritos el obispo descubre ciertas semillas de las que germinó el arrianismo.

El carácter de Arrio es un elemento que influyó de modo determinante. El obispo coincide con los historiadores eclesiásticos, que describen al heresiarca como un hombre de carácter dominante que ambicionaba imponer su autoridad doctrinal en las iglesias locales.⁹⁰ Para lograrlo, Arrio y sus seguidores se habrían servido de varios expedientes que les habrían ganado mucha popularidad entre algunos elementos del clero (hasta dividirlo con el efecto de ganarse su partido a los más activistas), entre las vírgenes consagradas y el pueblo sencillo (sobre todo el de la zona del puerto):

1) Presentar como novedosa una predicación que en el fondo negaba la verdadera divinidad de Cristo, y que no sería sino una colección ecléctica de doctrinas, que podía "provocar el aplauso" por su apariencia de ciencia y modernidad, cuando en realidad se trataba de viejas doctrinas "griegas y judías". Es decir, sometían la interpretación del Nuevo Testamento a la monoteísta del Antiguo y a las filosofías de inspiración helé-

89. S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ep. ad Episc. et Clerum*: OPITZ III/1, p. 7; SOCRATES, *Hist. Eccl.* I, 6: PG 67, 44-45: "Yo habría querido dejar pasar en silencio este asunto, para que el mal se extinguiese confinado a los mismos apóstatas, de modo que no fuese a contaminar, pasando a otros lugares, los oídos de la gente sencilla. Sino que Eusebio, porque ahora está en Nicomedia, piensa que los asuntos eclesiásticos dependen de su parecer, sólo porque habiendo abandonado la Iglesia de Berito y poniendo los ojos en el episcopado de Nicomedia, ninguno le ha pedido cuentas; pues bien, ha tomado el patrocinio de esos apóstatas, y se ha puesto a escribir a todas partes en su apoyo".

90. Según el arriano FILOSTORGIO, *Eccl. Hist.* I, 3: PG 65, 462, Alejandro habría logrado el nombramiento a la sede alejandrina debido al desinterés con que Arrio habría cedido en su favor los votos que él mismo habría obtenido. En cambio TEODORETO, *Hist. Eccl.* I, 1: PG 82, 885 interpreta la actitud de Arrio como envidia porque esperaba el nombramiento episcopal, el cual recayó en Alejandro. Por eso desde el principio se opondría al magisterio de éste.

nica,⁹¹ en lugar de leer el Nuevo Testamento inspirados en la fe de la predicación apostólica.

2) "Popularización" del cristianismo en un sentido inapropiado mediante libelos acusatorios contra la doctrina del obispo y de la ortodoxia, muchas veces esgrimidos por mujeres sin instrucción y de vida menos que ejemplar, pero convencidas por los partidarios de Arrio.

3) Campañas para ganarse en su favor a los ministros de la Iglesia, "simulando un deseo de paz y de unidad", con tal de obtener que ésta se lograra mediante el apoyo de las propias doctrinas. Contando así con la presión de grandes sectores del clero, pretendían "ganarse a los obispos a su parte y a su parecer". Su táctica consistía en camuflar los errores que les habían sido condenados, "pasándolos en silencio o velándolos con discursos y escritos simulados con arte"⁹², para luego acusar a la autoridad eclesiástica de no comprender lo que decían y de condenarlos injustamente.

4) La estrategia de presentarse ante la opinión pública por una parte como los perseguidos por la autoridad del obispo (al que luego desprestigiaban con críticas para sustituir su magisterio "haciéndose críticos de toda la doctrina apostólica"), y por otra "sosteniendo que sólo ellos son sabios y pobres,⁹³ sólo ellos han descubierto la doctrina, y sólo a ellos se les ha manifestado".

91. D. SPADA, *Op. cit.*, p. 86: "Quizás bajo la inverosímil conclusión del arrianismo había una toma de posición que hoy llamaríamos ideológica. Transferir al Hijo al puro plano de la creación quería decir reducir al *Logos* del Padre al nivel 'lógico' de las criaturas confinadas a la razón; quería decir comprimir la *Sabiduría* trascendente de Dios a los confines de la investigación e invención de las 'Filo-sofías' humanas; quería decir circunscribir la Divina omnipresente Potencia que rige el universo, al campo que llamaríamos hoy de la simple 'investigación científica', traducir la Cristología en Antropología y limitar el campo de la Redención al de la humana 'liberación'. La consecuencia inmediata e histórica de este Naturalismo Teológico será el Pelagianismo".

92. Tal vez S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ep. ad Episc. et Clerum*: OPITZ III/1, p. 9; SOCRATES, *Hist. Eccl.* I, 6: PG 67, 49 tenía en mente esta táctica al escribir que cuantas veces ha tratado de reconducirlos al buen sentido, haciéndoles ver lo que dice la Escritura, "como camaleones cambian inmediatamente". Lo mismo dice después S. ATANASIO, *De Decretis Nicaenae Synodi* 1: OPITZ III/2, p. 1; PG 26, 416. No es pues justo A. von HARNACK, *Storia del Dogma* IV, Mondisio, Cultura Moderna, 1913, p. 34, cuando dice hablando de Arrio y sus seguidores que "los adversarios de Alejandro se quejaban de la forma camaleónica de su doctrina": más bien es verdad lo contrario.

93. Aquí hay dos lecturas posibles según los manuscritos: en la versión de TEODORETO, *Hist. Eccl.* I, 3 (4): PG 82, 901, sería "sólo ellos son sabios y pobres (sophoi kai aktémones)"; OPITZ III/1, p. 26 prefiere la lectura "sabios y conocedores" (*sophoi kai epistémones*)".

b. La herejía de Arrio en las cartas de Alejandro

Leyendo ambos documentos no podemos sino advertir la plena correspondencia ante la cristología de Arrio que Alejandro le atribuye, y la que hemos descrito a partir de los fragmentos arrianos. En vez de repetirla punto por punto, transcribimos un apretado y fiel resumen que de ella hace Alejandro:

“Lo que han inventado y afirman al margen de la Escritura, es lo siguiente: Dios no fue siempre Padre, sino hubo un tiempo en que no era Padre. No siempre existió el Logos de Dios, sino fue hecho de la nada; porque el Hijo es criatura y hechura. Ni es semejante al Padre en su substancia (*oúte dè hòmotos kat'ousían tō Patrī estin*), ni es verdadero Logos ni verdadera Sabiduría del Padre según su naturaleza; sino es uno de los seres hechos y creados. Impropiamente se le llama Logos y Sabiduría, en cuanto fue hecho según el Logos propio de Dios y la Sabiduría que hay en Dios, según los cuales Dios lo ha hecho como a todas las cosas. Y por eso es de naturaleza cambiable y alterable, como todos los seres racionales. El Logos es ajeno y diverso y separado de la substancia (*ousía*) de Dios. Y a su vez el Padre es invisible para el Hijo. Y así el Hijo no conoce al Padre de modo completo y perfecto, como tampoco puede verse completamente a sí mismo. Por ello el Hijo no puede conocer su propia substancia tal y como es. Porque fue hecho por nosotros para que Dios nos crease por su medio como por un instrumento. Y nunca habría existido si Dios no hubiese decidido hacernos. Y preguntados si el Logos de Dios puede cambiar como cambió el diablo, no temieron decir que sí puede; ya que ha sido hecho y creado de naturaleza mutable”⁹⁴;

Alejandro descubre a través de sus cartas dos raíces teológicas de estos errores, a los que opone la doctrina de la tradición apostólica:

1a. *El manejo ideológico de la Escritura.* Bajo la fachada de fidelidad a la Palabra de Dios, espigaban textos de aquí y de allá, pero con un filtro selectivo que sólo dejaba colarse aquellos pasajes en que se habla de la “humillación según la economía”; mientras olvidaban del todo o interpretaban reductivamente aquellos lugares “en que la Escritura enseña la originaria divinidad del Hijo y su gloria igual a la del Padre”:

94. S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ep. ad Episc. et Clerum*: OPITZ III/1, pp. 7-8; SOCRATES, *Hist. Eccl.* I, 6: PG 67, 45.48.

“Traen a la memoria la lista de aquellos pasos que se refieren a la pasión salvífica, al abajamiento, al vaciamiento, a su llamada pobreza (*kai tês kalouménes autoû ptocheías*) y a todas aquellas cosas con que el Salvador se ha cargado por nosotros; pero las traen a la memoria y las ponen delante para dejar de lado cuanto corresponde a la sublimidad y a su divinidad desde el principio. Y luego olvidan por completo aquellas palabras que hablan de su natural gloria, dignidad (*eugeneías*) y permanencia junto al Padre, como ‘El Padre y yo somos uno’ (*Jn 10,30*)...”⁹⁵.

La respuesta del obispo a esta tendencia es la exposición de la Escritura interpretada según el común sentir de la predicación apostólica en la Iglesia. Aquí y allá se podrán encontrar en Alejandro pasos bíblicos leídos de un modo que no podría satisfacer los más exigentes requisitos de una exégesis moderna. Sin embargo a cada paso aflora en él una cualidad que en ocasiones puede faltar a los exegetas: la connaturalidad con la Palabra del Señor como la vive la Iglesia, e insertada en la totalidad analógica del misterio revelado.⁹⁶

Se advierte el uso ideológico de la Escritura sobre todo cuanto Arrio interpreta la generación del Hijo con un origen que inicia en el tiempo (y aun cuando para obviar la dificultad de un principio temporal del Hijo Arrio dijo en su “credo” a Alejandro que el Hijo fue hecho *antes* del tiempo, seguía confundiendo generación con producción o hechura). Y es que el heresiarca sólo tenía la imagen biológica de la generación. Por eso confundía el ser “no engendrado” con ser “sin un principio”, y el “tener principio” con un origen por producción. Y así únicamente podía reconocer al Padre como verdadero Dios, pues según su concepción de la divinidad, éste sería el único no-engendrado, esto es sin-principio, es decir no-creado. El hablar de dos no-creados (Padre e Hijo) para Arrio era tanto como confesar dos no-engendrados, es decir dos sin-principio, dos Dioses. Su herejía en el fondo consistía pues en interpretar la Escritura según una idea de la divinidad preconcebida por otras fuentes ajenas a la Palabra revelada. Esto es lo que Alejandro no podía

95. S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ep. ad Alex. Thess*: OPITZ III/1, p. 25; TEODORETO, *Hist. Eccl.* I, 3 (4); PG 82, 901.

96. En la imposibilidad de estudiar aquí cada uno de los múltiples pasajes de la Escritura que el obispo opone paso a paso a la herejía arriana, indico los que utiliza en sentido cristológico y para distinguir entre la creación y la filiación de los demás seres en comparación con los textos que se refieren a la existencia y filiación de Cristo: *Is* 1, 2; 53, 8; *Sal* 2, 7; 36, 10; 110, 3; *Prov* 8, 30; *Mt* 3, 17; 11, 27; 17, 5; *Jn* 1, 1-18; 5, 23; 10, 15.30; 14, 8-10.23.28; 16, 33; *Rom* 8, 15; 1 *Cor* 15, 20; 2 *Cor* 4.4; 8, 9; *Col* 1, 15-17; *Fil* 2, 6-11; *Heb* 1, 2-3.9 (*Sal* 45, 8): 2, 10; 9, 26; 1 *Jn* 5, 1.

tolerar, ya que tal proceder supondría que la fe no es una respuesta a la revelación sino un sistema filosófico. Partiendo de estos criterios Alejandro opone al Arrianismo la siguiente doctrina bíblica:

El Hijo es engendrado desde siempre (Jn 1, 1.18). El misterio es inefable e incomprensible a la mente humana. Los escritores sagrados usaron palabras limitadas, por eso Juan “con la intención de indicar que (el Padre y el Hijo) son dos realidades inseparables, dijo que esta en el seno del Padre”.⁹⁷

Esto quiere decir que el Logos de Dios no fue creado de la nada, ni ha de enumerarse entre las criaturas. Y si “por medio de él fueron hechas todas las cosas”, él mismo no es una de ellas, ni puede afirmarse alguna relación de tiempo en su existencia. Antes de este aspecto, el evangelista habla del Logos contraponiéndolo en el ser a las criaturas, y en cambio no pone ningún intervalo (*oudèn... diástema*) entre el Padre y el Hijo; mientras de todas las cosas creadas predica el comenzar a ser. Así pues, si “todo fue hecho por él”, luego también lo fue todo aquello de que puede predicarse el tiempo. El queda enteramente fuera de este ámbito.

Si el Hijo es Hijo desde siempre, lo es sólo con respecto al Padre: “Entonces, si desde siempre está el Hijo ante él, es perfecto Padre desde siempre... y así ni en el tiempo, ni con algún intervalo, ni de la nada, engendró al Hijo unigénito”.⁹⁸ Ni puede existir desde siempre el Dios perfecto sin su Sabiduría, sin su Logos, así como no puede existir la luz sin su resplandor ni una substancia sin su imagen. Hefele sintetiza la doctrina antiarriana de Alejandro:

“Alejandro, oponiendo las demostraciones bíblicas a los arrianos y desarrollando la fe ortodoxa, afirma que el Hijo es inmutable, en todo semejante al Padre, perfecto como él, y sólo subordinado al Padre en cuanto a la generación. El Hijo es la más exacta semejanza de su Padre. Existe desde toda la eternidad; pero de esto no se puede concluir, como en opinión de los arrianos harían los ortodoxos, que el Hijo no es engendrado, porque estos dos términos: existir desde toda la eternidad y ser engendrado, no son idénticos; hay en-

97. S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ep. ad Alex. Thess.*: OPITZ III/1, p. 22; TEODORETO, *Hist. Eccl.* I, 3 (4): PG 82. 893.

98. *Ibid.*: OPITZ III/1, p. 23; TEODORETO, col. 897.

tre ellos una diferencia. El Hijo, siendo enteramente la imagen del Padre, debe ser adorado como Dios',⁹⁹

El hecho de que las criaturas seamos diversas del Hijo en cuanto a nuestro ser, hace también diverso el tipo de nuestra filiación; porque él participa por naturaleza de la divinidad del Padre (*katà physin tynchánousa tés patrikés theótetos*), mientras nosotros sólo participamos de ella por adopción. Este es el motivo por el cual el Hijo por su misma naturaleza no puede fallar en su filiación; mientras nosotros podemos fallar, a menos de ser preservados por el don de Dios y por las buenas disposiciones morales. Por eso Jesucristo afirma en la Escritura: "El Padre y yo somos uno" (*Jn 10, 30*). Y si el Hijo dice: "Quien me ha visto a mí ha visto al Padre" (*Jn 14, 9*), es porque el Padre se contempla en su imagen viviente, como en un espejo perfecto.

"El Señor lo dice no proclamándose a sí mismo Padre, ni mostrándose como si las naturalezas, dos por hipóstasis, fuesen una; sino porque el Hijo suele salvar puntualmente la imagen paterna, de modo que teniendo impresa por naturaleza una semejanza en todo (*tèn katà pánta homoióteta*)¹⁰⁰ sin que la imagen sea en nada diversa del Padre sino como sello e impronta del prototipo".¹⁰¹

2a. *El olvido de la Tradición Apostólica.* Alejandro atribuye a la enseñanza arriana no sólo el estar inspirada por las doctrinas "judías y griegas", como vimos arriba; sino también de emular la de aquéllos que se han apartado de la enseñanza apostólica que la Iglesia transmite, como Ebión, Artemas, Pablo de Samosata y Luciano.¹⁰² El antídoto contra las herejías es mantenerse fiel a la Tradición de la Iglesia,¹⁰³ con la

99. CH. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des Concilles* I/1, París Letouzey, 1907, p. 371.

100. Expresión que posteriormente S. Hilario reconocerá como suficiente para expresar la fe de la Iglesia, aun en la discusión con los homeusianos.

101. S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ep. ad Alex. Thess.*: OPITZ III/1, p. 25; TEODORETO, *Hist. Eccl.* I, 3 (4): PG 82, 901. Nótese cómo el vocabulario *physis*, *hypóstasis*, es aún titubeante. No se ha logrado todavía llegar a una definición precisa.

102. Cf. *Ibid.*: OPITZ III/1, p. 25; TEODORETO, *Ibid.*, col. 900: sobre este texto algunos autores discuten en qué sentido pudo Arrio haber derivado su doctrina de errores tan disparados como los de Ebión, Artemas, Pablo de Samosata y Luciano; e incluso si Alejandro ha interpretado mal a Arrio o ha exagerado voluntariamente para denigrar al adversario. Si se lee el texto con cuidado se observará que el obispo no está afirmando necesariamente una derivación de la doctrina, sino una secuela en el ejemplo: Arrio se habría apartado de la fe apostólica como ellos, "emulando a Pablo de Samosata" etc.

103. "Sobre estas cosas nosotros creemos así como es el parecer de la Iglesia Apostólica": *Ibid.*: OPITZ III/1, p. 26; TEODORETO, *Ibid.*, col. 904.

cual Alejandro hace una profesión de fe que contiene todos los elementos básicos del credo:

Confiesa a un solo Padre ingénito, principio de todo, y él mismo no causado. Y a un solo Señor Jesucristo, Hijo unigénito del Padre, no creado sino engendrado, aunque no por modo de participación, emanación o división. Tal generación es “inexplicable e inefable”, porque siendo divina su hipóstasis, está más allá del alcance de una mente creada. Alejandro reconoce que el lenguaje humano se ve forzado a usar ciertas expresiones limitadas, como “el Padre es más grande que yo:” (*Jn* 14, 28) o “reflejo de la gloria y sello de su substancia” (*Hebr* 1, 3), e incluso otras que parecen temporales como “era” o “siempre”; pero es que no podemos expresarlo de otra manera, y por ello nos es necesario acudir siempre a la fe de los hagiógrafos para captar cómo entienden esas expresiones. Estos no quisieron ciertamente negar la generación eterna del Hijo (pues la enseñan expresamente); sino distinguir entre el Padre origen de todo, y el Hijo por él engendrado, al mismo tiempo que reconocen a ambos la divinidad con igual derecho a honor y dignidad.

En seguida, yendo más allá del problema arriano, el obispo confiesa “la Iglesia apostólica, única y católica”, que goza de la protección del Señor y por eso permanece más allá de las divisiones y de las herejías. Y acaba con el artículo que se convierte en el término de los símbolos de la fe en toda la Iglesia: la resurrección de nuestra carne, garantizada por la resurrección de Jesús en su cuerpo verdadero y real, cuyo signo es que se encarnó de *María Madre de Dios*. El hecho de haber tomado carne de una mujer confirma la verdad de su pasión y muerte para la redención del pecado.

Del comentario de Simonetti¹⁰⁴ creo importante anotar dos observaciones: primera, que aun cuando Alejandro argumenta a partir de la teología origenista predominante en Alejandría, ha moderado el aspecto subordinacionista: reconoce la completa igualdad entre el Padre y el Hijo en cuanto a su naturaleza divina, y aplica a la humanidad de Jesucristo aquellas afirmaciones de la Escritura que de algún modo pueden indicar una inferioridad del Hijo ante el Padre. Segunda, que el obispo evita usar el término *ousía*, que por las circunstancias podía causar conflictos innecesarios en la controversia; y sin embargo mantiene la doctrina revelada de la perfecta igualdad entre el Padre y el Hijo que se intentaba ex-

104. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, pp. 55-60.

presar mediante aquel término (como veremos adelante, en ambos aspectos Atanasio es fiel seguidor de Alejandro).

Por último sería conveniente advertir que tras la argumentación de Alejandro, que en sentido directo combate el arrianismo, un lector atento puede sentir el latido de la preocupación soteriológica.

“La importancia dogmática que (Alejandro) ligaba a las verdades que los nuevos herejes negaban y se esforzaban por arruinar, era capital en la economía del cristianismo: ¿el Verbo encarnado Jesucristo verdaderamente es Dios, o no es sino una semi-divinidad, verdadera criatura en el fondo? Según se respondiese en uno u otro sentido, los dogmas más fundamentales del cristianismo, la Trinidad, la encarnación, la redención, la eucaristía misma cambian de aspecto y de contenido. Será gloria de San Atanasio haber desarrollado a fondo esta consideración fecunda, al mostrar que toda la economía del cristianismo reposa sobre la fe en Jesucristo Dios y hombre, sobre la doble idea de que el Padre se ha revelado plenamente a nosotros por su Hijo, y de que el Verbo de Dios se ha hecho hombre por nuestra redención... El Logos del Padre, que por esencia es uno con él, podía llevarnos a conocer al Padre invisible, acercarnos a Dios, hacernos hijos de Dios; por eso se hizo hombre. Suprimamos su divinidad: ¿qué queda de Cristo como revelador del Padre, como mediador y redentor?”¹⁰⁵

El obispo apunta aquí y allá los motivos de la “economía” que lo impulsan a defender la doctrina ortodoxa. He aquí algunos, apenas dibujados en silueta: a) El sentido de nuestra filiación adoptiva, que se perdería sin la filiación “natural” del Hijo. b) Nuestra gracia participada de hombres pecadores sería imposible sin la santidad de aquél que por naturaleza se mantiene fiel al Padre. c) Si el Hijo no conoce al Padre en sí mismo, entonces tampoco puede revelarlo. d) Sólo habiendo tomado una real y verdadera carne de María *Theotókos* puede garantizar su real y verdadera muerte y resurrección, prenda de la nuestra.

“La consecuencia gravísima y no tolerable, afirma Alejandro, no es sólo que Arrio destruye así el conocimiento del Dios verdadero como Padre; sino más grave y destructor es el hecho de que con ello arruina toda su economía salvífica en favor del hombre, pues en-

105. X. LE BACHELET, “Arrianisme”, en *DTC* 1/2, París, Letouzey, 1923, col. 1974.

tonces no podemos ser nosotros, por verdadera adopción, hijos en el verdadero Hijo. Es justísimo y necesario hablar con la Escritura de la real humanidad de Jesucristo, pero sin atribuir a su filiación divina los caracteres propios de su condición humana; de otro modo destruiríamos la primera y por ende el plan salvífico realizado por la segunda".¹⁰⁶

La doctrina arriana sería contra la obra liberadora del hombre que la Escritura nos revela (reflexiona después San Atanasio), porque la Palabra de Dios conoce únicamente dos tipos de hijos: por naturaleza y por gracia. Ahora bien, el "Unigénito" del Padre no podría ser "único" si fuese hijo por gracia, pues así lo somos todos los demás. Esta herejía no explica el ser "Unigénito" del Hijo en relación eterna con el Padre, sino con la creación: sería el "único creado" del Padre para que éste pudiese crear por medio de aquél todas las cosas. Arrio no contempla sino únicamente un nivel típico de la revelación que es el salvífico. Por eso exclamaba San Atanasio: "¡Arrio me roba a mi rendentor!"¹⁰⁷

4. EL SINODO DE ANTIOQUIA (324/325)

Tras la victoria sobre Licinio, Constantino se dirigió al Oriente. Ahí encontró la Iglesia dividida por dos asuntos: la fecha en la celebración de la pascua y la cuestión arriana. Queriendo resolver ésta última envió al obispo Osio de Córdoba, su consejero, como legado personal ante Alejandro y Arrio, con una carta.¹⁰⁸ Evidentemente no había entendido el problema, pues en su misiva lo trata como una disputa de escuela sobre minucias filosóficas en torno a la interpretación de la Escritura. El embajador imperial nada logró hacer en Alejandría; pero de regreso a Constantinopla presidió un sínodo que probablemente él mismo había convocado para reunirse en Antioquía.¹⁰⁹ Estaba formado por 59 obispos: 56 firmantes y 3 discordantes excomulgados.

106. C. I. GONZALEZ, "El título *Theotókos* en torno al Concilio de Nicea", *Theologica Xaveriana* 39/4 (1989) en impresión.

107. S. ATANASIO, *Contra Ar.* II, 69-70: PG 26, 293-296.

108. Cf. el texto en EUSEBIO, *Vita Const.* II, 64-72: PG 20, 1037-1048; OPITZ III/1, pp. 32-35.

109. Entre los firmatarios de la carta sinodal, el primero es un *Eusebio*, que según algunos autores sería el nombre de Osio, transliterado al siríaco, lengua en que ambos nombres difieren sólo en una sílaba expresada gráficamente por un rasgo: Sobre este Asunto cf. J. R. NYMAN, "The Synod of Antioch (324-325) and the Council of Nicaea", en F. L. CROSS (ed.), *Studia Patristica* IV (TU 79), Berlín Akademie Verlag, 1971, pp. 484s; y H. CHADWICK, "Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch", *Journal of*

Los obispos enviaron a Alejandro de Tesalónica una carta sinodal que incluye un credo muy semejante al del sínodo presidido en Alejandría por Alejandro.¹¹⁰

“Esta es la fe que nos han transmitido los hombres espirituales, de los cuales no sería justo afirmar que vivieron o pensaron según la carne, sino que han colaborado en el Espíritu con los santos escritos de los libros divinamente inspirados: creer en un solo Dios, Padre Señor universal (*pantokrátora*), incomprensible, inmutable e incambiable, providente y gobernador de todo, justo, bueno, hacedor de cielo y tierra y de todo cuanto hay en ellos, Señor de la ley, de los profetas y de la nueva alianza. Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo unigénito, engendrado no de la nada sino del Padre, no como una hechura sino legítimamente como Hijo (*génnuma*), engendrado de un modo inefable e inexplicable que únicamente conocen al Padre, que lo engendró y el Hijo engendrado (porque nadie conoce al Padre sino el Hijo, ni al Hijo sino el Padre: *Mt 11, 27*), el cual existe desde siempre y no hubo un tiempo en que no existiese. Pues hemos aprendido de los santos escritos que sólo él es imagen, que no se manifiesta como existente no engendrado por el Padre; no por disposición (*ou thésēi*), pues afirmarlo sería impío y blasfemo; sino las Escrituras lo llaman legítima y verdaderamente engendrado. Por eso creemos que es inmutable e incambiable, que no fue ni engendrado ni hecho por desición u ordenamiento, como si pareciera existir de la nada, sino fue engendrado según correspondía; no sería justo ni siquiera pensar que (comenzó a ser) por naturaleza o mezcla de modo semejante a las cosas que por él fueron hechas, sino de una manera que sobrepasa todo pensamiento, conocimiento o explicación. Confesamos que el Dios Logos fue engendrado del Padre no engendrado, luz verdadera, justicia, Jesucristo el Señor y Salvador de todos. Es imagen no de la voluntad o de alguna otra cosa, sino de la persona (*prósopon*) paterna. El es el Hijo de Dios Logos engen-

Theological Studies 9 (1958) pp. 295-297. Por eso OPITZ III/1, p. 36, pone a Osio como primer firmante. Normalmente suele admitirse la historicidad de este concilio. No faltan sin embargo quienes la han puesto en duda, por ej. A. von Harnack y F. Nau. Cf. D. L. HOLLAND, “Creeds of Nicea and Constantinople reexamined”, *Church History* 38 (1969) 255-258 y del mismo, “Die Synoe von Antiochien (324/325) and ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea un das Konzil von Nizäa”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 81 (1970) pp. 163ss.

110. Se conserva sólo en una versión siríaca, editada y retraducida al griego por E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, Berlín; W. de Gruyter, 1959, pp. 136-143 (de laed. de 1905, pp. 272-279). De ésta traducimos la parte central, aunque larga, por su importancia histórica y dogmática. Cf. OPITZ III/1, pp. 36-41.

drado y hecho carne de (*ek*) María Theotókos, que padeció, murió, resucitó de los muertos y fue elevado a los cielos, está sentado a la derecha de la magnificencia altísima, y vendrá a juzgar a vivos y muertos.

Así también como en nuestro Salvador, los escritos sagrados nos enseñan a creer en el Espíritu, una única Iglesia Católica, la resurrección de los muertos y un juicio de retribución según lo que cada uno en su carne hubiese hecho de bueno o de malo.

Anatematizamos a cuantos digan, piensen o prediquen que el Hijo de Dios es criatura, hecho o producido, y que no ha sido verdaderamente engendrado, o que hubo un tiempo en que no existía. Pues nosotros creemos que existe y existía y que es la luz. Asimismo a todos cuantos opinan que él es inmutable por decisión de la propia voluntad, como también a cuantos suponen que su origen es de la nada, y que no es inmutable por naturaleza como el Padre. Porque así como en todas las cosas, así particularmente en ésta nuestro Salvador es proclamado imagen del Padre”.

Como se ve, se trata de un credo antiarriano. Sin embargo no se encuentra en él la palabra *homooúsios*; pero sí toda la doctrina de la igualdad entre el Padre y el Hijo, y de la generación eterna de éste como imagen perfecta de aquél. La novedad es el anatema sinodal contra el arrianismo, que trae inmediatamente a la memoria el de Nicea. Ni es raro, ya que 49 de los obispos firmantes de este sínodo se encuentran entre los que suscribieron la fe del primer concilio ecuménico.

Añaden luego el motivo de fondo que los mueve a defender esta profesión de fe: porque él es nuestro salvador en cuanto es la imagen perfecta del Padre. Así el sínodo de Antioquía dejó el terreno arado para la siembra de Nicea. En un artículo en que compara las aserciones fundamentales entre la doctrina de Arrio y el símbolo sinodal, T. E. Pollard apunta al centro del blanco, al señalar en qué contribuyó positivamente el sínodo del 324/325: el problema básico es decidir lo que significa “engendrado” en la teología joánea, para determinar cuál es nuestra fe sobre *quién es* Jesucristo como mediador de la creación, redentor y revelador del Padre. El credo sinodal parte para su interpretación de *Jn* 14, 9, *Heb* 1, 2, *Col* 1, 15:

“Antioquía incrementa o refuerza el énfasis revelatorio que se encuentra en cada uno de los pasajes, y afirma que la revelación en y

por el Hijo no es de la voluntad o de cualquier otra cosa, sino de la misma naturaleza y substancia del Padre. Así pues, los Padres antioqueños no tendrían alguna dificultad en aceptar la frase nicena *ek tés ousías tou Patrós*, en estar plenamente de acuerdo con el término *homooúision*... La frase *ek tou Patrós* significa la generación del Hijo, de la substancia (*hypóstasis*) del Padre, del cual es la imagen (*eikón*). Más que mediante una expresión explícita, Antioquía precisa implícitamente el significado de *homooúision*".¹¹¹

5. CONCILIO DE NICEA

a. Circunstancias ¹¹²

Habiendo fallado la misión de su legado, a principios del 325 Constantino convocó a concilio a todos los obispos del Oriente.¹¹³ Ahora se sabe, por una carta en siríaco, que había designado originalmente Ancira de Galicia para la celebración; pero en seguida él mismo mandó que el sínodo se reuniese en Nicea de Bitinia, para facilitar la llegada de los legados de Occidente (los presbíteros Víctor y Vicente se presentaron al Papa Silvestre I), por motivo del buen clima, y para que le fuese posible estar presente.¹¹⁴

-
111. T. E. POLLARD, "The Creeds of A. D. 325. Antioch, Caesarea, Nicaea", *Scottish Journal of Theology* 13 (1960), p. 286. Cf. en p. 283, a dos columnas, la comparación entre las proposiciones arrianas y las ortodoxas.
112. Tenemos pocas noticias sobre el Concilio de Nicea: La relación de Eusebio es casi contemporánea (junio del 325) en su carta a sus fieles de Cesarea: EUSEBIO, *Ep. ad Caesarienses*: PG 20, 1535-1544; SOCRATES, *Hist. Eccl.* I, 8: PG 67, 69-77; TEODORETO, *Hist. Eccl.* I, 11 (12), 1: PG 82, 939-946; OPITZ III/1, pp. 42-47. Y noticias más escasas y tardías en S. ATANASIO, *De Decretis Nicaenae Synodi* (± año 350) 19-20: PG 25, 448-452; OPITZ III/2, pp. 15-17; *Ep. ad Afros Episc.* 5-6: PG 26, 1036-1040; en fragmentos de una memoria de Eustacio de Antioquia, en TEODORETO, *Hist. Eccl.* I, 7 (8), 1-5: PG 82, 916-925. El primero de estos documentos suele estudiarse con reservas, porque aun con la ventaja de ser inmediato a los hechos, sin embargo parece apologético de la propia conducta en el Concilio que restituyó a Eusebio a la comunión (si se acepta, como es común, el sínodo de Antioquia): cf. M. SIMONETTI, "Teología alejandrina e teología asiática al Concilio de Nicea", *Augustinianum* 13 (1973) p. 384.
113. Cf. EUSEBIO, *De Vita Const.* III, 5-6: PG 20, 1060. Sobre si convocó al Concilio por propia iniciativa, varían las opiniones. Algunos afirman que lo habría hecho a petición de Osio, o de Osio y Alejandro. Según otros el mismo sínodo de Antioquia lo habría juzgado necesario.
114. Cf. el texto de la carta en OPITZ III/1, pp. 41-42. Algunos autores han tratado de menguar el valor dogmático de los primeros concilios exagerando el influjo de los emperadores en el campo doctrinal, como si por motivos de orden e interés político hubiesen éstos impuesto ciertos principios como norma de la fe. H. MAROT, "Conciles anténicéens et conciles oecuméniques", en B. BOTTE (ed.), *Le concilie et les concilies*, París, Chevetogne-Cerf, 1960, pp. 19s, propone el justo medio: (según ellos) "los concilios ecuménicos serían esencialmente concilios imperiales de la *Reichskirche*. Naturalmente no querríamos imponer esta

Según Filostorgio, Alejandro de Alejandría se adelantó a Nicomedia, donde se reunió con Osio para decidir desde antes del Concilio que el Hijo es consubstancial con el Padre, y excomulgar a Arrio.¹¹⁵ en cambio según Eusebio, en carta que escribió a su diócesis, habría sido el mismo emperador quien pidió se introdujese el término consubstancial para expresar la fe de la Iglesia acerca de la igualdad del Hijo con el Padre en cuanto al ser divino, si bien explicando claramente su significado para evitar posibles confusiones.

b. La fórmula de fe

Mucho se ha discutido si el llamado Símbolo de Nicea se basó en algún credo bautismal preexistente. Desde luego coincide con los credos locales comunes, tanto en la estructura fundamental como en lo básico de la fe trinitaria, salvífica e incarnacional por ellos profesada. Lo que Nicea hizo, con ocasión del problema provocado por el arrianismo, fue declarar auténticamente cuál es el legítimo contenido *revelado* al que responde la fe de la Iglesia.

“Las nuevas proposiciones formuladas por el Concilio de Nicea sobre la relación del Logos-Hijo con el Padre habían sido preparadas por la tradición más antigua; pero había sido necesario que emergieran Arrio y sus amigos para proporcionar el estímulo que las introdujese en el credo de la Iglesia y en la conciencia general de los creyentes”¹¹⁶

Bastaría para advertirlo leer el Símbolo de Antioquía (324/5)¹¹⁷ de que arriba hemos hablado, así como los credos locales, cuyas ediciones

idea en la exposición que seguiría; bástenos precisar que el factor imperial ha hecho posible —materialmente hablando— que se tuviesen los concilios universales actuando como una fuerza motriz, y si su sombra se ha perfilado algunas veces de manera no despreciable sobre la noción misma de estas asambleas de la *oikoumenè*, este hecho, profano en sí, no explica la ideología propiamente teológica que ha suscitado y animado estas reuniones del episcopado universal”.

115. FILOSTORGIO, *Eccl. Hist.* I, 7: PG 65, 464. Tómese en cuenta que este historiador es arriano y apologeta del arrianismo.

116. A. GRILLMEIER, *Op. cit.* I, p. 514.

117. Es un credo claramente antiarriano, y como afirma J. N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1980, p. 253: “Todo el énfasis se pone en la afirmación de que el Hijo no fue creado de la nada, sino que fue engendrado de una manera inefable y que es la imagen expresa del Padre en todos los sentidos... Para nosotros su importancia enorme radica en que el documento que analizamos es el predecesor de todos los credos sinodales”. Siendo antiarriano, sin embargo no coincide en su redacción con el de Nicea, aunque sí en la doctrina.

abundan.¹¹⁸ Sin embargo Eusebio parece haber exagerado en su carta a los fieles de Cesarea, cuando da la impresión de que leído su credo, fue aprobado y prácticamente sólo se le añadió el término *homooúsios*. Hay muchas opiniones en favor y en contra de esta pretensión de Eusebio.¹¹⁹ Con frecuencia los autores que alegan una u otra tesis, suelen parangonar ambos textos, reproduciéndolos en doble columna paralela.¹²⁰ Comparándolos resultan evidentes notables diferencias, que van mucho más allá de la añadidura del *homooúsios*, como pretende Eusebio; y no sólo de redacción, sino sobre todo de expresiones teológicas explícitamente antiarrianas, que suplen aquellas del Símbolo de Cesarea que podrían prestarse a una interpretación abusiva según la ideología de Arrio. Por ejemplo, cambia la expresión *Logos de Dios* por *Hijo de Dios*, ya que la primera podría ser víctima de una lectura filosófica o según la exégesis filoniana. Pero aún *Hijo de Dios* o *Dios de Dios* podrían dar ocasión a que se les aceptase pero con restricciones mentales como: “también nosotros somos hijos de Dios”, “también a nosotros se nos ha dicho: Sois dioses”, “el Hijo es Dios de Dios pero en sentido secundario o subordinado”. Por eso o se cambiaron las cláusulas o se añadieron éstas: “o sea de la misma *ousía* de Padre”, “Dios verdadero de Dios verdadero”, “engendrado no hecho”, y la más típica nicena: “consustancial al Padre”.

Otros autores opinan que la fórmula base habría sido la de un credo siríopalestino hoy no conocido, o bien el de Jerusalén, reconstruido según las catequesis prebautismales de San Cirilo.¹²¹ De todo esto razonablemente podemos pensar que parcialmente influiría en la redacción final el credo de Cesarea, como también varios otros de las Iglesias locales representadas por los obispos miembros del Concilio. Pero en último término se trata de una fórmula propia. Y ni siquiera pretende ser un credo completo (por ejemplo es insuficiente sea en la expresión trinitaria sea en la eclesial), porque tiene un fin preciso y limitado, que es la aclaración de la divinidad de Jesucristo en sentido pleno y en forma antiarriana:¹²²

118. Cf. los ejemplos que estudia J. N. D. KELLY, *Op. cit.*, pp. 219-233.

119. Cf. por ej. J. N. D. KELLY, *Op. cit.*, pp. 260-271, bastante negativo. Aunque algunos autores defienden con fuerza que el credo de Eusebio sirvió de base al de Nicea, ésta suele considerarse una opinión exagerada.

120. Cf. por ej. H. LIETZMANN, “Symbolstudien”, *ZNTW* 24 (1925) p. 195.

121. Cf. E. BOULARAND, *Op. cit.* II, pp. 262-263; versión castellana en I. ORTIZ DE URBIÑA, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria, Eset, 1969, 1969, p. 268.

122. A. GRILLMEIER, *Op. cit.* I, p. 518: “Se preserva el monoteísmo cristiano de la helenización arriana; la fórmula bautismal contiene una interpretación de él, que será decisiva para

“Creemos en un solo Dios, Padre Soberano universal (*pantokrátora*) hacedor de todas las cosas, visibles e invisibles. Y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado unigénito del Padre, esto es de la substancia del Padre (*toutéstin ek tês ousías tou Patrós*): Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado, de la misma substancia (*homooúsion*) que el Padre, por el cual fueron hechas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra; el cual por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó y se encarnó (*sarkothénta*) haciéndose hombre (*anthropé-santa*) y sufrió y resucitó al tercer día, y subió a los cielos, y viene a juzgar a vivos y muertos. Y también en el Espíritu Santo.

Más a quienes dicen: ‘Hubo un tiempo en que no existió’, y ‘antes de ser engendrado no existía’ o bien que ‘llegó a ser de lo que no existía (*ek ouk ónton*) o a partir de otra substancia o esencia (*hypostáseos é ousías*)’, o afirman que el Hijo de Dios es cambiabile o mutable, los anatematiza la Santa Iglesia” (*DS 125*).¹²³

Esta fórmula de fe contiene varias singularidades: deja de lado el lenguaje del *Logos* (que muchos interpretan como un eón). En cambio prefiere el de *Hijo*, para explicitar lo que significa la filiación divina: “engendrado” (dos veces afirmado) y no creado, como “Unigénito del Padre”, y “de la *ousía* del Padre”. Mas no proviene de dicha *ousía* como un Dios menor o subordinado, sino es *en todo igual* substancialmente (*honoúsios*) al Padre.

No se trata sin embargo de una confesión de fe primariamente “ontologista”, sino ante todo de una proclamación soteriológica. Es profesión de una verdad “ontológica” sólo en cuanto indispensable al proyecto salvífico del Padre en favor de los hombres que nos ha sido revelado: “por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó y se encarnó haciéndose hombre y sufrió y resucitó...” De esta manera se afirma cómo el Hijo, Dios igual al Padre, se ha insertado personalmente en

el futuro de la Iglesia. Se da una explicación a la economía salvífica de la Trinidad que muestra cómo el Padre se nos comunica en su Hijo verdadero y en el Espíritu Santo, y al mismo tiempo revela la condición verdaderamente divina del Hijo y su relevancia soteriológica. La relación entre el Padre y el Hijo en el ámbito de la divinidad queda encuadrada en la economía de la salvación”.

123. Cf. Original en EUSEBIO, *Ep. ad Caes.*: PG 20, 1540; OPITZ III/1, pp. 44-45; S. ATANASIO, *Ep. ad Iov. Imp.* 3: PG 26, 817; *De Decretis Nicaenae Synodi* 33.8 y 37.2: OPITZ III/2, 30.36s; versión latina: S. HILARIO, *De Synodis* 84: PL 10, 536. Para un estudio crítico del texto, cf. G. L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma, Herder, 1967.

la historia humana. Y al mismo tiempo salva así la gran muralla que levantan Arrio y otros herejes: la imutabilidad e impasibilidad de Dios, que como tal no puede morir por nosotros. Nicea lo reconoce: por eso para realizar su plan liberador asumiendo la muerte y resurrección en carne propia, el Hijo (Dios verdadero) se ha hecho hombre por nosotros.

c. **Creemos en un solo Dios, Padre Todopoderoso (pantokrátora)**

Es una expresión que se encuentra en varios credos locales:

“Es casi idéntico al símbolo bautismal de Cesarea, lo que explica que ninguna impugnación hiciera cuestión de este artículo. Y sin embargo incluye el segundo, ya que no define al Dios único de los monoteístas que parece confesar Arrio, opuesto a las falsas divinidades, sino al Dios Padre, lo que exige que tenga un Hijo, que Cristo en cuanto Hijo nos descubre. Por consiguiente, el segundo artículo se ajusta al primero y lo explicita”¹²⁴

En un solo Dios Padre, indica la unicidad de Dios y de la monarquía divina. En la expresión de Nicea podemos descubrir al menos dos aspectos:

1o. *Uno* negativo, que sería la exclusión de toda forma de politeísmo expreso o camuflado:

* de tipo pagano mitológico (griego, egipcio o semejantes) por “familias” de dioses;

* de tipo “jerarquizado”, como una divinidad primordial y otras subordinadas o secundarias, existentes por creación, emanación, etc. a partir de la primera;

* de tipo gnóstico de cualquier colorido, como la contraposición marcionita entre el Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento, la maniquea entre un Dios del bien (o de la luz) y del mal (o de la tiniebla), etc.;

* de falso cuño cristiano, como la Trinidad concebida como triteísmo;

124. A. HAMMAN, “Interpretación de la divinidad de Jesús en Nicea”, *Estudios Trinitarios* 8 (1974) p. 174.

* de toda concepción materialista de Dios, entendida la Trinidad como procedente por división, emanación o degradación, de una sustancia original.

2o. *Una novedad positiva*, que es la expresión de la fe en el Dios Trino revelado en el cristianismo. La expresión *Padre* (dicha necesariamente en relación al Hijo)¹²⁵ incluye el tipo de unidad de Dios confesada por la fe cristiana: no es el concepto del único Dios hebreo. Y el hecho mismo de hablar de *un solo Dios* y simultáneamente del *Padre*, que especifica la aserción básica, apunta a una diferencia fundamental: no se confiesa la fe en un concepto de Dios único descubierto por una filosofía o por una reflexión en el orden natural, y ni siquiera en el sentido restringido del Yahvé del Antiguo Testamento. Sino la Iglesia confiesa su fe en un Dios *concreto*, extraño al orden filosófico, en respuesta a la revelación que Dios ha hecho de sí mismo como atestigua la Palabra de Jesús y nos transmite la Tradición apostólica.

Pantokrátora. Esta palabra, traducida como "todopoderoso",¹²⁶ creo debería mejor interpretarse "Rey (o Señor) universal". Esta en íntima comunión teológica con la confesión siguiente sobre la creación, en cuanto en la mentalidad del Antiguo Testamento el Pueblo de Dios se pregunta maravillado cómo Yahvé, el Dios de sus Padres, lo ha liberado del yugo de los Egipcios (paradigma de toda esclavitud) y por qué lo ha hecho "con mano fuerte y brazo extendido" (como una decisión de su poder) sin pagar algún rescate a los egipcios. El fiel israelita descubre en ello el poder sin límites de Yahvé, Señor universal porque él es el creador de todo, y que pone todo su poder al servicio de la obra libera-

125. Recuérdase la respuesta del siglo anterior de San Dionisio el Grande cuando se le acusaba de negar la Trinidad: "Los nombres que uso separadamente no pueden entenderse en forma separada ni dividida. Porque si dije *Padre*, antes aún de nombrar al *Hijo* ya lo he significado incluido en *Padre*": de una carta de Dionisio citada por SAN ANASTASIO, *De Sent. Dion.* 17: PG 25, 504; OPITZ III/2, p. 58.

126. Traducción menos conveniente para nuestra cultura de hoy, pues da la impresión de confesar una afirmación filosófica: si el poder (entiéndase creador) de Dios tiene o no límites, en relación con la capacidad infinita de Dios para actuar. La Escritura trata de un término mucho más concreto que parte de una experiencia histórica: es "el que ejercita el poder sobre todo", el Señor y Rey universal. Mucho mejor que nuestro concepto escolástico lo traduce la clásica figura del *Cristo Pantokrátor* de los mosaicos bizantinos: el Señor Jesús resucitado que desde su trono bendice el orbe mientras le presenta la ley de su reino según la cual todos seremos juzgados: su Palabra. Lo mismo significa en los Padres prenicenos, por lo cual G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Dictionary*, Oxford, Clarendon, 1961, p. 1005, traduce el *pantokrátor* patristico: "Soberano de todo, que gobierna todas las cosas".

dora de su pueblo: cf. *Sab* 11, 15-12,2.¹²⁷ La Biblia griega de los LXX traduce con frecuencia mediante esta palabra los términos hebreos *Yahvé Sabaôth* y algunas veces *Sadday*.¹²⁸ No siendo el problema básico para la fe si Dios existe, ni siquiera si es el creador o si tiene un poder ilimitado, sino si es el Señor (es decir si es él o no el único Salvador) de su Pueblo, entonces la confesión de fe expresada por este título sobre su poder tiene primordialmente el contenido de su soberanía liberadora puesta al servicio del Pueblo de su elección, para rescatarlo de los que no son señores.

Este significado prosigue en los Padres prenicenos, en la época en que nacen los primeros símbolos bautismales: el hecho de que el Padre de Nuestro Señor sea el Señor universal (*pantokrátor*) es el fundamento de nuestra confesión que *Jesús es el Señor* ("y en un único Señor, Jesucristo, el Hijo Unigénito de Dios", que Nicea proclama). He aquí algunos ejemplos entre tantos posibles: San Justino, discutiendo con el judío Trifón, le dice que Jesucristo ejercitó al señorío para llegar a ser "el libertador de Jerusalén", y vino con el poder de Dios, cuyos signos son sus milagros como el hechar los demonios para persuadir a las naciones a convertirse, "para que abandonasen a los demonios a quienes servían, y por medio de él creyesen en el Dios *pantokrátora* ya que los dioses de los gentiles son demonios"¹²⁹

127. En este sentido de la Sabiduría, por ej. S. JUSTINO, *Dial. cum Tryph.* 96: PG 6, 704; en ed. crif. de J. C. TH. OTTO (Corpus Apologet. Christ. II), p. 349: Dios se muestra *pantokrátor* poniendo su poder al servicio de su misericordia, ya que envía el sol y la lluvia sobre la tierra de los justos y de los injustos. Y cf. F. BERGAMÉLLI, "Sulla storia del termine *Pantokrátor* dagli inizi fino a Teofilo di Antiochia", *Salesianum* 46 (1984) 439-472.

128. "Como a un Jefe del ejército, así lo llamaron *Señor de los Poderes*, que en hebreo se dice *Sabaôth*: esta palabra fue traducida en la Escritura de los LXX por *Señor de los Ejércitos* o *Pantokrátor*": ORIGENES, Exc. in Ps. XXIII, 10: PG 17, 116.

129. S. JUSTINO, *Dial. cum Tryph.* 83: PG 6, 673; ed. de OTTO, p. 301: "Habéis matado al justo, y antes que a él a sus profetas, y ahora deshonráis y atacáis a los que esperan en él y en quien lo envió, el (*pantokrátora*, en la trad. latina de PG *Regem Summun*) Rey de todo y creador de todas las cosas": *Ibid.* 16: PG 6, 512; ed. de OTTO, p. 61, "Cristo vino según el poder de su Padre *pantokrátoros* que éste le concedió, para llamar (a todas las naciones) a la amistad, bendición, conversión y convivencia de los buenos": *Ibid.* 139: PG 6, 79; ed. de OTTO, p. 491, donde no se puede tratar del poder creador, sino salvador, porque se refiere a Cristo en su venida. Cf. también *Ibid.* 38 y 142; PG 6, 557 y 800; ed. de OTTO, pp. 129 y 499. S. IRENEO, *Adv. Haer.* II, 6, 2: PG 7, 724 nos dice que los ángeles conocían a Dios por su Señorío providente sobre todas las cosas (aun cuando por la eminencia de Dios éste pudiese haberse escapado a su inteligencia creada): "Por eso todas las cosas están sujetas al nombre del Altísimo y *Omnipotente*: y por su invocación los hombres se salvaban incluso antes del advenimiento del Señor nuestro Salvador".

Contra las sectas gnósticas esta confesión rechaza la separación entre creación y redención (como obra de Dioses diversos). No hay más Creador de todo (*poiētén*) y Señor universal (*pantokrátora*) que el único Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Este, como Unigénito, ha recibido de su Padre el ejercitar dicho Señorío sobre todas las criaturas.

Así esta confesión por una parte indica la continuidad con el Antiguo Testamento (que confiesa al único Dios *Pantokrátor*) y por otra la novedad del Nuevo (el señorío por Jesucristo).

d. Las expresiones explícitamente antiarrianas

Engendrado como Unigénito del Padre (gennethénta ek tou Patrós monogenē)

Nicea evita hablar de Dios como *aggénetos* (no engendrado)¹³⁰ o como *ánarchos* (sin principio), indudablemente para evitar la interpretación filosófica que Arrio daba a esas expresiones, confundiendo “sin-origen” o “sin-principio” con “no-creado”;¹³¹ pues si esto se aceptase, al afirmar que el Hijo tiene el Padre su origen y principio, automáticamente con Arrio se le confesaría una criatura. Por ello Nicea especifica: “*engendrado, no hecho (gennethénta oú poiethénta)*”. Esta misma idea queda reforzada por la expresión *Uni-génito (mono-genē)*, que declara la relación única del Hijo con el Padre, a diferencia de las criaturas: no es el “*primer engendrado*” como los demás, en el sentido arriano de ser la “*primer criatura*”.

Cuando Nicea llama a Jesucristo “*engendrado*” y “*unigénito*”, usa expresiones bíblicas que Arrio no habría podido rechazar. Pero “*engendrado*” es un término analógico que no significa todo aquello de donde está tomado (es decir no es una generación humana). Por eso se presta a la radicalidad de considerarlo sólo una metáfora cuyo *significado real*

130. Esta distinción sí se encontraba en el “Símbolo” del sínodo de Alejandría: cf. S. ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *Ep. ad Alex. Thess.*, OPITZ III/1, p. 27: agénneton patéra Hyión... gennethénta.

131. Indudablemente desde el punto de vista del razonamiento natural no hay base suficiente para distinguir entre *in-génito* y *no-hecho*. Estamos en el corazón de la revelación misma que nos hace Jesucristo de Dios como su Padre: la filosofía nos pone a Dios en relación con lo creado como Hacedor-hecho. Desde el Nuevo Testamento, cuyo significado específico enseña magisterialmente Nicea, sabemos que el concepto revelado de Dios como Trino (que parte de su manifestación como no-engendrado/engendrado, es decir Padre/Hijo), supera toda idea natural de Dios y de la divinidad. Por eso lo que hizo el primer concilio ecuménico fue (exactamente al contrario de lo que suele achacarle la acusación liberal) proteger la revelación de ser sometida al pensamiento filosófico.

se expresaría por la creación. Una plena fidelidad a la Escritura habría eliminado la ambigüedad, pues al hablar de Cristo lo llama *Hijo* en un sentido diverso de los hombres, y *Logos*:

“Por tanto la filiación divina se ha de entender según el esquema de la generación, no obstante purificada de las conotaciones corporales: del mismo modo como un hombre engendra a otro hombre, es decir un ser semejante a sí según el ser, o de la misma substancia que él, así Dios engendra al Hijo. Sin duda esta referencia a la generación humana debe ser corregida, porque es analógica. En ésta última, en efecto, hay exterioridad entre el padre y el hijo, temporalidad de la generación, distinción numérica en el interior de una identidad específica. Pero todos estos rasgos se deben a la dimensión carnal de la generación que implica una división y una separación del ser”¹³²

Por eso, para eliminar toda posible ambigüedad proveniente de la analogía, que convirtiese el término “engendrado” en una mera metáfora, Nicea añadió la expresión: “*Esto es, de la ousía del Padre*”, que simplemente refuerza la inteligencia del vocablo bíblico “engendrado”, en sentido *real*. Ya Tertuliano, siglo y medio atrás, había usado el término: “*Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris*”.¹³³ Y para que no quedase duda, poco después afirmaba que la palabra “*Hijo*” no es una simple voz, sino expresa la realidad: “*Este es el nacimiento perfecto de la Palabra, que procede de Dios*”. Luego se pregunta si proviene sólo de la sabiduría del Padre como una voz emitida, o si tiene verdadera substancia: “*¿Luego, me dirás, afirmas que la Palabra es una substancia construida por la comunicación del Espíritu y la Sabiduría?*” Y responde: “*No puede carecer de substancia aquél que de tan grande substancia procede, y que creó tantas substancias*”.¹³⁴

En al menos tres textos de Orígenes se habla también de que el Hijo es de la substancia del Padre, o de que ambos tienen la misma substancia y naturaleza. El problema es que se encuentran en la traducción latina de Rufino, y hasta ahora no se conoce ninguna equivalencia en los escritos origenianos que se conservan en griego: ¿se trataría entonces de

132. B. SESBOÛE, *Jésus-Christi dans la tradition de l'Eglise*, París, Desclée, 1982, p. 96.

133. TERTULIANO, *Adv. Prax.* 4: PL, 2, 159.

134. TERTULIANO, *Adv. Prax.* 7: PL 2, 161s.

una interpolación o de una corrección del vocabulario de parte del traductor?¹³⁵

Es más seguro el uso que de esta expresión hizo Teognosto, sucesor de Orígenes en la dirección de la escuela exegética de Alejandría (± 265-282), que seguía en líneas generales los lineamientos teológicos de su antecesor, inclusive el moderado subordinacionismo. Afirma en su *Hypotypósis* que cita San Atanasio:

“Ninguno puede encontrar de otra parte la substancia del Hijo, ni que haya sido hecha de la nada, sino generada de la substancia del Padre (*ek tés toû Patròs ousías éphy*) como el esplendor de la luz, o como el vapor del agua; porque ni el vapor ni el resplandor son el agua misma o el sol mismo. Así tampoco es algo ajeno, sino que proviene de la substancia del Padre, aunque no de modo que la substancia del Padre fuese dividida. Porque así como el sol sigue siendo el mismo y no disminuye al emanar de él los rayos, así tampoco la *ousía* del Padre se muda al tener el Hijo su imagen”¹³⁶

No hay sin embargo en este proceder de los Padres de Nicea (ni en sus comentarios al Concilio que se conservan), ninguna traza de que tratasen de filosofar sobre el Hijo, y ni siquiera de que usasen el término *ousía* con el significado que le daba la filosofía del tiempo; sino en el sentido obvio y común de la Tradición de la Iglesia, para indicar la relación Padre/Hijo en el sentido real (y no sólo metafórico, que pudiese interpretarse como una expresión más excelente de la relación Creador/creatura). Por eso, tras examinar todos los textos que se conocen en torno a Nicea, en que se hubiesen usado la expresión *ek tes ousias toû Patròs*, concluye Ch. Stead:

“La gran mayoría de textos examinados aquí y en otros estudios, incluyendo los que se encuentran en el *De Decretis* de Atanasio, indican que esta frase *no* se usó con la finalidad de hacer directamente una afirmación ontológica sobre el Hijo, que es *de la ousía* (esto es

135. ORIGENES, *Ad Hebr.*: PG 14, 1308: “ex ipsa Dei substantia generatur”; en *Ad Rom.* IV, 10: PG 14, 998, se pregunta por qué el amor de Cristo es tan grande que su muerte puede ser redentora por todos nosotros: “Nisi enim esset hic ex illa veniens substantia, et illius Patris Filius... tantam utique erga nos bonitatem non potuisset ostendere”; y poco después, *Ad Rom.* VIII, 6: PG 14, 1169, dice: “Algunos enseñan y predicán sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo de modo no sincero e íntegro... Pero quien enseña el bien, dará al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo sus correspondientes propiedades; pues no se puede aceptar en ellos ninguna diversidad en substancia ni naturaleza”.

136. S. ATANASIO, *De Decretis Nicaenae Synodi* 25: PG 25, 460; OPITZ III/2, p. 21.

el rango, dignidad, status) del Padre; sino más bien para mostrar que deriva del Padre por un proceso comparable a la generación natural, en contraposición al proceso de 'hacer' con que Dios creó sus obras. El poner dicha frase como un apéndice de 'engendrado por el Padre, Unigénito' confirma esta apreciación"¹³⁷.

De la misma substancia que el Padre (*homooúsios tō Patrí*) Según Eusebio¹³⁸ el Concilio habría introducido esta palabra para aclarar el sentido de lo que significa la Escritura al llamar al Hijo *engendrado del Padre*, a instancias de Constantino. Es verosímil, pero esto no logra sino posponer la cuestión: el emperador no era teólogo, de modo que debió recibir la sugerencia de algún obispo. ¿Quién le inspiró esta fórmula? Es muy probable que Osio, ya que "fue él quien expuso (*exétheto*) la fe en Nicea"¹³⁹.

Se trataba de una expresión muy antigua, pero no muy aceptada entre los teólogos,¹⁴⁰ por razón de su ambigüedad; pues no tenía un significado muy preciso sino dependía mucho del contexto. He aquí algunos de los sentidos en uso:

137. CH. STEAD, *Divine Substance*, Oxford, Claredon, 1977, p. 233.

138. EUSEBIO, *Ep. ad Caes.*: PG 20, 1540; OPITZ III/1, p. 44.

139. S. ATANASIO, *Hist. Ar.* 42: PG 25, 744; OPITZ III/2, p. 206. Pero sobre este punto hay muchas opiniones que M. SIMONETTI, "Ancora su homooúsios. A proposito di due recenti studi", *Vetera Christiana* 17 (1980) p. 85 n. 4, resume de CH. STEAD, *Divine Substance*: "a) influjo occidental y papel de Osio de Córdoba en el Concilio b) influjo occidental, pero también del uso gnóstico del término e iniciativa de Constantino (Kraft); c) iniciativa de Constantino en ausencia de un preciso significado teológico (Schwartz); d) inserción en el símbolo sólo porque los arrianos lo rechazaban (Baynes); e) el término era corriente en el Oriente y los monarquianos lo usaban en oposición a la teología origenista (Lietzmann); f) el Concilio adoptó de modo más o menos imprevisto el término como réplica a la doctrina (ariana y origenista) que distinguía en la Trinidad tres *ousias* distintas".

140. Se disputa si ORIGENES lo usó o no; pues se conserva sólo una cita de *Ad Hebr.* en traducción latina de Rufino, en S. PANFILO, *Apología pro Origene* V (77): PG 17, 581, donde se afirma que el Hijo es consubstancial con el Padre, en sentido Niceno. Se sospecha una interpolación de Rufino, pero no puede probarse, por falta de lugares paralelos. Cuando acusaron a San Dionisio de Alejandría ante Dionisio de Roma por no usar este vocablo, él se había excusado diciendo que lo evitaba como no bíblico, pero que aceptaba cuanto por él significaba, y en todo caso en su respuesta Dionisio de Roma no se lo reprendió: cf. cita de carta de Dionisio en S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 18: PG 25, 505.508; OPITZ III/2, p. 58; no lo usaba por un motivo práctico: los monarquianos radicales (modafistas) abusaban de dicho término para negar la realidad de las tres personas de la Trinidad; Dios sería una *única substancia* que se manifestaría como Padre, Hijo y Espíritu. "En cambio el vocablo no podía encontrar objeción real o dificultad de parte de los ambientes impostados en sentido monarquiano, de proveniencia o asiática u occidental": M. SIMONETTI, "Teología alejandrina...", p. 390. Se trata de monarquianos moderados que enseñan sin ambages una única monarquía, un solo Dios, pero sin excluir la Trinidad en sentido real y verdadero.

+ en ambientes aristotélicos de entendía la substancia como *primera* (la concreta realizada en un ser individual) y *segunda* (la genérica o participada por muchos individuos del mismo género);¹⁴¹

+ con un contenido material, como si consubstancial fuese algo que deriva de algo material por división o emanación.¹⁴² En este sentido Arrio entendía el vocablo, y lo rechazaba como impregnado de maniqueísmo;¹⁴³

+ el monarquismo radical, según el cual *homooúsios* significaría que sólo hay única substancia divina incomunicable, y por lo mismo el Padre, Hijo y Espíritu serían tres modalidades de su manifestación a los hombres.

Sentido intentado por Nicea: debe limitarse al antiarismo. Ya en el momento mismo de terminar el Concilio Eusebio escribía a su diócesis:

Mediante la expresión *ek tés ousías* se quiso indicar que el Hijo procede verdaderamente del Padre, pero no como una parte del mismo

141. A. TULLIER, "Le sens du terme *homooúsios*", en F. L. CROSS (ed.), *Studia Patristica* III (TU 78), Berlín, Akademie Verlag, 1961, pp. 422-427 estudia el sentido filosófico del concepto *ousía* sobre todo en Aristóteles. Sostiene (p. 426) que Arrio estaría influido por las categorías aristotélicas en cuanto se conocían en su época. Obviamente no aceptaría una *homooúsíotes* en el sentido de una substancia primera, pues creería confesar la divinidad como una substancia genérica participada por tres "dioses"; ni como *ousía* segunda, que no es comunicable. Por eso para salvar la absoluta unidad divina, Arrio defendía tres *ousías* pero de distinta individualidad y nivel de ser: y así debía rechazar que el Hijo fuese engendrado de la substancia del Padre.

142. Así malentendían la palabra de los 5 obispos que rechazaron la fórmula de Nicea, creyendo que con ello traicionaban la fe, y prefirieron el destierro: "Sólo se encontraron cinco que no quisieron abrazarla por rechazar la palabra *consubstancial*... Porque decían que por *consubstancial* se entendía lo que proviene de otro por división, flujo o emanación": SOCRATES, *Hist. Eccl.* I, 8: PG 67, 68. Es claro que no captaron en qué sentido lo afirmaba el Concilio, que estaba muy lejos de toda inteligencia material, como explican S. HILARIO, *De Synodis* 67: PL 10, 525 y S. BASILIO, *Ep.* 52: PG 32, 393.

143. "No como enseña Maniqueo, que es una parte de la misma substancia (*méros hommoúsion*) del Padre": ARRIO, *Ep. ad Alexandrum* 3: OPITZ III/1, p. 12; S. ATANASIO, *De Synodis* 16: PG 26, 709. Rechazando el *homooúsios* Arrio quería evitar la idea (única que concebía) de una generación material según la imagen de la concepción biológica o de la emanación o división de la substancia; pero también tenía que al afirmar una real encarnación o muerte del Hijo de Dios, se le sujetaría a cambio o sufrimiento. G. C. STEAD, "Eusebius and the Council of Nicaea", *Journal of Theol. Studies* 24 (1973) p. 91 hace notar la semejanza entre el rechazo arriano de *ek tés ousías tou Patros* y el de su colucianista Eusebio de Nicomedia, en su carta al colega Paulino de Tiro (cf. S. ATANASIO, *Contra Ar.* I, 9: PG 26, 29; OPITZ III/1, p. 16), en la cual refuta cualquier posibilidad de procedencia "de la misma substancia", porque esto significaría "privación, disminución, separación o división".

Padre... Es el Padre, pero no una parte de su substancia... De igual modo aprobamos la expresión 'engendrado, no hecho'. Porque la palabra 'hecho' lo ponía en común con todas las criaturas que fueron hechas por el Hijo, con las cuales nada de común tiene el Hijo... sino que es de una substancia superior a la de todas las criaturas, en cuanto es del Padre, como nos lo enseñan las Palabras divinas, aunque de un modo arcano que no puede expresarse en palabras, ni alguna inteligencia creada puede comprender... El Hijo de Dios no muestra ninguna semejanza con las criaturas llamadas a la existencia, mientras es semejante en todo al Padre que lo ha engendrado, y no es de una *hypóstasis* o *ousía* diversa de la del Padre".¹⁴⁴

Es así bastante claro que nunca pretendió el Concilio "helenizar la fe",¹⁴⁵ ni lo hizo inconscientemente; sino conscientemente buscó lo opuesto, cerrar la puerta a cualquier posibilidad de convertir la fe en una filosofía. Es pues necesario dejar caer la mentalidad que pretende partir del significado filosófico de *ousía* para comprender la definición de Nicea.¹⁴⁶ "Los estudiosos modernos... hoy están más o menos de acuerdo en reconocer que, al introducir esta palabra en sentido antiarriano, los Padres conciliares pretendían solamente subrayar la plena divinidad de Cristo".¹⁴⁷

Siendo ésta la confesión fundamental de la fe de la Iglesia, centro de todo el misterio revelado, se entiende por qué los Padres y Concilios su-

144. EUSEBIO, *Ep. ad Caes.*: PG 20, 1541; OPITZ III/1, pp. 45-46. En esto coincide con el relato de S. ATANASIO, *De Decretis Nicaenae Synodi* 19-20: PG 25, 448-452; OPITZ III/2, p. 16. Según éste, el Concilio hubiera preferido mantenerse en los límites de la terminología bíblica. Pero no pudo hacerlo porque los arrianos tergiversaban todo según su ideología. Para cortar por lo sano se introdujo este término para determinar en qué sentido debía entenderse la Escritura.

145. Contra la idea que ha popularizado un cierto liberalismo teológico antidogmático. Entre los escritos recientes lo ha afirmado H. KUNG, *Ser cristiano*, Madrid, Cristiandad, 1977, p. 160. Pero por lo mismo un poco después relativiza el valor de las definiciones conciliares como ejemplos de adaptaciones culturales, que "sobre todo son muestras de la vitalidad de la fe cristiana que ha evolucionado a través de los siglos" (p. 162).

146. Porque "la lógica clásica, con sus bien definidas (cortadas) definiciones entre individuo y especie, no es suficientemente flexible para tratar los casos que encontramos en el mundo natural, mucho menos en la teología": G. S. STEAD, "The Significance of the *homooúsios*", en F. L. CROSS, (ed), *Studia Patristica* III (TU 78), Berlín, Akademie Verlag, 1961, p. 407.

147. M. SIMONETTI, "Teología alessandrina...", p. 385. Lo mismo piensa A. GRILLMEIER, *Op. cit.*, p. 521: "Sobre todo debemos subrayar que los Padres de Nicea no querían 'helenizar' el concepto de Dios propio de la revelación y del kerigma de la Iglesia mediante la palabra *homooúsios*; es decir, no querían sobreponer 'un concepto técnico y filosófico de *ousía*'. 'Les interesaba más bien aclarar lo que la Escritura decía acerca del Hijo'".

cesivos se refirieron siempre a él como a la expresión legítima de la tradición apostólica y creyeron que las mismas definiciones conciliares posteriores no eran sino explicitaciones de este símbolo del primer concilio ecuménico.¹⁴⁸

148. He aquí algunos ejemplos: "Bastan y son suficientes los decretos de Nicea, tanto para derrocar toda impía herejía, como para afianzar y servir a la doctrina de la Iglesia": S. ATANASIO, *Ep. ad Afros Episc.* 1: PG 26, 1029; y S. Cirilo escribía, sobre la inteligencia de la fe luego proclamada en Efeso, que "no es lícito sino co-sentir con este único símbolo, y hacerlo en verdad según la exposición de la fe de los 318 Padres (de Nicea)": S. CIRILO DE ALEJANDRIA, *Ep. XXXIII (ad Acacium)*: PG 77, 157. Cf. sobre cómo Nicea sirvió de base a los concilios sucesivos, H. du MANOIR, "La symbole de Nicée au Concile d'Ephèse", *Gregorianum* 12 (1931) 104-137.

LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS EN EL CONTEXTO CONTEMPORANEO

Rino Fisichella, Pbro *

Una premisa

El hombre crea signos y vive de los mismos signos. Se recoge aquí la riqueza de su experimentarse a sí mismo como sujeto abierto a la trascendencia, no obstante ser limitado por el tiempo y el espacio. Si en algún lugar de la naturaleza humana es posible ver lo paradójico de la persona, esto se verifica en el *signo*. Se da una infinidad de signos, pero todos están bajo un único horizonte que los hace precisamente, por su naturaleza "signo". Este común denominador está constituido por el "bordear" del significante al significado de manera que se pueda percibir constantemente la realidad que nunca podrá ser plenamente significada por el lenguaje¹.

Se podría decir, en otras palabras, que asistimos a menudo inconscientemente, al milagro del lenguaje que se cumple en nosotros. No sólo por el hecho de que seamos creadores de lenguaje y que experimentemos ser personas humanas, en el acto de "hablar" y de "decir"², sino sobre todo porque, a través de esto tomamos conciencia de nuestra trascendencia. En el lenguaje, y más directamente en el signo, cada uno viene a cumplir la experiencia de la *gratuidad* del recibir. El lenguaje no nos pertenece; por el contrario, nosotros le pertenecemos a él. Forma

* Profesor de Teología Fundamental en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Italiano.

1. R. FISICHELLA, *La revelación: Evento y credibilidad*, Salamanca, 1989, 191-211.
2. Para esta temática cf. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il Linguaggio*, Milano, 1980.

extrema de la paradoja que permite el descubrimiento de una realidad ulterior: nuestra libertad. Estamos, de hecho, constantemente *suspendidos* en el silencio de una elección que hace dramática nuestra condición: ¿quedarse en el silencio o salir de él y hablar? ¿Asistir pasivos al significante de la realidad, o más bien expresar la percepción del significado y así comprometerse con él? Situación en la que sólo una auténtica libertad logra dar una respuesta que tenga sentido y que permita dar significado a nuestro hablar.

Estas dimensiones preliminares son necesarias cada vez que nos disponemos a hablar de los signos de los tiempos. En efecto, con esta categoría teológica ya no se está sólo en presencia de un simple signo, sino más bien de *acontecimientos* que, como tales, marcan la historia. Acontecimiento constituye la percepción de momentos tan calificados de la existencia humana, personal y social, que sin ellos no se comprenderían el progreso y la historia. Acontecimiento es lo que indica orientación de la humanidad en su avance hacia formas de existencia que sean siempre más dignas; el acontecimiento, en fin, revela la presencia de una acción que parece superar las normales fuerzas y energías humanas, porque inserta en ellas una potencia que permite formas de autosuperación.

Por tanto, hablar de los signos de los tiempos equivale a ver cuáles experiencias de la época está viviendo la humanidad, y por lo tanto, cuáles objetivos está tratando de alcanzar.

Será necesario, previamente, señalar en las etapas de nuestro discutir al menos tres elementos esenciales: 1) la identidad de los signos de los tiempos; 2) el discernimiento de ellos; 3) la creación de nuevos signos capaces de imprimir nuevos horizontes a nuestro vivir epocal.

1. IDENTIDAD DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Signos de los tiempos es una expresión antigua y al mismo tiempo actual.

La *fuerza profética* de Juan XXIII ha impreso a esta expresión toda la fuerza normativa contenida en los evangelios y se la ha devuelto al hombre contemporáneo cargada de sentido y de responsabilidad.

En el documento de indicción del Concilio Vaticano II, el Papa se expresaba así: "Haciendo nuestra la recomendación de Jesús, de saber distinguir los signos de los tiempos, creemos descubrir en medio de tan-

tas tinieblas, numerosas señales que nos infunden esperanza sobre los destinos de la Iglesia y de la humanidad”³.

Como puede notarse, aquí los signos de los tiempos parecen hacer referencia a las expresiones que permiten recuperar el contenido de la esperanza, no obstante la presencia del mal, de las “tinieblas” y de los “profetas de desventura”.

Es conocido el texto bíblico al que alude Juan XXIII. La expresión ocurre por primera vez en Mt 16, 3 (Luc 12, 54-56). Más allá de la autenticidad del texto que con mucha probabilidad se resiente de una interpolación posterior, estamos frente a la dialéctica que Jesús opone constantemente a los pedidos de sus interlocutores: la necesidad de ver un signo como prueba de su divinidad. Como ya en 12, 38-39, Jesús remite al “signo de Jonás”, que será el único que haga comprender la realidad de su misterio. Aquí, sin embargo, recurriendo a un simple fenómeno meteorológico, el evangelista parece insertar una explicación ulterior que querría destacar bien sea lo absurdo de la exigencia dirigida a Jesús por los “fariseos y saduceos”, bien la incapacidad de éstos para saber reconocer en él al mesías: “al atardecer decís: “va a hacer buen tiempo, porque el cielo tiene un rojo de fuego”, y a la mañana: “hoy habrá tormenta, porque el cielo tiene un rojo sombrío”. ¿Con que sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos?

De modo que la invitación a discernir las señales de los tiempos se refiere a ser perspicaces, a saber, por tanto, estar en capacidad de mirar en lo profundo, en lo íntimo, la realidad, para poder reconocer así lo esencial.

El Concilio, con el nuevo clima que se venía estableciendo, particularmente en las relaciones Iglesia-mundo, no podía encontrar, en las palabras de Juan XXIII, solidaridad más grande. En repetidas ocasiones, el término retorna en los diversos documentos conciliares⁴ hasta encontrar en *Gaudium et Spes* su formulación oficial. Signo de los tiempos puede ser considerado, en este horizonte como uno de los pronunciamientos más originales del Vaticano II en su intento pastoral.

3. Documento de indicción del concilio, *Humanae Salutis*, AAS 54 (1962), 5-13.

4. Cf. UR 4; DH 15; PO 9

Entre los muchos textos a que podemos referirnos⁵ hay uno que merece mencionarse por la alusión explícita a nuestro tema: "Para cumplir con este encargo, es deber permanente de la Iglesia escrutar los *signos de los tiempos* e interpretarlos a la luz del evangelio, de tal manera que, de un modo adaptado a cada generación, pueda responder a los permanentes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y de la futura y sobre su relación mutua. Es preciso, por tanto, conocer y comprender el mundo en que vivimos, no menos que sus expectativas, sus aspiraciones y su índole, a veces dramáticas" (G.S. 4).

Aún subrayando la enseñanza de siempre, es fácil comprobar cómo el Concilio, en su magisterio, inserta, sobre todo en la reflexión teológica, algunos principios que son básicos para el cumplimiento de las nuevas relaciones que la Iglesia debe asumir de frente a la historia y a la sociedad, como también en el comportamiento de los hombres en las diversas situaciones socio-culturales.

Las observaciones que siguen pueden ayudar a tener una visión más global de la teología de los signos de los tiempos asumida por el Vaticano II.

1. Es de notar, como primer dato, el cambio de *lenguaje* que revela una perspectiva diferente en la que la Iglesia se sitúa. En efecto, la comunidad cristiana se autocomprende como servidora de la Palabra que le fue confiada y de la que tiene la responsabilidad de ser mediadora en la historia. La Iglesia está, junto con el hombre actual en camino constante y permanente en la búsqueda y adquisición de la verdad plena (Jn 16, 13). Para cada uno, ella se ofrece como compañera en la búsqueda de la voluntad real de Dios y, por lo tanto, del bien de la humanidad. Para los hombres y mujeres de este tiempo que están en búsqueda de Dios, ella ofrece su "compañía de la fe"⁶, sabiendo bien que la acción del Espíritu que la guía, obra y se extiende aún más allá de sus confines institucionales (L.G. 8).
2. Para cumplir la misión recibida de Jesucristo, la Iglesia pide ayuda a los hombres de su tiempo para ser capaz de leer atentamente los fenómenos humanos y las tensiones que se vienen creando en la historia. Es una Iglesia "pobre" la que emerge de esos textos, una Iglesia

5. De modo implícito el concepto se repite en GS 11.44

6. Para esta expresión cf. G. RUGGIERI, *La compagnia della fede*, torino, 1980

que ha perdido toda forma de posible presunción o arrogancia y que es consciente de que la verdad es una búsqueda común y que ella la posee solamente en la perspectiva de la dinámica escatológica. De ahí, por tanto, emerge fuerte la responsabilidad de solidaridad con todos, y la conciencia de un compromiso universal para alcanzar la salvación, por lo cual o nos salvamos juntos o no se corresponde a la misión recibida⁷.

Es una Iglesia que desde la perspectiva de ser *maestra* frente al mundo, recupera la categoría de discípula, sabiendo que uno solo es el maestro, Cristo (Mt 23, 10): "La Iglesia no ignora cuánto haya recibido ella de la historia y del desarrollo del género humano. . . la Iglesia tiene necesidad particular de la ayuda de aquellos que viviendo en el mundo, son expertos en las diversas situaciones y disciplinas y comprenden la mentalidad de aquel, ya se trate de creyentes o no" (G.S. 44). Jamás se habían oído en estos últimos siglos palabras tan claras y explícitas por parte del magisterio frente al mundo y a la ayuda que la comunidad creyente pide a todos, por causa de que ellos pertenecen a la humanidad y gozan de competencia en el ámbito científico. No hay que entrar a demostrar cómo estas palabras distan años luz de las fórmulas de perplejidad y condena del siglo pasado frente al "mundo" y al progreso. De esta manera la Iglesia ha descubierto valientemente un nuevo modo de ubicarse frente a las culturas y a la sociedad. Negarlo equivaldría a olvidar los honrados esfuerzos que se han realizado en tal sentido; olvidarlo, a su vez, significaría traicionar el espíritu del Vaticano II.

3. El asumir los signos de los tiempos obliga a la Iglesia, en su enseñanza, a estar permanentemente atenta a las diversas situaciones de la vida y a las diversas culturas que sostienen los modelos de la sociedad.

El mundo y su historia se modifican y cambian a la vuelta de pocos años; formas de progreso y de técnica se imponen siempre más y la formación llega simultáneamente a pueblos distantes entre sí; sin embargo, el Evangelio debe ser anunciado y comprendido también

7. Cf. las significativas publicaciones del CELAM: J.M. CASTRO, *Iglesia y solidaridad*, CELAM, Bogotá, 1988. VARIOS, *Nuevo desarrollo con justicia social*, CELAM, Bogotá, 1990. VARIOS, *Constructores del amor en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1991.

en estas situaciones a fin de que a todos llegue el mensaje de salvación.

Los signos de los tiempos pueden entonces orientar hacia una interpretación más universal y global del mensaje salvífico, porque buscan proponer aspiraciones y concretizaciones de ideales que son patrimonio común de la humanidad. De cualquier modo, ellos pertenecen a la pedagogía de la revelación, porque pueden identificarse con aquellos gérmenes de vida, los *logoi spermathikoi* tan queridos a los Padres, que están puestos en el mundo y en el corazón de cada persona, para hacerlos capaces de percibir más fácilmente la acción de Dios, el cual suscita constantemente fuerzas nuevas para la realización plena de la creación.

4. Frente a los signos de los tiempos, la Iglesia está llamada a desarrollar su acción profética, porque se la invita al deber de leer los signos y emitir el juicio de Dios sobre los mismos. Es el camino de la profecía⁸ que caracteriza el vivir de la comunidad cristiana, el juicio estará siempre en el horizonte de la salvación por cuanto provienen del centro mismo de la revelación que presenta al crucificado como lugar definitivo de la salvación como expresión suprema del amor del Padre.

Emitiendo este juicio, la comunidad creyente se aleja de los diversos "profetas de desventura" y reconoce finalmente, la bondad de la creación en todas sus expresiones y las conquistas positivas del hombre cuando tienen por finalidad el bien de todos. Ella, por tanto, conduce cada una de estas expresiones al escenario más omnicomprendido de la palabra de Dios para que puedan ser plenamente iluminadas y encaminadas (G.S. 40-90).

5. En fin, los signos de los tiempos impelen a considerar seriamente el horizonte escatológico, que caracteriza la fe cristiana. Con estos signos, de veras todos, creyentes o no creyentes, entran en relación con un futuro como espacio y tiempo definitivo de la plenitud de sí mismo y de toda la historia humana.

8. Para una comprensión de esta categoría teológica remitimos a nuestros artículos: R. FISICHELLA, "La profezia segno di credibilità della Rivelazione", in IDEM (ed) *Gesù Rivelatore*, Casale 1988, 208-226; IDEM, "Profezia", in R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (edd.) *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 866-878.

Los signos de los tiempos, en consecuencia, representan como etapas necesarias, para aquellos que viven todavía la condición de peregrinos, mediante las cuales es posible vivir con vigilancia y espíritu atento en espera del esposo que debe venir (Mt 25, 1-13). Si la condición de vigilancia es un deber evangélico para la comunidad, es igualmente obligación para el no creyente, porque solamente así puede él ser capaz de percibir el desenvolverse de la historia y de la cultura y, por tanto, estar listo a responder a los interrogantes que eventualmente pudiesen surgir de ella.

2. EL DISCERNIMIENTO DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Por su naturaleza, el signo presenta formas equívocas. Es la palabra, en este punto, la que interviene para favorecer el paso real al significado y para dar al signo su sentido último. De esta condición no están excluidos ni siquiera los signos de los tiempos. Es necesario, por tanto, que éstos sean conocidos y comprendidos como expresiones del obrar de Dios en la historia humana. Se entra así en el horizonte del discernimiento.

Entendemos por discernimiento una forma peculiar de conocimiento⁹. El conocer personal es de considerar, ante todo, como un acto global que toca primariamente a la totalidad de la persona y no a un aspecto particular de su perfil. Mediante el conocimiento, cada uno entra en relación consigo mismo como ser pensante; con el "otro" de por sí, que le permite una misión proporcionada de sí mismo; con el ambiente, que le garantiza su contextualizarse. En este sentido, es también pensable una forma diferenciada de conocimiento personal: una primera, está orientada al análisis y proviene de la capacidad crítica del sujeto que, mediante aquella, trata de focalizar lo real para verificar la coherencia entre su pensamiento y la realidad; una segunda trata, en cambio, de abrazar la globalidad de la propia existencia y orientarla hacia una forma de síntesis que pueda garantizar la finalización de sí mismo; una tercera, finalmente, tiende a la acción, a la práctica, y busca el conocimiento de lo que es bueno y válido, distinguiéndolo de lo fragmentario y superficial.

9. R. FISICHELLA, "Discernimiento", in B. SEVESO (ed.) *Enciclopedia di pastorale*.

El discernimiento pertenece a esta tercera forma de conocimiento porque está ligado a la praxis y a la acción personal y eclesial. Con la primera y segunda, se busca conocer, y por lo tanto escoger, en conformidad al ideal preestablecido; con la tercera, se intenta comprender la acción del Espíritu que mueve la comunidad creyente hacia un conocimiento cada vez más completo del misterio revelado y creando nuevas formas de vida que sean testimonio histórico de la presencia de la fe en el resucitado.

El acto de discernimiento podría, por tanto, ser calificado ante todo como una forma de conocimiento "preformativa"¹⁰ del sujeto. A través de este acto, en efecto, cada uno se compromete a sí mismo en primera persona en la elección que se ejecuta. Aquí ya no se está sólo de frente a la individuación genérica de una posible elección que cumplir; al contrario, se establece la demarcación entre el pensar personal y la elección concreta que viene puesta en acto. Cada cual, discerniendo, cumple una elección que lo cualifica y lo determina insertándolo en aquel horizonte prospectivo que tiende a la realización plena de la persona.

Pensar en el discernimiento de los signos de los tiempos equivale sobre todo a poner ante todo en acto esta "preformatividad" que, por una parte obliga a leer e interpretar el fenómeno, por otra provoca a quedar envuelto y comprometido por él.

Precedentemente, se buscó comprender los signos de los tiempos como acontecimientos que permiten una mirada común entre el creyente y el "otro", el extraño a nuestra fe. Es bueno, por lo tanto, clarificar ahora el papel que ambos juegan en el discernimiento de los signos.

Por *creyente* entendemos aquel que está inserto en la comunidad cristiana y que, en razón de esto, está llamado a leer los signos de los tiempos a la luz de la palabra de Dios (G.S. 11; 44) y a ver en ellos una presencia particular del creador. En virtud de la fe, él será llevado a identificar cada signo con las diversas manifestaciones del amor trinitario de Dios revelado en Cristo. Sin embargo en el poner de relieve y en la lectura de los signos, el creyente estará llamado a recorrer el mismo camino del no creyente y deberá ir en compañía de éste hasta el final;

10. Tomamos el término "preformatividad" en el sentido adoptado por J. LADRIERE, *L'articulation du Sens*. II; les Langages de la foi, Paris, 1984.

con todo, estará llamado a dar después otro paso, porque deberá llegar a la interpretación cristológica y eclesial del signo.

Para el "otro", los signos de los tiempos podrán expresar las tensiones, las aspiraciones de los hombres hacia una forma de vida más humana. Sin embargo, si los signos son dados para crear consenso, esto significa que habilitan a cada uno para un compromiso coherente a fin de que la única verdad sobre el hombre y sobre la creación pueda finalmente ver la plenitud de la luz. Obrando en compañía con el creyente, también el "otro" podrá ser provocado a una pregunta ulterior que podrá desembocar en la cuestión sobre Dios y sobre la opción de la fe cristiana.

Es posible, ahora, la presentación de una "criteriología" teológica que permita el discernimiento de los signos de los tiempos.

Puesto que, como se dijo, los signos de los tiempos son ante todo acontecimientos históricos, es necesario que a las ciencias humanas se les confíe primariamente el ponerlos de relieve. Explícitamente en muchas ocasiones y ahora más que nunca, la Iglesia y la enseñanza del magisterio han manifestado su confianza en la ciencia y en los científicos (G.S. 15; 44); a éstos se les pide una individuación preliminar de los fenómenos que crean consenso y que, de por sí, tienden a imprimir en la sociedad formas de vida más humanas. Una vez puestos de relieve los signos, se los interpreta.

Retengamos que, como principio teológico, el intérprete calificado de los signos de los tiempos debe ser la *comunidad creyente*. El Concilio dice que el sujeto de la interpelación es la "iglesia" (G.S. 4), pero inmediatamente hace explícita esta afirmación diciendo "todo el pueblo de Dios", especialmente "los pastores y los teólogos" (G.S. 44). Como puede notarse, se da una interpretación que, por una parte, hace referencia a la comunidad entera, mientras por otra privilegia a los pastores y a los teólogos probablemente por fuerza del ministerio y de la competencia.

Más en conformidad con la descripción de los signos de los tiempos que se ha ofrecido, se podría aplicar aquí para su interpretación, lo que Pablo VI sostenía en la *Octogesima Adveniens* como método de lectura para los fenómenos sociales, en cuanto la más privilegiada es la comunidad particular. En efecto, se lee: "Corresponde a la comunidad cristiana analizar objetivamente las soluciones de su país, esclarecerlas a la luz de

las palabras inmutables del Evangelio, sacar los principios de reflexión, criterios de juicio, directivas de acción" (OA. 3).

En pocas palabras, se encuentran en este texto los principios fundamentales que determinan el modo de colocarse frente a los signos de los tiempos: individuación, lectura, interpretación, juicio, pero en el interior de la comunidad y con la competencia específica de cada uno.

Toda la Iglesia local, por tanto, se hace intérprete de los signos de los tiempos respetando los roles y carismas de cada uno, pero en un camino "en conjunto con toda la humanidad" (G.S. 40) porque con ella forma la única familia de Dios.

Del mismo modo que la comunidad relievra los signos de los tiempos —que como tales tienen siempre un aspecto positivo, ya que tienden al progreso de la humanidad y a la comprensión de la verdad revelada— deberá igualmente poner de relieve los anti-signos que, a causa del pecado de todos, impiden el verdadero progreso y retardan la acción de liberación global.

El segundo momento que se debe poner en acto es el de la interpretación de los signos. Ya que creyentes y no creyentes están unidos en la individuación, es oportuno que una criteriología hermenéutica no impida esta componente.

En efecto, pensamos que se pueden asumir criterios *generales* en cuanto expresan el intento de condivisión común, y criterios *específicos* que caracterizan la lectura cristológica y eclesial de los creyentes.

Dos criterios pueden tomarse como *generales*: el de la *dignidad humana*, que favorece el reconocimiento de todas las formas que llevan consigo la promoción y la libertad de toda persona. El de la *justicia*, que ha de considerarse como el punto mínimo e indispensable del amor; de hecho, con esta se pone cada uno en la condición de vivir una vida dignamente humana.

Bajo los criterios *específicos* es evidente que el aspecto teológico sea mayormente determinante puesto que toca a la comunidad que, de por sí, ya vive la realidad que anuncia. Pensamos en tres criterios que expresamos con el lenguaje bíblico de:

1. *Glorificar a Cristo* (Jn 16, 14): en efecto, los signos de los tiempos en cuanto irradiación de la gloria del Señor, deben encontrar plena

significación solamente en El. Por lo cual todo signo debe volver a Cristo y tender a su gloria para anunciar en seguida la victoria de su muerte sobre toda forma de injusticia y de pecado. De ahí que los verdaderos signos de los tiempos son reconocibles porque llevan en sí esta dinámica de superación del límite y habilitan para el reconocimiento de la verdadera libertad,

2. *Edificar la Iglesia* (Ef 2, 22): en cuanto la comunidad creyente es mediación de la revelación ella constituye también el signo histórico permanente que cualquiera puede percibir. Los signos de los tiempos deben apremiar a los creyentes a la construcción escatológica de la Iglesia para que a través de las diversas formas de participación en la vida de la humanidad ella se realice en su misión. Si por una parte los signos de los tiempos disponen la humanidad a formas de vida más humanas, por otra deben sostener la Iglesia en su camino hacia el encuentro con el Esposo. La presencia de los diversos carismas y ministerios que son dados para la construcción de la Iglesia encuentra, en este horizonte, su ambiente más vital. En cuanto expresión del amor y del obrar de Dios, los signos de los tiempos son comprendidos como tales, porque se les reconoce como formas que permiten a la Iglesia saber corresponder a las exigencias de la historia con la fuerza del Evangelio

3. *Recapitular todo en Cristo* (Ef 1, 10): Los signos de los tiempos deben orientar a los creyentes a saber mirar permanentemente hacia "los cielos nuevos y la tierra nueva", donde será definitivamente quitada toda forma de muerte. Los verdaderos signos de los tiempos, por tanto, abren a la plenitud de la realización cósmica donde todo, lo creado, la historia y la humanidad en ella, encontrarán su realización. Si los signos de los tiempos debieran detenerse en el solo llamado inmediato o en la sola realización temporal, carecerían por tanto, para los creyentes, de toda su fuerza propulsiva hacia la construcción del futuro.

Si se quisiera, a manera de primera conclusión, recoger los varios datos descritos, con miras a una "definición" de los signos de los tiempos, que ayude a la comprensión del fenómeno, se podría decir que éstos son *acontecimientos históricos que crean consenso universal, por los que el creyente se confirma en la verificación del inmutado dramático obrar de Dios en la historia, y el "otro" se orienta a individualizar opciones siempre más verdaderas, coherentes y fundamentales en favor de una promoción global de la humanidad.*

Esta "definición"¹¹ busca sintetizar algunas ideas constitutivas para la identificación de los signos de los tiempos. Ante todo se habla de *acontecimientos históricos*; lo que significa que no todos los hechos pueden ser considerados signos de los tiempos, sino solamente aquellos que tienen la característica de ser acontecimientos.

Se dice además que se pide el *consenso universal*; por lo cual estos signos deben ser de algún modo catalizadores. Ellos deben expresar la característica de universalidad; de todas maneras, en efecto, su significado debe ser recibido en su sentido más genuino. Los signos de los tiempos, por tanto, están llamados a expresar el signo progresivo de unidad de los diversos componentes humanos que, prescindiendo del propio análisis de intereses privados, tienden hacia el bien de la humanidad entera.

3. PARA UNA MIRADA A LOS NUEVOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Recorriendo de nuevo el Concilio, es posible ver que ya en aquella sede habían sido puestos de relieve algunos fenómenos peculiares que, por sus características, orientaban a atestiguar la presencia de Dios en el mundo y que se asumían como signos de los tiempos. Entre estos se reconocen: la *santidad* personal del creyente que atestigua la novedad del evangelio (L.G. 39-42), las aspiraciones profundas hacia la *libertad religiosa* (DH, 15), el *martirio* como signo supremo del amor y de la coherencia por el ideal de vida (L.G. 42), la tensión hacia *formas de cultura* más humanas y universales (G.S. 53-62), la búsqueda y la dinámica hacia la *paz internacional* (G.S. 77-90). Todos estos signos, en la perspectiva de los padres conciliares, casi intuitivamente remiten hacia Dios y crean consenso universal.

Han recorrido, sin embargo, veinticinco años desde aquella formulación y hoy día asistimos a nuevas y siempre más radicales transformaciones de la Iglesia y de las diversas sociedades, que imponen a cada una atenta relectura de nuestra condición. De ahí que, si de una parte es ver-

11. En la "definición" dada se distingue intencionalmente entre la lectura del creyente y la del "otro" bien sea para mejor evidenciar la nota de universalidad de los signos que, en cuanto tales, no deben poseer prejuicio alguno; o bien, favorecer el encuentro con base en la relevancia de los signos antes de cualquier interpretación; en fin, para permitir al creyente desarrollar una verdadera compañía de la fe sin pretensión alguna frente al "otro".

dad que corresponde al creyente la lectura de los signos de los tiempos, esto no quita la capacidad de ser igualmente creador de nuevos signos. En este contexto, más directamente en nuestra situación histórica, es posible ver en el horizonte al menos una consideración mayor de dos tendencias.

a. El silencio como signo de los tiempos

Podría parecer paradójico, sin embargo el "silencio" podría ser recuperado como un signo de los tiempos capaz de expresar una tensión de la humanidad hacia formas de vida humanamente más dignas.

Si por una parte es verdad que las sociedades y las culturas contemporáneas están dejando márgenes cada vez más estrechas para relacionarse con el silencio, es también verdad, por otra parte, que se está realizando una conciencia mayor que empuja hacia la recuperación del silencio. El silencio pertenece al hombre como su componente esencial, él es la fuente de su lenguaje, él mismo constituye un lenguaje y se pone como último término de todo hablar. El silencio no sobreviene por el cansancio de hablar o porque se guarda hasta el momento de hablar; él, por el contrario, constituye su ambiente vital¹².

La dificultad de la relación hombre-silencio no es para exasperar como si fuera un producto no más que de los últimos decenios. Desde siempre el hombre ha tenido temor al silencio y ha buscado huír de él. Pascal, en varias ocasiones, recuerda un contemporáneo suyo que para no pensar en los grandes problemas prefería la cacería¹³. Jung, parece hacer eco a Pascal: "el ruido es bienvenido porque domina la instintiva advertencia de peligro que hay en nosotros. Quien tiene miedo de sí mismo busca compañías ruidosas y ruidos estrepitosos. El ruido infunde un sentido de seguridad, como la multitud, por eso se lo ama. El ruido nos protege de penosas reflexiones, destruye los sueños inquietantes. . . es tan inmediato, tan prepotentemente real que todo lo demás se vuelve un pálido fantasma". Kierkegaard, por último, en un precioso fragmento dice que "el estado actual del mundo, la vida entera está enferma. Si yo fuese médico y alguien me pidiera un consejo, le respondería: crea el silencio, conduce al hombre al silencio".

12. R. FISICHELLA, "silenzio", in DTF 1138-1145

13. Se piensa en los expresivos Penseés 194. 168. 171

La falta del silencio aparece hoy más dramática por cuanto ha crecido la conciencia de la presencia de formas inhumanas de vida. El rechazo de los ruidos, la defensa del verde y de la naturaleza en general no son sino el punto de una conciencia crítica más grande que está dentro de nosotros y que el auge del bienestar la ha hecho callar progresivamente.

El hombre de hoy, particularmente el sumergido en las metrópolis está concretamente bajo el fardo de palabras y ruidos vacíos que lo destruyen: ruidos de máquinas, gritos de los transeúntes, desorden de un turismo frenético de masa, prisa para no llegar tarde y por los compromisos asumidos, señales en las calles, publicidad por todas partes, escritos en los muros. . . en una palabra una orgía de ruidos.

Un recuperado sentido de respeto por la naturaleza y la vida en sus diferentes formas, parece extenderse como una mancha de aceite; con todo, este movimiento está destinado al fracaso si no se relaciona de modo fundamental con el silencio.

La creación de espacios de silencio puede permitir un encuentro nuevo consigo mismo y con lo que nos rodea; esta es una condición necesaria para que haya salida del túnel del ruido en que nos encontramos con la consiguiente pérdida de identidad.

La conducta de Jesús de Nazareth, quien, después que sus discípulos habían vuelto del primer trabajo de evangelización, pero que no tenían posibilidad de hablar con él y ni siquiera tiempo para comer por el ir y venir de la multitud, los invitó a ir "aparte, en lugar solitario" para estar junto con él y descansar y conversar con él (Mc 6, 30-32), debería ser tomada en seria consideración sobre todo por el creyente contemporáneo.

No es solo el monje el signo concreto del que ama el silencio. Es típico del hombre maduro, que ha comprendido el valor de la vida, y el deber de abandonar por un instante la palabra y recuperar el silencio. El asumir de nuevo auténticas relaciones interpersonales que superen el escollo del individualismo y un modo renovado de situarse frente a lo real, pasa a través del silencio.

No se pide permanecer en el silencio, pues él debe permanecer siempre como "momento", "espacio" del cual salir para recomenzar la comunicación. En efecto, en el desierto se puede permanecer sólo 40 años

o 40 días, pero jamás el arco entero de la vida, ya que el hombre ha sido creado para estar en relación.

La autoconciencia de una pérdida y de una recuperación del silencio llega a ser una forma de maduración que estará en capacidad de producir una conciencia de pertenencia y de solidaridad mucho más eficaz para un humanismo nuevo más allá de las empalizadas ideológicas o de las diferencias de lenguaje.

El silencio parece constituir así casi aquella zona límite para la recuperación del sentido y del significado de la grandeza del lenguaje humano. Esto aparece más evidente hoy con el multiplicarse y diferenciarse de los lenguajes, entre el humano y el informático que ya es del dominio común. Cuando se haya llegado, dentro de poco, a los computadores de la "quinta generación", esto es, capaces de autoprogramarse, entonces de veras ante la maravilla del lenguaje de la máquina, el hombre estará finalmente en grado de comprender el valor del silencio. En efecto descubrirá que, en todo caso, el lenguaje humano será el único capaz de crear el silencio y darle sentido. La máquina producirá lenguajes y fórmulas, fruto de la precisión y de la inteligencia artificial, pero el hombre producirá todavía *sentido* en cuanto capaz de escoger y pronunciar el silencio.

b. La solidaridad como signo de los tiempos

Una expresión ulterior de nuestra madurez cultural parece hacerse visible en una acentuada conciencia de solidaridad. De modo particular nuestras culturas inspiradas cristianamente y nutridas de tradiciones profundas, han comprobado como una constante, un compromiso y una sensibilidad, frecuentemente fuera de la norma, frente a los más débiles y a los marginados. Solidaridad que, por lo demás, se revela en los campos más diferentes de la actividad humana.

Fortalecidos por una conciencia cristiana que ha enseñado a ser vigilantes en reconocer el rostro de Cristo en el de los pobres y de los necesitados, se ha formado una mentalidad que de modo casi inconsciente se abre al otro.

Pues bien, las formas de solidaridad, provocadas por la caridad cristiana, parecen llegar a ser una conquista del hombre como tal, que se siente más que nunca como un ciudadano del mundo. El migrar de los

pueblos, el turismo que se abre a nivel internacional, las conquistas en el uso de los medios de comunicación social. . . hacen a cada uno más consciente de lo que se está verificando en las distintas partes de la tierra. En una palabra, crece la conciencia de pertenencia y de participación. Se descubre así que pertenecemos a esta tierra, que es de nuestra participación, aunque pueda parecer absurdo, de la que dependen los cambios radicales que transtornan el curso de la historia.

Frente a formas crecientes de individualismo, sostenidas por una conciencia que da la primacía a la subjetividad, se imponen nuevos signos de colaboración que hacen entrever una vida vivida en comunidad.

En este horizonte toma mayor consistencia el signo de un voluntariado que revela una conciencia capaz de relativizar todo absoluto que no tenga en consideración la dignidad de la persona humana. En una época en que parece que todo puede llegar a ser posible sólo porque se lo compra, se debieran poner signos evidentes de que el amor y la solidaridad no tienen otro precio que la entrega y el sacrificio personal.

¿Qué adquisición mejor se puede desear sino aquella que coloca en el horizonte de la gratuidad lo que determina la vida de cada uno? Una realización plena de por sí pasa inevitable y necesariamente a través de la convicción de no pertenecerse. Lo expresa en términos claros el apóstol Pablo en la carta a los Corintios: "¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y, si lo has recibido, ¿a qué gloriarse cual si no lo hubieras recibido? (I Cor 4, 7).

El voluntariado, en las diversas formas en que se da testimonio de él, invita precisamente al descubrimiento de una experiencia primordial, la de la gratuidad y de la sacralidad del otro. En las expresiones de dolor y de gozo, de promoción cultural y social, la solidaridad revela que cada uno se siente responsable, capaz por lo tanto de mirar con profundidad y de reconocer lo necesario, el verdadero bien del otro.

Si las diferentes formas de egoísmo parecen tomar la delantera, es necesario recuperar positivamente otros tantos testimonios de solidaridad que están en capacidad de aniquilar los anti-signos de una participación responsable en el bien de la humanidad.

Conclusión

Con la lectura que se ha presentado, los signos de los tiempos pueden ser reconducidos a su núcleo esencial, constituido por el acontecimiento mismo de la revelación: el amor trinitario de Dios. De la forma culminante de este amor, constituida por la muerte del Hijo, brotan otras expresiones y formas de amor, para que el único signo permanezca como normativo, creíble y siempre reconocible.

La atención a los signos de los tiempos es una tarea irrenunciable para la Iglesia y una responsabilidad para cada uno. Con ellos se hace más inmediato el descubrimiento de cuanto de hermoso, bueno y verdadero está presente en nuestra historia y en el mundo que nosotros formamos. Empero para el creyente, ellos expresan un significado ulterior: la presencia permanente de un Dios que, aún después del acontecimiento de la encarnación, prosigue habitando en medio de nosotros y viviendo con nosotros.

Sin embargo, la atención a los signos de los tiempos no puede agotar la tarea de los creyentes en el saber crear nuevos signos a través de los cuales se hace visible la actualidad de la revelación.

Los signos de los tiempos, por tanto, constituyen un reto que la Iglesia lanza al mundo; en efecto, con ellos invita ella a vivir el presente histórico con toda la intensidad que éste posee, aunque sin olvidar que la mirada va siempre orientada hacia el futuro que está delante.

La capacidad de percibir y colocar nuevos signos estará proporcionada a la capacidad de saber hacer revivir para el hoy los tiempos mesiánicos de la presencia de Dios en medio de nosotros. Es la palabra del Señor que invita a esto: "En verdad os digo, el que crea en mí, hará él también las obras que yo hago, y hará mayores aún, porque yo voy al Padre" (Jn 14, 12). Para todo creyente, esto implica que no se puede permanecer como espectadores pasivos; la fe es testimonio de un trabajo coherente y continuo que dura toda la vida sin conocer el reposo del sábado.

UNA EXPERIENCIA ECLESIAL DE LOS POBRES PARA LA EPOCA DE UNA NUEVA EVANGELIZACION

Alberto Ramírez Zuluaga, Ph.D.*

Teología es búsqueda permanente de racionalidad para la fe vivida. Como tal, ella es conciencia de lo ya acontecido, pero, a la vez, iluminación inspiradora del proyecto de la fe por vivirse. Esta racionalidad debe ser total: por eso nos empeñamos en superar todas las limitaciones que trae consigo para la fe cristiana el que la racionalidad buscada sea solamente parcial.

En las actuales circunstancias de la historia de la humanidad, cuando nos asomamos al amanecer de un tercer milenio de Cristianismo, tenemos que estarnos preguntando ya, por todas partes, por las características que deberá revestir la búsqueda teológica en conformidad con los retos del futuro. La Iglesia del Tercer Mundo y, en particular la Iglesia de América Latina, está llamada a desempeñar un importante papel, en todos los campos, dentro de una Iglesia universal que camina hacia el futuro. Ella ha dado muestras de su capacidad profética, lo que constituye una gracia inmensa para la Iglesia universal. Es evidente que la teología deberá dar razón de esta vocación que tiene la Iglesia latinoamericana.

La teología no es solamente un discurso teológico universal. Ella es una actividad que se va realizando por todas partes, en la Iglesia, a partir de la experiencia de la fe y en función de ella. Las distintas elaboraciones teológicas del mundo eclesial constituyen un invaluable concierto de riquezas, desde las cuales adquiere realismo y eficacia la teología universal.

* Profesor de teología en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín y en la Sección de Estudios Bíblicos de la Universidad de Antioquia, Colombia.

Las presentes reflexiones sólo pretenden hacer caer en la cuenta acerca de algunos aspectos de la responsabilidad que nos concierne en la teología de la Iglesia del Tercer Mundo y, en particular, como es obvio, en la de América Latina, en una Iglesia llamada también Iglesia de los pobres, en un momento en el cual dirigimos nuestra mirada hacia un futuro que ya se anuncia inminente¹.

1. EL TERCER MUNDO Y, EN PARTICULAR, AMERICA LATINA: UN MUNDO EN EL CUAL LOS POBRES TAMBIEN SE ESTAN CONVIRTIENDO EN PROTAGONISTAS DE LA HISTORIA

Desde la Iglesia de América Latina se volvió un proyecto fundamental para toda la Iglesia el de la opción (preferencial) por los pobres. La discusión acerca de la significación de esta opción tal vez no haya terminado todavía. Pero con ella se ha expresado algo que es absolutamente trascendental para la Iglesia e inclusive para la historia humana.

Actualmente estamos asistiendo al surgimiento de una nueva época de la historia universal. Para designarla, se ha comenzado a utilizar la noción de Post-modernidad y en función de ella se han venido diseñando paradigmas, en todos los campos, que deberán responder a las exigencias de las nuevas situaciones². También en la Iglesia y en la teología se ha venido trabajando en este sentido³.

-
1. En un artículo, que lleva como título "La irrupción del futuro en la historia de la Iglesia" yo me propuse informar acerca de dos conferencias que dictó en Medellín Juan Bautista Metz, conferencias que fueron publicadas por nosotros (para uso privado), bajo el título *Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia*. El pensamiento de Metz ha aparecido en varias publicaciones y ha sido comentado en obras como la que se editó con motivo de la celebración de sus 60 años de vida, bajo la dirección de E. Schillebeeckx *Mystik un Politik*, Mathias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1988). Yo he querido citar aquí a Metz, quien nos ofreció muchas luces sobre el futuro eclesial de América Latina y de todo el Tercer Mundo. Recientemente el Cardenal Ratzinger lo citaba expresamente en la presentación del Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, acerca de la vocación del teólogo en la Iglesia. Lamentablemente, las citas tienen que ser tomadas de una publicación para uso privado. Las referencias se harán como Doc. 1 y Doc. 2 de J.B. Metz.
 2. Para una iniciación elemental en la cuestión puede leerse el cuaderno de J. M. MARDONES, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*. Cuadernos de Fe y Secularidad 2. Ed., Sai Terrae, Madrid, 1988. Sobre todo la bibliografía que aquí se señala es muy útil.
 3. En teología se viene hablando mucho de un paradigma para la nueva época. La última obra de H. Küng ha estado dedicada a este tema: *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*. R. Piper GmbH u. Co. KG, Munich, 1987.

La periodificación de la historia que hasta ahora hemos conocido, se ha vuelto discutible y poco nos ayuda ya para ubicar en adelante, de manera conveniente, el movimiento humano en sus distintas épocas. Para la historia de la Iglesia ya se han conocido intentos de revisión de su periodificación en la historiografía⁴. Pero la cuestión tiene un alcance mayor, puesto que afecta también a la historia universal y, sobre todo a la historia universal, tal como ha sido dividida en la historiografía occidental.

Hoy parece como si la historia quisiera partirse cualitativamente por el momento en el cual nos encontramos. Una historia vieja de la humanidad sería la que ha acontecido hasta ahora. El protagonista de la misma ha sido un sujeto, del que se ha hecho memoria en la historiografía, como todo el mundo la conoce: hacer historia ha sido hacer memoria de la vida de los héroes, del papel de las clases dirigentes, de la función de quienes han detentado, como se dice, el poder. Pero este sujeto ha empezado a ceder su lugar a otro, o por lo menos a abrirle a él también un espacio protagónico en la historia: este nuevo sujeto, del que no se hacía memoria, al que sólo se le permitía sufrir la historia, es el pueblo. En la actualidad se le está viendo aparecer como verdadero protagonista de la historia: se trata de las clases populares, de las bases, como también se dice, o, en un cierto sentido, de "los pobres". La noción de un Tercer Mundo, con el interés que él despierta en la actualidad, tiene que ver con esta realidad.

4. "... La Iglesia Católica está en los umbrales de una partición de su historia, que va a tener quizá una trascendencia mayor que la que pudiera haber tenido cualquiera otra, desde los tiempos más remotos. . . Para comprender la importancia eclesial y teológica de esta transición, deberíamos abandonar la periodificación tradicional de la historia europea (Antigüedad-Edad Media-Edad Nueva). . . Yo quisiera hacer una propuesta frente a esta división: la de partir la historia de la Iglesia en tres épocas (de acuerdo con K. Rahner):

. La época del Judeo-Cristianismo, relativamente corta, pero fundamental para determinar la identidad teológico-histórica de la misma Iglesia.

. La época muy larga del Pagano-Cristianismo, la que dentro de una cultura más o menos homogénea, se desarrolló en el ámbito del helenismo, época ésta con la que está ligada la cultura y la civilización europea hasta nuestros días.

. Finalmente la época de una Iglesia policéntrica, culturalmente hablando, la cual tiene raíces por todas partes en el mundo" (Tomado del Documento I de J.B. Metz, p. 5).

También E. Dussel, en su *Historia de la Iglesia en América Latina*, había abordado el problema de la periodificación de esta historia.

En el caso de la Iglesia (sobre todo en el de la Iglesia Católica) es imposible desconocer la importancia de este fenómeno. La importancia de los cristianos del Tercer Mundo en la Iglesia universal no es solamente cuantitativa⁵, sino también cualitativa. La América Latina, como parte integrante del Tercer Mundo, ha ido adquiriendo una función importantísima en la Iglesia universal. El potencial humano que constituye esta Iglesia es una verdadera síntesis étnica, todavía en proceso, que incluye las riquezas culturales más variadas que se pueda imaginar. En América Latina, además, se comprueba poco a poco el surgimiento de una conciencia histórica, que se ha ido haciendo siempre más explícita y clara, entre los pobres, no sólo en cuanto conciencia reivindicativa, sino también en cuanto conciencia capaz de asumir un protagonismo histórico.

América Latina está en vísperas de una gran hora en la historia universal. Un hecho geográfico trascendental lo ilustra. Estamos asistiendo a un verdadero cambio de horizonte cultural en el mundo. Siempre ha tenido importancia hablar del "centro" del universo, para contemplar desde ahí "la periferia". En la geografía universal tradicional, Europa y, en general, todo lo que llamamos el Primer Mundo, ha sido el centro del universo. Piénsese si no en la razón por la cual hablamos de un "extremo oriente". Esta concepción del escenario de la historia humana tiene sus fundamentos en los méritos de una tradición cultural que se ha desarrollado admirablemente en la cuenca del Atlántico. Pero hoy se viene hablando de la era del Pacífico: en el futuro parece posible el que el universo encuentre un nuevo horizonte de referencia, en el que habrá que considerar también otros patrimonios culturales e históricos de la humanidad, que tienen un inmenso valor. Las consecuencias de este cambio de perspectiva son todavía imprevisibles⁶. La cuestión no es pu-

5. "... A finales de este siglo, un 70o/o de todos los católicos vivirán en los países que hoy están en vía de desarrollo y sólo un 30o/o vivirán en Europa y en los Estados Unidos. Por lo tanto, se ha invertido completamente la proporción en el transcurso de un siglo. En el año 1900 vivían un 77o/o de todos los católicos en el mundo occidental y sólo un 23o/o en los países del hemisferio sur. . . En 1980 fueron registrados ya 58o/o de los católicos en el Tercer Mundo, mientras que la proporción de los católicos en Europa y en los Estados Unidos alcanzaba solamente el 42o/o. Se puede decir sin más: la Iglesia Católica ya no "tiene" una Iglesia del Tercer Mundo, sino que "se ha vuelto", entre tanto, una Iglesia del Tercer Mundo, con una historia originante occidental europea" (Doc. I de J.B. Metz, p. 4).

6. Las dimensiones reales del escenario mundial de la historia y las proporciones de los distintos lugares del universo han sido puestas en evidencia por la nueva ciencia cartográfica. Es muy interesante el modelo cartográfico de la llamada

ramente geográfica. Es sobre todo cultural y social. Con esta nueva situación tiene que ver el Tercer Mundo, que está llamado a jugar un papel diferente en la historia, en comparación con el que hasta ahora había desempeñado. América Latina, por su parte, tiene aquí un futuro ineludible⁷.

No es de extrañar que en el Primer Mundo (y también en el Segundo) exista actualmente un creciente interés por el Tercero y en especial por América Latina. En el ámbito eclesial es verdaderamente elocuente, al respecto, la actitud del Papa Juan Pablo II.

Estas realidades tienen que ser pensadas desde muchos puntos de vista. La consideración teológica de las mismas se deja integrar de manera prometedora con otras consideraciones, sobre todo en este tiempo de la celebración del V Centenario del "encuentro de dos mundos", como dicen algunos; o del "descubrimiento de América", como dicen otros. El V Centenario del comienzo de la primera evangelización de América nos pone, como Iglesia, ante estas nuevas realidades, con un gran entusiasmo.

2. LA VOCACION ESPECIFICA DE LA IGLESIA DE AMERICA LATINA EN LOS TIEMPOS DE UNA NUEVA EVANGELIZACION

Nuestra Iglesia latinoamericana ha ido adquiriendo su propia identidad, auténticamente eclesial, dentro de la comunión universal de la Iglesia. Su vocación específica es un hecho eclesiológico de gran trascendencia; una verdadera riqueza para la Iglesia universal. Desde ella, el proyecto de una nueva evangelización para el futuro se ha asumido como una tarea que invita a desplegar todas las posibilidades de la Iglesia universal. Es entonces muy importante comprender lo que significa la experiencia eclesial latinoamericana en el presente.

"Proyección Peters" (editado con sus explicaciones por el Comité Catholique contre la faim et pour la développement de París, con el título de *"Carte pour un monde solidaire"*, en 1974. Hay que comparar este modelo con el MERCATOR (S. XVI), en el cual ha estado inspirada siempre la cartografía tradicional. Es impresionante la constatación de lo que pueden influir los intereses ideológicos en la cartografía.

7. Colombia ocupa un lugar estratégico privilegiado en esta consideración de una mirada del mundo desde el Pacífico.

a. **La eclesiología de la Iglesia universal y la propuesta de una concepción policéntrica que la enriquezca**

Vivimos hoy la época de una eclesiología de la Iglesia en concreto; la época de una eclesiología de la "Iglesia particular". El Concilio Vaticano II puso un fuerte énfasis en esta eclesiología, que no había sido precisamente la privilegiada en la tradición ya larga del catolicismo. Mucho más importante había sido siempre para nosotros la eclesiología de la "Iglesia universal". Probablemente en el Concilio ejerció un gran influjo, para la insistencia en la nueva eclesiología, la inspiración de la Iglesia Oriental.

La Iglesia Oriental también conoció, desde época antiquísima, es cierto, una eclesiología de la "Iglesia universal". En la época anterior a la división entre Oriente y Occidente, ya se daba una eclesiología jurídica de la "Iglesia universal", reconocida o establecida oficialmente por los cánones conciliares⁸. Según ellos, la Iglesia universal estaba constituida por los cinco patriarcados, que ocupaban un orden jerárquico riguroso: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. A esta eclesiología se la ha conocido como la "eclesiología de la pentarquía". La división del Cristianismo no afectó para nada esta concepción. Cuando Roma siguió su propio camino, un nuevo Patriarcado, el de Moscú, vino a ocupar el quinto lugar en la lista orgánica de la pentarquía y un nuevo elemento cultural, que sería importantísimo, se vino a añadir a la tradición griega de la Iglesia: el elemento eslavo. Sin embargo, esta concepción universal de la Iglesia se vivía simultáneamente con una conciencia eclesiológica que era prioritaria: la eclesiología de la Iglesia particular, totalmente inspirada en la praxis más original. Todos los desarrollos de esta eclesiología de la Iglesia particular permitieron mantener la insistencia en la necesidad de realizar una experiencia concreta de la comunión de la fe. En los últimos años, la reflexión teológica oriental, al respecto, se ha expresado por medio de lo que se ha designado como la "eclesiología eucarística". Fue esta eclesiología precisamente la que tuvo un influjo muy decisivo en la inspiración eclesiológica del Concilio Vaticano II. Ella sirvió para recuperar, con toda la importancia que tenía en la tradición, la eclesiología de la "Iglesia particular".

Pero la recuperación de la eclesiología de la Iglesia particular no pretendió, en el Catolicismo, suplantarse sin más a la eclesiología de la Iglesia

8. Cfr. P.J. MEYENDORFF. *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au Concile de Chalcedoine (451)*, en: *Istina*, t. IV (1957), p. 463-483.

universal. Más bien sirvió para infundirle a ella un sentido más evangélico y para corregir un exagerado desarrollo en el sentido puramente jurídico e institucional.

Hoy podemos hablar de una eclesiología de la Iglesia universal en un sentido renovado. Y nos podemos interesar por señalar las posibilidades de realización que tiene esta eclesiología. Una de ellas ha sido propuesta recientemente por "una personalidad de la talla de Juan Bautista Metz", como dijera el Cardenal Ratzinger en la presentación de la Instrucción sobre la vocación del teólogo en la Iglesia: se trata de la afirmación de una concepción policéntrica de la Iglesia.

La cuestión puede ser enunciada así: ¿Implica el hablar de la Iglesia universal el que se afirme la existencia en ella de un único centro? O ¿podría concebirse legítimamente a la Iglesia universal en un sentido policéntrico y en qué sentido?

Según Metz, aunque la praxis eclesial católica haya sido durante tanto tiempo una praxis ligada con una concepción monocéntrica de la Iglesia, no por eso se puede desconocer que una tradición policéntrica de la Iglesia universal tiene una tradición indiscutiblemente original, neotestamentaria inclusive, y patristica. La memoria de esta tradición podría tener una utilidad inmensa para el futuro de la Iglesia. En efecto hoy se impone el que se permita existir a la Iglesia en los diversos ambientes culturales, con toda la capacidad original de repercusión que puede tener, desde cada una de ellos. Un caso bien impactante podría ser puesto como ejemplo: en un mundo de culturas tan diferentes a la nuestra, como lo es el mundo asiático, y en un contexto tan importante como el de las grandes religiones no-cristianas, la experiencia de la Iglesia tendría una función que desempeñar, en la que no podría ser suplantada por ninguna de las otras Iglesias que existen en otros contextos culturales y religiosos. En este sentido se podría decir que la Iglesia universal tiene allá un centro de irradiación original.

El tema tiene una significación muy grande para nosotros en América Latina, donde la Iglesia se ha venido desarrollando en los últimos años con una fuerza impresionante, con capacidad de irrupción en la Iglesia universal.

Pero todavía más: el papel que ha correspondido a la Iglesia del Primer Mundo, en especial a la Iglesia Europea, y que la ha constituido tradicionalmente en el centro eclesial, tampoco puede ser desconocido. De

lo que se trata es de reconocer la fuerza de irradiación eclesial, que puede surgir de otros centros eclesiales, desde otros puntos de vista, en virtud de la realización de la experiencia eclesial de la fe, que en ellos hace posible el Espíritu de Dios. Y es aquí donde ubicamos el reconocimiento de una realidad actual eclesial: la del valor que en la Iglesia universal tiene la experiencia eclesial latinoamericana.

b. La Iglesia de América Latina: un centro de experiencia eclesial, con una función providencial para la época de una nueva evangelización

La Iglesia de América Latina ha dado muestras de crecimiento en su conciencia eclesial, en especial desde la época del Concilio. La decisión pastoral con la que ella asumió el reto que le planteaba la situación histórico-social de nuestro subcontinente, encontró una fundamentación providencial en la inspiración conciliar. Con ella, esta Iglesia se afirmó proféticamente en su identidad en la II Asamblea General de sus Obispos en Medellín (1968), para iniciar un proceso, que, desde entonces, se ha venido dando, en el cual los momentos alentadores se han visto conjugados con dificultades a veces dolorosas. Puebla (1979) ocupa un lugar importante en este proceso. Actualmente se prepara con esperanza la realización de la próxima Asamblea Episcopal, que ha de tener lugar en 1992 en Santo Domingo, con ocasión de la celebración del V Centenario del inicio de la primera evangelización de nuestro mundo, con la mirada puesta en un futuro, al que se quiere responder con lo que hemos llamado una nueva evangelización.

Todo lo que hemos vivido en estas décadas pertenece a ese propósito de una búsqueda de identidad eclesial. Hay que insistir en que no se ha vivido esta búsqueda sin dificultades y sin verdaderos sufrimientos. Pero el horizonte eclesial se ha venido despejando y nuestra Iglesia ha crecido en madurez, en el camino hacia su edad adulta. Lo muestran frutos que se han alcanzado: hoy por hoy es para todos nosotros evidente que nuestra Iglesia no tiene que ser simplemente la pura reproducción del modelo eclesial originante; estamos convencidos de que no podemos contentarnos simplemente con repetir la experiencia eclesial que nos ha originado. Miramos con gratitud a la Iglesia del Primer Mundo, que ha desempeñado un papel tan importante en nuestra génesis eclesial. Pero, al mismo tiempo, empezamos a demostrar nuestra capacidad de realizar la experiencia de la fe cristiana, con una originalidad que no es otra cosa que la demostración de la frescura evangélica, que asegura la vitalidad de esta Iglesia y que constituye un motivo de regocijo para la Iglesia universal.

La Iglesia de América Latina mantiene la memoria de la tradición recibida de la comunidad madre que la engendró, pero se vuelve ahora hacia ella con capacidad evangelizadora. A propósito dice J.B. Metz:

“... Las iglesias no europeas, las del llamado Tercer Mundo, envían impulsos ininterrumpidos hasta el corazón mismo de la Iglesia europea... Yo quisiera señalar solamente éstos: el despliegue de un nuevo modelo de vida de Iglesia en las llamadas comunidades eclesiales de base, en comunión con los obispos y así entonces incorporadas en la sucesión apostólica... La hora de la Iglesia no es... una hora de los grandes profetas y de los grandes santos (ni tampoco de los grandes maestros del pensamiento católico), sino, ante todo, la hora del sujeto creciente y perseverante, que son los pequeños y los pobres; la hora, por decirlo así, de los pequeños profetas y de los santos pequeños y anónimos, y, en este sentido, la hora de las bases”⁹.

En el Primer Mundo ha impresionado profundamente la experiencia eclesial de las comunidades eclesiales de base. Y también ha sido tomada en serio, con toda la trascendencia que tiene, la llamada opción preferencial por los pobres, en cuanto reconocimiento del protagonismo eclesial de los pobres, en su mejor sentido evangélico. La Iglesia universal ha hecho eco, por todas partes, a esta opción, por tratarse de una afirmación auténticamente evangélica, auténticamente cristiana, que responde totalmente al espíritu de Jesucristo, el Señor de nuestra Iglesia. Se han dado diversas explicaciones de esta opción que van desde la consideración de una sensibilidad asistencial por el sufrimiento de los pobres, hasta una afirmación de la decisión de la Iglesia de abrazar el ideal de la pobreza evangélica, como un ideal constitutivo de su misma esencia. Es importante señalar aquí que América Latina ha dado muestras, en muchos ambientes, de su decisión de reconocer a los pobres como protagonistas privilegiados del Reino de Dios, con lo que además ha demostrado su capacidad de comprensión de un fenómeno que es evidente en el mundo en el cual vivimos: los pobres están asumiendo el papel de protagonistas de la historia. Naturalmente, la espiritualidad auténtica de la pobreza, que permite asumir el protagonismo de la historia de la fe cristiana, no se agota en la pura condición sociológica de la pobreza. Pero tampoco se puede dar en la Iglesia la actitud de justificar una conducta contraria al espíritu del Señor, con el pretexto apologético de que

9. Tomado del Doc. 1 de J.B. Metz, p. 11.

la pobreza evangélica no es simplemente la condición sociológica de pobreza.

El sujeto eclesial de nuestra Iglesia ha ido creciendo en su conciencia y también en su capacidad de actuar. La comunidad de los cristianos (*memores Christi*) tiene que demostrar su decisión de asumir, con entusiasmo, el espíritu de Jesucristo “de manera mística y política”, como ha dicho Metz, en cuanto comunidad de anunciadores y realizadores de una justicia que tiene que ser total para los vivos y para los muertos, con una religión que es religión del amor radical, religión que proclama dicho amor hasta en relación con los enemigos, y que testimonia la disponibilidad del perdón total, sin condiciones¹⁰.

En un momento, en el cual se ha ido despejando el panorama mundial de las ideologías, nuestro discurso programático cristiano se ha visto liberado de una carga que lo condicionaba lamentablemente. Lo que ha acontecido en la Europa Oriental, por ejemplo, no deja de tener repercusión entre nosotros. La aventura histórica que ha enfrentado a muerte a los hombres de nuestra época va dejando tal vez en limpio algo que tiene que interesar profundamente a nuestro cristianismo latinoamericano. Hoy se habla de la necesidad de conjugar mejor los propósitos de la justicia y de la libertad. La causa de la justicia debe ser asumida para la edificación de una sociedad humana digna, que pueda vivir en libertad. Los grandes sistemas político-sociales del mundo han sido comparados, con frecuencia, por las opciones radicales que los han caracterizado. Aunque una evaluación de este tipo pueda parecer simplista, sin embargo no es imposible reconocer que una gran parte de la humanidad ha luchado por la justicia y que otra ha creído poder encontrar la nobleza de su misión en proclamar la libertad. Hemos hablado demasiado alegremente de justicia y libertad: los dos propósitos todavía tienen que ser conciliados en la realidad concreta de la historia. Este discurso no es incomprensible en América Latina y tiene que ver ciertamente con la credibilidad de una Iglesia que se lanza con entusiasmo por el camino de una nueva evangelización.

Para esta época de una nueva evangelización, América Latina ha puesto en lugar destacado de la temática por considerar la cuestión de la evangelización de la cultura. Evangelización que tiene que ser profunda, como lo señaló ya, desde hace varios años de una manera tan bella el Papa Pablo VI¹¹. Para nosotros en América Latina, la cuestión de la

10. Cfr. J.B. Metz, Doc. 1, p. 19.

11. Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*.

cultura es bien compleja. En efecto, el sujeto de nuestra historia es un hombre, en cuyo espíritu están latentes componentes culturales muy variados, por ese mismo hecho de constituir un fenómeno étnico de características tan peculiares. Una nueva evangelización presupone el que se permita a todos los componentes de esta alma latinoamericana desplegar todas sus posibilidades. El alma latinoamericana es síntesis de las más diversas voces culturales de la humanidad. Algunas de ellas han sido acalladas por la colonización antigua y también por la reciente. América Latina espera poder pronunciar una palabra total, iluminada por el espíritu del Evangelio, para enriquecer el mejor patrimonio espiritual de la humanidad.

La afirmación de la propia identidad implica para nosotros hoy el que comprendamos que no puede haber ninguna presión extrínseca que apague y ahogue las posibilidades de nuestro mundo. Tenemos la experiencia no simplemente de una primera colonización cultural, que ha provenido de un mundo consumista, engeguedido por la idolatría de unos ídolos, que impiden el desarrollo de las mejores posibilidades de nuestro mundo. El poder de los medios de comunicación ha sido utilizado lamentablemente, con frecuencia, para fomentar lo que se ha dado en llamar una "colonización de los corazones".

Las consideraciones sobre el policentrismo pueden ser muy útiles. Nos pueden ayudar a tomar conciencia acerca de lo que ha venido aconteciendo en nuestra Iglesia y le pueden servir a la Iglesia universal para comprender la importancia que tiene el que ella se abra a la irrupción multiforme del Espíritu de Dios.

3. LA TEOLOGIA ACTUAL Y SUS CARACTERISTICAS EN EL CONTEXTO DE LA IGLESIA DEL TERCER MUNDO, EN ESPECIAL, EN EL DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

La teología no es solamente teología universal. Ni tampoco es privilegio de la Iglesia del Primer Mundo. Es un ejercicio sistemático de búsqueda de racionalidad para la fe, en todos los contextos. De acuerdo con lo que hemos dicho en el punto anterior, la teología no es solamente legítima en cuanto realizada desde un centro único institucional y cultural, con dirección hacia la periferia. Puede surgir también desde un centro eclesial, que tenga una significación específica, para desempeñar además su función propia en relación con la Iglesia universal.

a. Algunas características importantes de la teología actual, realizada en la Iglesia universal

La teología que se ha realizado desde el centro, desde el Primer Mundo y sobre todo desde Europa, ha sido también la teología del Tercer Mundo. En los últimos tiempos esta teología se ha renovado con características que tienen mucha importancia por todas partes. Sin embargo, no es simplemente la asunción de una teología renovada lo que tenemos que realizar en el Tercer Mundo. La Iglesia universal espera una palabra teológica que puede tener para ella una virtud revitalizadora. Un aliento claro para la realización de esta tarea lo ha recibido la Iglesia latinoamericana del Papa Juan Pablo II, independientemente de las discusiones que han girado en torno a la teología de la liberación, dentro de las cuales la palabra del Papa no ha sido solamente en el sentido de señalar sus sombras.

Un balance de lo que es la teología actual lo presenta J.B. Metz, en los siguientes términos:

“Veo en el ámbito de la Iglesia Católica, ante todo, tres proyectos de la teología en ejercicio, que compiten entre sí. Esta afirmación se hace sin pretender que sea completa. . .

. El paradigma neo-escolástico. . . Es el enteramente predominante todavía . . . Se puede caracterizar este paradigma en el sentido de la discusión ante todo defensiva, tradicionalista y no productiva para los desafíos de la era moderna europea. . .

. El paradigma trascendental-idealista . . . caracterizado por el intento de recibir la herencia de las tradiciones clásicas de los Padres y de la Escolástica, precisamente en una discusión ofensiva y productiva para los desafíos de la era moderna europea. . . Esta teología encontró su equivalente eclesial y social en nuevas formas de la vida cristiana y eclesial, las cuales, vistas como fenómeno eclesial universal, están referidas justamente a los impulsos del Vaticano II.

. El paradigma post-idealista. Entre tanto, la teología está ciertamente confrontada con crisis y desafíos que . . . no pueden ser captados y elaborados correctamente dentro de los dos proyectos teológicos mencionados . . . Se le puede reconocer primero que todo en planteamientos, como por ejemplo, en las reflexiones de una teología política y, si no me equivoco, en las reflexiones de la teología de

la liberación. También este tercer proyecto teológico aparece arraigado eclesialmente en el último Concilio y se ubica en el contexto de crisis y desafíos, entre los cuales quiero señalar:

Los de una teología al final de su inocencia histórica y social;
los de una teología en el final de una sistematización carente de situación y de sujeto;
y los de una teología en el final del monocentrismo cultural”¹².

J.B. Metz ha considerado que la propuesta de una teología elaborada para nuestro tiempo, exigida por razones sin las cuales ella misma no podría mantener viva en la Iglesia la conciencia auténtica del Evangelio de Jesucristo, debería incluir una preocupación real por su “dimensión práctica” y por su “dimensión histórica”. Para nosotros en América Latina, la clarificación de estos dos aspectos es de mucha importancia y por eso vale la pena que entremos directamente a señalarlos.

- 1) Una teología actual tiene que dar cuenta necesariamente de la “dimensión práctica” de la fe.

No hay que hacer un gran esfuerzo para recordar la discusión que entre nosotros ha despertado la noción de “praxis”, en el contexto de la fe y de la teología. Se ha tratado de señalar su vinculación con una inspiración marxista y se ha afirmado que, por medio de ella, se ha pretendido “ideologizar” la existencia cristiana y eclesial, así como también a la teología. J.B. Metz ha señalado una cosa muy importante: cuál es la verdadera fuente de inspiración de la noción de “praxis”. Sería un error ha dicho Metz, que se siguiera insistiendo apologeticamente en considerar esta noción desde la perspectiva ideológica del marxismo, puesto que su verdadera inspiración está en la ilustración (*Aufklärung*), en la que se estableció una relación intrínseca entre “conocimiento e interés”:

“... La cuestión de la verdad se pone ahora sólo de una forma nueva. Esta nueva forma de la pregunta se puede formular así: ¿hay intereses capaces de verdad? Intereses capaces de verdad no puede haber sino cuando son universales o pueden ser hechos universales, esto es, cuando ellos están ilimitadamente relacionados con todos

12. Tomado del Doc. 2 de J.B. Metz, p. 2-3.

los hombres o pueden ser relacionados con ellos. Pues la verdad, o es verdad para todos o no es verdad del todo. En este sentido, la teología post-idealista habla de un interés universal o que puede ser constituido en hecho universal, fundamentado en la tradición bíblica misma. Es el hambre y la sed de justicia, y ciertamente de justicia para todos, para vivos y para muertos, para padecimientos actuales y pasados"¹³.

Sin esta noción de "praxis" es absolutamente incomprensible el Cristianismo, en virtud de su "memoria original":

"El mensaje cristiano sobre Dios no está bajo el 'primado de la praxis', en el sentido de que se someta ciegamente a una praxis preconcebida, sino en razón del pensamiento bíblico sobre Dios que subsiste en él, que es en sí mismo un pensamiento práctico. Las historias del éxodo, de la esperanza; las historias del sufrimiento y de la entrega, pertenecen al núcleo de la comprensión cristiana de Dios"¹⁴.

La memoria constitutiva del Cristianismo (*memores Christi*) es entonces una memoria eminentemente práctica, a la que, por otra parte, Metz designa como una "memoria peligrosa y liberadora". La insistencia en esta dimensión práctica de dicha memoria resuelve todas las dudas teológicas sobre nuestras afirmaciones doctrinales y nos invita a rechazar como insuficientes todas las consideraciones que, por ausencia de este sentido de la praxis, se convierten en afirmaciones "carentes de sujeto y de historia". La calidad de una racionalidad auténtica de la fe tiene que ver también con la seriedad con la cual se tome este carácter práctico del seguimiento de Jesús.

2) La teología actual tiene que dar cuenta de la "dimensión histórica" de la fe

Vivimos una historia en la cual la sensibilidad histórica que nos caracteriza se acompaña paradójicamente por un verdadero cansancio de historia, producido por el desarrollo y la tecnología, que se vienen dando en una situación que podríamos llamar post-histórica, pero produ-

13. Tomado del Doc. 2 de J.B. Metz, p. 2-8, sobre todo p. 4.

14. Tomado del Doc. 2 de J.B. Metz, p. 6-7.

cido también probablemente por la mala conciencia que ha traído consigo el signo trágico de los hechos del pasado.

“... El hombre es siempre menos su ‘memoria’, siempre más su propio experimento solamente. Todo parece reproducible técnicamente, al fin de cuentas también el hombre mismo que se produce”¹⁵.

En el Cristianismo, la herencia judía que se asumió estaba intrínseca y originalmente marcada por lo histórico. Desde cierto momento en adelante, sin embargo, la herencia judía fue recubierta por otra, la greco-helenista, más bien inclinada hacia un dualismo sin historia. El Cristianismo corrió el riesgo de ser convertido en una gnosis, para la cual “la historia no tiene salvación y la salvación no tiene historia”¹⁶.

El tema de la dimensión histórica de la fe cristiana se ha presentado en la discusión acerca de las “dos historias”, discusión en la que se han polarizado radicalmente las posiciones:

“... No existe propiamente una historia del mundo y, *junto a ella o sobre ella*, una historia de la salvación, sino que la historia de la salvación de la que habla la teología cristiana es esa historia del mundo que está marcada por una esperanza continuamente amenazada y discutida, pero indestructiblemente prometida, por la esperanza en la justicia de Dios, que incluye también a los muertos y sus sufrimientos pasados y que obliga a los vivos a mantener el interés por una justicia total”¹⁷.

Yo he querido citar aquí expresamente, una y otra vez, a Metz, porque considero que esta iluminación de lo que constituye la dimensión histórica de la fe es admirable. Ni siquiera la vergüenza de la historia vivida nos exime de reconocer la significación histórica, intrínsecamente, de la salvación, así como el interés que tiene que mantener por esa dimensión la búsqueda de una racionalidad honrada de la misma fe.

El despejamiento del horizonte ideológico del mundo, que hoy estamos viviendo, nos pone en una situación privilegiada para opinar so-

15. Tomado del Doc. 2 de J.B. Metz, p. 8.

16. Tomado del Doc. 2 de J.B. Metz, p. 9.

17. Tomado del Doc. 2 de J.B. Metz, p. 9.

bre esta cuestión¹⁸. La teología tiene que dar razón de la dimensión histórica de la fe vivida, en un sentido que sobrepasada todas nuestras consideraciones más bien accidentales sobre el problema.

b. Sigue entonces teniendo razón de ser una teología realizada desde el horizonte de los pobres

Se han aclarado, en realidad, muchas cosas sobre la posibilidad de una teología que no sea simplemente la reproducción de la teología universal. El papel que ha venido asumiendo la Iglesia del Tercer Mundo por la vitalidad de su testimonio, tiene que estar también acompañado por la calidad de su conciencia, o lo que es lo mismo, por su racionalidad teológica. Todo esto es una inmensa riqueza para la Iglesia universal. En América Latina hay signos inequívocos de crecimiento y de madurez eclesial y teológica. En la actualidad nos entusiasmos, con razón justificada, por el futuro que se ha convertido en nuestras manos en responsabilidad de recuperación del dinamismo evangelizador original del Cristianismo.

Las discusiones en torno a la teología de la liberación no son superfluas: han hecho aparecer la gran realidad de lo que está en juego en nuestra experiencia de la fe cristiana. Hoy vivimos un clima tal vez diferente en los debates, también como un despejamiento del horizonte eclesial.

Es evidente que la teología no puede revestir, en ninguna de sus formas, una arrogancia dogmática ni suplantar al discurso magisterial

18. "En la medida en que con el marxismo se conecta el descubrimiento del mundo como historia, como proyecto histórico en el cual los hombres deben volverse sujetos de su historia, hay que considerar al marxismo como un desafío ideológico serio. En esto, es decir, en el sentido de la problemática de la historia y de la sociedad, una teología post-idealista se vuelve ciertamente contra él, al menos con dos preguntas: en primer lugar, con la pregunta por el rango y la dignidad de los sufrimientos pasados en el proceso de la historia, y luego con la pregunta por la culpabilidad individual" (Tomado del Doc. 2 de J.B. Metz, p. 9).

"Si la praxis marxista de la lucha de clases no comprende los abismos de la culpa humana y con ello niega al menos implícitamente su dignidad moral, y en la medida en que lo haga, no puede valer teológicamente como principio fundamental en el proceso histórico de liberación. Si el análisis histórico y social marxista está dirigido por esta premisa, y en la medida en que lo esté, no puede ser asumido sin modificación y sin crítica por la teología" (Doc. 2 de J. B. Metz, p. 10).

de la Iglesia. Ella tiene que ser siempre una palabra abierta y humilde. Pero también es evidente que una búsqueda teológica, fruto de una experiencia profundamente evangélica, inspirada solamente por deseos sinceros de responder con fidelidad a la voluntad del Señor y por deseos de poner por obra su Evangelio hasta las últimas consecuencias, constituye un verdadero don del Señor para su Iglesia. Ni siquiera las limitaciones, ni las equivocaciones, ni aún los errores, podrían justificar el que se llegara a emprender una lucha contra los hermanos en la fe. La bandera de todos tiene que ser el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo.

Para las generaciones futuras tendremos que ofrecer un ejemplo eclesial de madurez. Las generaciones que vendrán deberán asumir un patrimonio eclesial, construido por todos en colaboración fraternal, con intenciones solamente motivadas por el propósito de una verdadera evangelización de nuestro mundo, en una época de sufrimiento.

América Latina sí tiene posibilidades de realizar una teología que responda a lo que constituye su identidad y su misión. Ya se ha empezado a recorrer un camino teológico. Toda la iluminación que se ha venido recibiendo del Magisterio de la Iglesia ha contribuido a animarnos a todos a proseguirlo. Una historia de la Iglesia que se escribe ya hoy en clave de futuro, habrá de demostrar la gracia enorme que este esfuerzo representa para la Iglesia universal.

ALGUNAS CUESTIONES DIFICILES EN TORNO A LA NUEVA EVANGELIZACION

Segundo Galilea, Pbro.*

Uno puede constatar mucha coincidencia temática en torno a los desafíos y orientaciones con respecto a la Nueva Evangelización. Tanto en numerosos trabajos y artículos, como en documentos oficiales de Iglesia (discursos papeles, directivas pastorales de diversos episcopados latinoamericanos, y por supuesto el documento CELAM "Elementos para una reflexión pastoral en preparación a la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano"). Estas coincidencias abarcan tanto lo que se refiere a imperativos o prioridades de acción (v.gr. ante la juventud, las sectas, etc. . .) como a lo que se refiere a las grandes perspectivas globalizantes con las que se debería enfocar una nueva evangelización en América, en las postrimerías del segundo milenio.

Estas perspectivas globalizantes (es decir, que afectan e influyen en todas las áreas y situaciones a evangelizar en el actual contexto latinoamericano) son varias. Aquí quiero referirme sólo a algunas de ellas, tanto por su importancia y recurrente presencia de cara a una nueva evangelización, como por el hecho que son objeto de discusiones y tensiones en su interpretación, que veo necesario llevar a complementarse y converger en un mismo empeño evangelizador. Las perspectivas pastorales a que me refiero son ciertas cuestiones que se refieren a la primera evangelización en América, a la evangelización de la cultura, y a la opción preferencial por los pobres. No creo necesario insistir que estas cuestiones no son nuevas, sino constantes en el quehacer de la Iglesia en nuestro continente. Son desafíos permanentes, acentuados a partir del últi-

* Pastoralista. Profesor en el Seminario Mayor de Santiago de Chile. Párroco. Chileno.

mo Concilio y de las conferencias de Medellín y Puebla, y que la nueva evangelización quiere abordar con decisión.

Tomaré las tres cuestiones por separado. Cada una ofrece una problemática diferente, que influye en el ánimo y actitud de los agentes de pastoral y evangelizadores en general, que conviene discernir. Si algunas de mis apreciaciones no fueran justas, a lo menos pueden servir para reforzar el diálogo y la comunión eclesial.

1. LA "PRIMERA EVANGELIZACION" Y LA "NUEVA EVANGELIZACION"

Con ocasión de la celebración del V centenario de la evangelización de América, y de la próxima IV conferencia del episcopado latinoamericano, se ha escrito profusamente sobre la "primera evangelización". En sí misma y como referencia crítica de la "nueva evangelización". Algunos escritos presentan los hechos sobresalientes, los criterios, métodos y contexto humano e histórico de la primera evangelización. Otros en cambio, tanto de origen eclesial como profano, la evalúan y sacan conclusiones sobre el papel de la Iglesia en la conquista, y del catolicismo en la historia de América hasta nuestros días. Los que se sitúan en esta perspectiva de evaluación e interpretación, difieren grandemente entre sí (no todos ellos, además, son historiadores profesionales). Las opiniones van desde aquellos que valoran altamente y sin reticencias la primera evangelización, y atribuyen sus deficiencias a la insuficiencia de toda obra humana, hasta aquellos que descubren en ella más sombras que luces, hasta el punto de considerar que lo único positivo e indiscutible de esta evangelización es el mero hecho de haber traído el cristianismo a América. Y, por supuesto, hay otras opiniones intermedias.

Considero algo fútil hacer de la primera evangelización un tema polémico, con el pretexto de no repetir errores, ya que las condiciones son tan diferentes, que en nuestra actual evangelización no podríamos repetirlos, aunque quisiéramos. Las lecciones en cuanto a criterio y método que podríamos extraer de la evangelización del S. XVI (en lo positivo y en lo negativo) creo que son, por lo mismo, bastante escasas. Por otra parte, muchas de las evaluaciones y opiniones al respecto, sobre todo las más críticas y sombrías, tienen el serio defecto de juzgar hechos, orientaciones y criterios del pasado a partir de nuestras perspectivas históricas actuales —teológicas, pastorales, culturales y políticas—. Lo cual viola un principio fundamental de las ciencias de la historia: biografías, hechos, procesos históricos han de ser presentados, y si cabe interpreta-

dos, no desde nuestro punto de vista, sino desde el punto de vista de los actores de entonces.

En fin, la tónica del V centenario y de la nueva evangelización, es mirar al futuro y tomar ocasión del pasado para un nuevo comenzar, unidos en la esperanza, tanto para la Iglesia como para los países de la patria grande americana. Quiero entonces hacer unos alcances sobre la cuestión de la primera evangelización.

En primer lugar, si ésta hoy día nos interesa (a más de adquirir cultura histórica), no es tanto para aprender pastoral, sino para conocer y comprender mejor nuestro propio catolicismo, cuyas características, aún espirituales, no se entienden sin entender cómo fuimos cristianizados. Esto es también indispensable para entender la peculiar relación que existe entre Iglesia y Estado, Iglesia y sociedad, e Iglesia y cultura en América Latina. El tema da para muchos libros, ya escritos por gente más competente. No es lugar para elaborar sobre él. Sólo quiero recordar que el mestizaje de nuestro catolicismo indo-europeo-ibérico, que hoy llamamos "catolicismo popular", con sus características, sus deficiencias y sobre todo sus valores, que nos permiten hacer de él un factor tan importante de evangelización, se generó en la primera evangelización. Lo mismo habría que decir del estilo "cultural" del catolicismo iberoamericano: el hecho que haya más católicos por tradición y por la cultura del lugar, y menos por una opción personal que los hace "distintos", nos viene del hecho que la primera evangelización procuró la unanimidad católica, amalgamando la fe con la cultura y la nacionalidad, en un mismo crisol. Los temas doctrinales, los sacramentos, las devociones, los puntos de moral que acentuó la primera evangelización, están en la base de los valores e insuficiencias que conforman el cristianismo hispanoamericano, y de los desafíos que confronta la nueva evangelización.

La siempre ambigua y al mismo tiempo siempre fluída relación que existe en todos los países de América Latina (cualquiera sea la ideología de los gobiernos de turno) entre la Iglesia y el Estado (siempre hubo y hay tensiones, nunca rupturas de uno u otro lado, siempre se busca mutua colaboración y aún apoyo —la legitimidad que puede dar la Iglesia es acariciada por los gobiernos—), no se entiende sin la primera evangelización, donde la Corona, la Iglesia y las instituciones sociales tenían ya, como un ideal, ese tipo de relación. . .

En segundo lugar, la primera evangelización nos interesa como inspiración y modelo de mística misionera (el "renovado fervor" que pide

Juan Pablo II). En este punto la evangelización del S. XVI es sencillamente admirable. Si se piensa en los increíbles desplazamientos geográficos de esos misioneros para llevar el Evangelio, su falta de protección y precariedad de medios, sus enormes dificultades para comunicarse con culturas tan distantes como diversas; si se piensa en la cantidad de evangelizadores que se hicieron santos al venir a América o que conocieron el martirio, no será fácil para la nueva evangelización emular su mística y su fervor.

En tercer lugar, no me parece que sus métodos y criterios pastorales, tomados en sí mismos, nos sirvan hoy de mucha ayuda. La distancia histórica, eclesial, socio-política y cultural es demasiado grande. Nos cuesta enormemente identificarnos con los criterios y valores de esa época. Pues si a los jóvenes de hoy les cuesta imaginarse ciertas cosas de la Iglesia anteriores al Concilio Vat. II, y ven tan remoto el catolicismo de hace 40 años ¿cómo podríamos realmente comprender el de hace 500 años?

Hoy nos parece una aberración el hecho que una evangelización siga el itinerario de una conquista. Que los misioneros lleguen pisando los talones a los conquistadores, y que la cruz sea plantada por donde pasó la espada. Pero en una época en que no existía el Derecho Internacional; en la cual la guerra, la conquista y la anexión creaba derechos, generaba nuevas fronteras y establecía la expansión territorial como ideal legítimo (hasta el S. XVI el punto no causó escrúpulos a los portugueses y españoles, a los aztecas, incas o mayas, a los árabes, los chinos o los rusos, a los franceses, los anglos, los germanos, los polacos o los escandinavos, a los venecianos, milaneses, romanos o toscanos. . .); en una época, en fin, en que una cultura más "fuerte" inevitablemente se imponía a una más "débil" (no existía una ciencia de la cultura), la colonización era bien vista y se consideraba virtuoso el dar a conocer la verdadera fe por cualquier medio; en una época así, digo, era inimaginable evangelizar territorios nuevos y hostiles de otra manera. Una evangelización que no siguiera el itinerario de la colonización era inevitable. Esta es una de las ironías de la historia, que permitió la expansión del cristianismo: el que el acceso a la fe de los pobres y marginados haya sido posible a causa de grandes empresas colonizadoras. Ello no sólo se aplica a América (que no es caso único, ni mucho menos), sino también a la evangelización de la antigua Europa a través del imperio romano primero y de los germanos después; al inicio de la cristianización del Oriente a partir de San Francisco Javier, que no habría sido posible sin la expansión de Portugal en esa zona, para no hablar de los comienzos de la evangeliza-

ción del Africa negra en el S. XIX, que coincide con la culminación del colonialismo.

Todo esto explica, para volver a nuestra primera evangelización, que grandes teólogos y auténticos santos no hayan cuestionado los fundamentos de la conquista y la colonización. Eran hombres de su tiempo, y aunque la caridad de su profetismo los opuso a los abusos (en cuanto a la relación con los indios o los esclavos negros, o a la violencia), no podían tener la visión de oponerse a los usos. Teólogos y santos no suelen ser super-hombres ni profetas del futuro.

En el mismo orden de cosas, los métodos de la época, de "conversiones" y bautismos masivos, hoy nos parecen muy mala pastoral. (En descargo de esos métodos hay que recordar que la catequesis venía después, y por cierto con métodos bastante buenos). Pero en la mentalidad de la época, otro método resultaba impensable, y más aún, ineficaz. Pues prácticamente hasta el S. XVII (y a partir del S. IV) Europa y el resto del mundo consideraban perfectamente normal el que a tales regiones o países correspondiera tal religión; que el pluralismo religioso constituyera una amenaza de disgregación nacional; y que la conversión de los gobernantes y dirigentes aseguraba la conversión de los pueblos de modo inevitable. Durante siglos, la cristianización de Occidente tuvo —en sus grandes rasgos— carácter masivo y de arriba para abajo. Esto nos parece muy extraño, pero en su época era, precisamente, ser fiel a la realidad, a la cultura y a la historia.

En suma, pienso que no conduce a mucho invertir mucho tiempo y energías en evaluar y criticar la primera evangelización. Procuremos más bien que su intenso fervor e innegables logros inspiren y alimenten nuestra esperanza en la nueva evangelización.

2. LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA

Hoy me parece vano discutir, tal como se hizo beligerantemente antes de la conferencia de Puebla, cual perspectiva es la más importante para la evangelización en América Latina: la evangelización de la cultura o la opción preferencial por los pobres. Pues por una parte ambos están estrechamente ligados: la pobreza inhumana y el contraste social forma parte de nuestra cultura, y a su vez, una cultura no se evangeliza en su raíz si no se humaniza y libera de sus injusticias. Por otra parte, la prioridad de un aspecto con respecto al otro no depende de consideraciones teóricas, sino de las circunstancias de cada entorno pastoral, que suelen ser diversas y cambiantes.

Evangelizar la cultura es ciertamente un objetivo permanente en toda evangelización, en América Latina o en cualquier parte. Entre nosotros, sin embargo, el tema se ha ido situando como uno de los desafíos prioritarios de una nueva evangelización, sobre todo a partir de Puebla. Ocupa un lugar destacado en el documento CELAM "Elementos para una reflexión pastoral en preparación. . ." La razón de ello, es la presencia progresiva, en nuestro continente, de criterios y tendencias culturales nuevas, de orientación secularizante y ambigua con respecto a la fe y ética cristianas. Puebla, y el doc. CELAM mencionado la llaman "cultura adveniente"; su ambigüedad consiste en contener a la vez valores, que aunque suelen estar despojados de referencia religiosa, tienen honda resonancia cristiana, junto con elementos negativos, que amenazan con desvirtuar el sentido cristiano de la vida y de las liberaciones humanas en nuestro pueblo. (Las Orientaciones Pastorales de los obispos chilenos, por ejemplo nn. 13 y 14, traen una buena síntesis al respecto).

Ahora bien, en estos momentos es dable apreciar —a lo menos yo lo veo así, y también hombres de Iglesia con mayor autoridad— dos actitudes pastorales con respecto a esta cultura adveniente. Doy por sentado que todos están de acuerdo en los principios doctrinales, pero no debemos olvidar que la evangelización no se guía sólo por principios, sino mucho también por actitudes interiores. Y las actitudes son hijas de una cierta formación, de ciertas experiencias pasadas, y sobre todo de una espiritualidad. De otro lado, no hace falta recordar que las actitudes pastorales no se dan nunca en estado puro en la persona de los evangelizadores, y que más bien predomina una u otra según los casos. En una auténtica evangelización, es necesario que lo mejor de ambas actitudes esté presente.

Una primera actitud, tiende a acentuar en la cultura adveniente (en la secularización, en la modernidad) lo que tiene de foráneo y de ajeno a nuestra tradición cultural cristiana, y lo que implica de amenaza para los valores del substrato católico de América Latina. Advierte con preocupación que la secularización está contagiando, más o menos sutilmente, no sólo al pueblo (aquí el contagio es evidente) sino también a la misma Iglesia, y aún a su personal consagrado a la evangelización. Así, se dan ejemplos de liturgias y de celebraciones excesivamente centradas en cuestiones temporales y con poca referencia al misterio y al don de Dios; demasiadas predicaciones y catequesis cuyo centro ya no es Jesucristo sino más bien problemas coyunturales. Se señalan significativos sectores del personal consagrado excesivamente secularizados en su estilo de vida y aún vestimenta, lo cual sería una de las causas importantes

de las crisis de identidad entre ellos y ellas, y de la falta (o de la poca perseverancia) de vocaciones. . .

En esta actitud, parece, a lo menos implícitamente, que la evangelización de la cultura consistiría sobre todo en enfrentar la cultura adveniente, con su secularización y modernidad, con la genuina cultura latinoamericana, cuyo substrato católico hay que potenciar y someter a una nueva evangelización, a fin de hacerlo "competitivo" con la cultura adveniente. A veces parecería que se entiende por "evangelizar la cultura actual", ofrecer una alternativa cristiana a la cultura adveniente.

Los elementos típicamente positivos de esta actitud (que no podemos presentar sino simplificada) ante el desafío de la nueva cultura, son su insistencia en lo específicamente religioso, en los valores del catolicismo popular, en la pureza de la doctrina, en la identidad cristiana y eclesial. . . Los riesgos de esta postura (pues toda actitud pastoral y toda espiritualidad tiene sus propias tentaciones y "demonios"), podrían ser una cierta distancia o aversión ante el mundo de hoy tal cual es, en circunstancias en las que toda evangelización requiere por parte de la Iglesia y sus ministros empatía y cercanía pastoral. Llevada al extremo, esta tentación podría conducir a formas de "fundamentalismo" pastoral o de sectarismo católico; igualmente a una actitud de desconfianza y de miedo al futuro.

La segunda actitud que se da es aquella que, tiende a ser benevolente con la cultura adveniente. No la considera tanto un producto importado ajeno al continente, sino más bien un hecho consumado, con aspectos ya integrados en la tradición cultural latinoamericana. Se ha ido mezclando con el muy real y siempre vigente substrato católico del pueblo, para ir creando algo nuevo, y sin duda ambiguo. Considera entonces que las ambigüedades y aberraciones de la modernidad secular no deben hacer olvidar que también en la cultura adveniente —como en cualquier cultura producida por el hombre— habitan "semillas del Verbo" y muchas resonancias cristianas que pueden y deben ser desarrolladas.

Para esta actitud, la evangelización de la cultura (y para el caso la nueva evangelización) requiere que los evangelizadores se hagan parte de ella, críticamente, a fin de purificar lo malo y salvar lo más posible de lo bueno. En esta perspectiva, ven como necesaria una cierta secularización de la Iglesia, una acentuación de su papel social, una inculturación decidida y multiforme de la liturgia, una catequesis y predicación adap-

tada a la nueva mentalidad cultural. . . Los “demonios” de esta actitud suelen ser la complacencia ética o doctrinal en el diálogo con la cultura, las trampas de la secularización, el olvido de que el cristianismo (particularmente la vida consagrada) siempre tendrá una dimensión de “anticultura”. . . En el límite, esta actitud puede llevar a disolver la vertiente profética de la Iglesia y su misión, o de reducirla tan sólo a las cuestiones sociales.

Estas posturas de hecho se dan matizadas, y sólo en minorías, en estado más o menos puro. Su mutuo acercamiento y complementación constituye, a mi modo de ver, una de las cuestiones difíciles que desafían la nueva evangelización. La contraposición de estas posturas explica muchas de las tensiones y divergencias que atraviesan todos los estamentos de la Iglesia de hoy. Lo cual no es ni muy novedoso ni muy alarmante: esta situación, aunque expresada en otros términos pastorales o teológicos según las épocas, ha acompañado la historia de la Iglesia desde el inicio. Pues en el caso que estamos analizando, se trata de una variante más de la tensa y constante paradoja cristiana: ser del mundo (compartir la historia humana desde dentro), y no ser del mundo.

Un caso típico de esta tensión es la diversa evaluación del estado de la Iglesia hoy día. Para muchos cristianos de posturas muy diferentes, la Iglesia atraviesa por una crisis y estaría malogrando su oportunidad de convocación y evangelización. Cuando se trata de señalar las causas de la crisis, los análisis son muy divergentes, así como los remedios que se proponen —según se trate de sectores “conservadores” o “liberales”— (la clasificación, de uso periodístico, es muy mala; me permito usarla para entendernos; en parte corresponde a las dos actitudes arriba mencionadas, pero ni aún eso es bien exacto). Unos piden un amplio pluralismo en todo; otros, una mayor centralización y control; unos piden más experimentación pastoral, otros más fidelidad a las orientaciones oficiales. . . Se podrían agregar otros ejemplos. Lo que tal vez debería ser siempre recordado por unos y otros, cualquiera sea la mejor solución, es que la Iglesia se renueva y hace significativa no tanto por cambios de estructuras u orientaciones externas, sino por la renovación permanente, tanto personal como comunitaria, de la fe, la esperanza y la caridad.

Volvamos a nuestras dos actitudes de cara a la evangelización de la cultura. El desafío que esto nos plantea no se resuelve marginando posturas legítimas, aunque sean discutibles (en la Iglesia algo puede ser discutible y con todo legítimo). O con el triunfo de una tendencia sobre la

otra. Pues la nueva evangelización necesita de los valores contenidos en ambas y la Iglesia sabe que el pluralismo legítimo constituye una de las grandezas del catolicismo.

El desafío lo veo más bien en que cada evangelizador (y cada grupo que más o menos representa posturas diferentes) debe estar abierto a la complementariedad y a una síntesis que se enriquezca continuamente con la autocrítica y la comprensión de las otras posturas. Lo que amenaza y paraliza la evangelización no es la diversidad de opiniones, sino el mesianismo y la polarización. El desafío ante el tema de la cultura lo percibo en términos de cómo evitar hacer de él una polémica interminable y paralizante —que aumentará la perplejidad de párrocos y evangelizadores de base, que a este respecto piden directivas muy concretas y viables, y objetivos claros, en un lenguaje sencillo y asequible para los que no están en los circuitos académicos.

En fin, cualquiera sea nuestra apreciación personal con respecto a la nueva-cultura-adveniente, su evangelización requiere, como actitud espiritual de la Iglesia y sus pastores, aquella que es como la regla de oro de todo apostolado: aquello que se evangeliza, ya sea que guste o no guste, sea fácil o difícil, o aunque predomine la cizaña sobre el trigo, hay que mirarlo siempre con ojos de misericordia, y como Jesús ante las miserias culturales de su tiempo, hay que asumirlo con un corazón lleno de caridad pastoral.

3. LA OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES

Estamos ante otra de las perspectivas pastorales que, además de ser una constante en la tradición bíblica y eclesial, constituye uno de los rasgos propios de la nueva evangelización: la predilección por los pobres, marginados y sufrientes. Esta predilección, que antes que nada es una característica de la espiritualidad católica, es inseparable de la prioridad por su evangelización y por el servicio de la justicia. Por razones de todos conocidas, esta opción preferencial tiene en América Latina una importancia y urgencia especial y constituye una de las marcas distintivas de sus Iglesias locales.

La importancia de este tema no la discute nadie. Sin embargo, en estos tiempos previos a la nueva evangelización, advierto en torno a él una cierta crisis, que nos desafía a una superación. Como toda superación, ésta nos ayuda a madurar el tema del pobre, de su evangelización y liberación. Esta crisis —si se puede llamar así— tiene varias causas, que

mencionaré en seguida. Como resultado, el tema que nos ocupa se ha ido situando en un contexto social y aún eclesial diferente del que predominaba años atrás, lo cual ha ido configurando una tendencia: la opción preferencial por los pobres, en el sentido en que lo entiende Puebla, tiende a debilitarse en el pulso de la pastoral ordinaria y en la formación apostólica —en contraste con la permanente insistencia del magisterio actual sobre ese punto—. Así el Papa Juan Pablo en todos sus viajes y varias encíclicas, declaraciones de episcopados latinoamericanos en el último decenio, que han sido documentadas por el CELAM, para no reiterar la mención, que ya es lugar común, de Medellín y Puebla. El doc. Celam preparatorio a la IV Conferencia, que ya he citado, vuelve sobre el valor de esta opción pastoral (cf. especialmente n. 915).

Las posibles causas del debilitamiento a que me refiero, son —como yo las veo— de diversa índole. Algunas de índole social. De un lado, el tema del pobre y la justicia no concita toda la atención de antes: en América Latina han aparecido otros temas importantes, algunos de carácter negativo (las drogas, la violencia. . .) y otros positivos (la urgencia de la integración de nuestros países, caminos de pacificación, y sobre todo la progresiva democratización del continente. . .). De otra parte, esta creciente democratización política (no aún económica-social) ya es un gran logro, que además ha traído mayor justicia en la cuestión de los derechos humanos. Ello crea mayores expectativas de justicia social. De ahí que el papel pastoral de la Iglesia en ese campo no aparece tan urgente. Ella ya no tiene el monopolio de ser “la voz de los que no tienen voz”. Hoy en día, ciertamente en varios países (y a lo menos en lo que se expresa exteriormente) partidos políticos, sindicatos, instituciones sociales, y parlamentarios de toda índole, usan continuamente el argumento de “lo que favorece a los más necesitados”. Nadie quiere aparecer como contrario a los derechos de los pobres. . . Da la impresión que la opción preferencial por los pobres ha dejado de ser un valor exclusivamente eclesial. (De ser esto verdad, aunque fuera sólo en parte, significaría un logro para la evangelización: ésta tiene éxito cuando los valores cristianos van pasando a la sociedad y la cultura).

Si a lo anterior se agrega la crisis de los proyectos y utopías de liberación social, la crisis de las ideologías, y la desorientación que reina en este campo —al cual muchos cristianos habían ligado estrechamente su opción por los pobres— podemos en algo entender el por qué de la desmotivación de cristianos y evangelizadores a este respecto.

Creo que además hay otra razón, de tipo psicológico-pastoral. En muchos medios cristianos, la opción preferencial por los pobres se identificó (erróneamente por cierto) con la teología de la liberación. Es de conocimiento común que esta teología, en algunas de sus versiones significativas, ha sido cuestionada por la autoridad doctrinal de la Iglesia. A causa de ello, y de otras razones que no vienen al caso, el tema de la liberación dejó de estar de moda y perdió imagen (lo cual es lo menos que se puede decir). Pienso que este hecho, debido a la supuesta identificación "teología de la liberación-opción por los pobres", ha dañado o deslavado, más o menos inconscientemente, la opción cristiana por el pobre. En muchos medios cristianos aparece como algo "politizante", "horizontalista", cosa de "avanzados". La tentación de antes podía ser hacer del pobre un tema incesante y unilateral; la tentación de ahora puede ser diluirlo como un asunto más en la compleja agenda pastoral de la nueva evangelización.

Se esté o no de acuerdo con las consideraciones anteriores, una nueva evangelización "renovada en sus objetivos y en su fervor" requiere reafirmar, y dada la situación actual, también purificar, la predilección por los pobres (cf. doc. CELAM "Elementos. . .", n. 915-916. Y más explícitamente en las recientes Orientaciones pastorales del episcopado chileno n. 156). Ante su desgaste y el cansancio psicológico y espiritual, afirmación y purificación van juntas, y se requieren mutuamente.

La nueva evangelización debe afirmar la preferencia evangélica por el pobre y sufriente, sin complejos, pues ésta forma parte de la revelación bíblica y de la vida de Jesús y de los santos; es un valor tradicional del catolicismo —y no está ligado a modas, a oportunismos, a vaivenes políticos o ideológicos, a coyunturas eclesíásticas, o a realidades sociales favorables o desfavorables—.

Por lo mismo, esta opción cristiana requiere una purificación constante. Una purificación en orden a la evangelización y al compromiso cristiano, significa purificar las motivaciones de nuestras opciones y compromisos, haciéndolos derivar más hondamente de la fe, la esperanza y el amor, y arraigándolos progresivamente en valores evangélicos, en la misericordia de Dios y en la imitación de Cristo. A esta purificación de la opción por el pobre se refiere san Pablo cuando escribe: ". . . si reparto todo lo que poseo a los pobres. . . pero sin tener amor, de nada me sirve" (1 Cor 13,3). Pienso que las circunstancias de América Latina que mencioné arriba, se nos ofrecen providencialmente como una opor-

tunidad de purificación pastoral —de modo análogo a como las arideces y noches del alma purifican la fe, la esperanza y la caridad—.

Purificar la opción de los pobres, exige igualmente recuperar lo que ésta tiene de específicamente cristiano. Lo específicamente cristiano es siempre la motivación por amor, y en este caso por amor de predilección. Pero va aún más allá. Lo típico del servicio cristiano al pobre es que éste no se limita a servir a los pobres en general, como grupo social, inspirado por una causa ética o política (los que no creen en Cristo también lo hacen), sino en amar y servir a cada pobre que concretamente se cruza en nuestro camino y que necesita de nosotros, porque en él se ve un “sacramento” de Cristo pobre y crucificado. Defender los derechos de los enfermos de SIDA es justicia y ética; darle un beso a un enfermo de SIDA es Evangelio y santidad.

He escogido tres áreas importantes —tres perspectivas más bien— que afectan a la Nueva Evangelización y que ofrecen ciertas dificultades de naturaleza pastoral o espiritual. Es posible que igualmente haya otras. Mis reflexiones precedentes son tentativas y provisionales, y quieren sobre todo llamar la atención sobre el hecho que la nueva evangelización —y toda evangelización para el caso— llama a los evangelizadores a una renovación y conversión permanente. Una Iglesia puramente volcada al mundo y a los medios de acción, corre el peligro de ser sal que transmite poco sabor (Mt 5, 13). Nadie puede evangelizar si no está él o ella misma evangelizado, y nadie santifica si no se ha puesto a sí mismo en camino de santidad.

La nueva evangelización, junto con ofrecernos una gran esperanza de hacer nuevas todas las cosas por el poder de Dios, es también una hora de gracia para la renovación de nuestra vida cristiana.

LA DIMENSION SOCIO-POLITICA DE LA LITURGIA

Bernado Cansi, O.F.M. cap*

Introducción

A la luz de la refulgente claridad surgida en el Concilio Vaticano II, especialmente en la "Gaudium et Spes" y en las encíclicas sociales, la Iglesia se ha vuelto insistentemente hacia los aspectos socio-políticos. Se redescubrió el valor de la persona humana como centro de la pastoral, de la evangelización, de la catequesis, de la liturgia. La Antropología es una de las ciencias humanas que más ha evolucionado en este siglo. Dentro de la misma Iglesia aspectos institucionales han cedido su lugar a la persona humana. Y el hombre se ha vuelto "el principio, sujeto y fin de todas las instituciones sociales"¹. Los Derechos Humanos empezaron a ser defendidos por instituciones y organizaciones civiles y religiosas. La Iglesia Católica ha asumido la defensa de la dignidad humana como parte de su evangelización². Los derechos y deberes de la persona humana hacen parte del mensaje que debe interpelar la vida concreta del hombre moderno³. Hoy en día, la unión íntima que debe existir entre la fe y la vida de las comunidades es algo insistentemente recordado en decenas de documentos eclesiológicos, en mensajes y cartas de las Conferencias Episcopales⁴. "Es nuestro deber reconocer el derecho del pueblo a valorar su propia dignidad, a concientizarse de los derechos que de ahí vienen y a organizarse para mejor promover estos derechos"⁵. Todas las

* Experto en catequesis y liturgia. Brasileño.

1. Gaudium et Spes n. 25
2. Idem, n. 26
3. Evangelii Nuntiandi, n. 29
4. Catechesi Tradendae, n. 22
5. Pronunciamientos da CNBB 86 - coletaneas - 88
Documentos da CNBB n. 44, p. 30

Iglesias defienden con ardor y vivacidad los derechos de los trabajadores⁶. Los derechos a la huelga, al sueldo justo, al digno sustento, a la urgencia de la reforma agraria, necesidad de la política agrícola, el derecho de los jubilados, de los menores, de las mujeres, de los negros, indígenas, son temas de casi todos los encuentros de agentes de pastoral de América Latina. La realidad socio-política exige, de parte de todos los cristianos, actitudes eficaces y generadoras de una sociedad justa, libre, fraterna y humana. Estamos ya sintiendo, con excepción de algunos agentes, que los temas sociales y políticos están integrando la reflexión, los cantos, las homilias y las celebraciones litúrgicas.

1. LOS PROFETAS SIEMPRE DEFENDIERON LA DIGNIDAD DE LOS EMPOBRECIDOS

La imagen vivida por los hebreos de un Dios comprometido con la liberación de los empobrecidos y esclavos es constantemente recordada en las denuncias de los profetas. Los empobrecidos son la niña de los ojos y la sangre que da vida a los enviados de Yahvé. Cuando los profetas perciben la situación en la que se encuentran los trabajadores, los campesinos y oyen sus fuertes clamores por la justicia social, no consiguen retener por minutos su voz, su grito contra los opresores. Los profetas pre-exílicos (Amós, Isaías, Jeremías), denuncian vigorosamente la injusticia de los jueces, la codicia de los reyes, la opresión de los pobres. Avisan a todos que las desgracias y las catástrofes serán inevitables a causa de las faltas contra la justicia social. "Ay de los que transforman el derecho en veneno y echan la justicia por tierra"⁷. Las injusticias son un veneno amargo y mortífero capaces de engendrar el terror, la muerte y la violencia entre los pueblos. Es necesario denunciar fuertemente aquellos que violan el derecho y la justicia en las casas, en las comunidades, en los fueros. "Yo esperaba de ellos el derecho y produjeron injusticia; esperaba justicia y ahí están los gritos de desesperación!"⁸. La injusticia llega al punto de condenar al inocente y absolver al injusto⁹. El soborno, el dinero, los intereses ocultos, individualistas, el poder, empañan por completo la victoria, la luz y el brillo del derecho y de la justicia sociales.

6. Idem, p. 61

7. Am 5, 7

8. Is 5, 7

9. Is 5, 23

Es tan grande la injusticia en el continente que los gritos de los empobrecidos parece un alboroto, una explosión de voces elevadas hasta los oídos de Dios. Las lágrimas de los afligidos y empobrecidos son abundantes¹⁰. Dios, ciertamente, tiene el corazón despedazado, hecho añicos; deshechos están sus nervios delante de la situación de millones de latinoamericanos explotadísimos por el capitalismo diabólico, salvaje, inhumano, infernal.

La Iglesia, los hombres y las mujeres de razón y de inteligencia ya no pueden conservar los oídos tapados, el corazón de piedra e insensibles delante de la constante amenaza a la vida y a las poblaciones hambrientas. Llegó para América Latina la hora de despertar, levantarse y reconocerse capaz de liberarse de tanta opresión, amenazas de muerte y exterminio fatal.

Los profetas Amós, Isaías, Jeremías, debemos ser nosotros mismos. Las comunidades deben organizarse en favor de los más débiles y marginados. Dios jamás admitió la exclusión de los débiles y pobres. El los quiere en el centro de la familia, de las comunidades y de la Iglesia. No al margen de todo, como se encuentran actualmente millones de latinoamericanos, indígenas, negros, mujeres, campesinos, ancianos, niños y asalariados. Negarse a hacer algo en favor de estos hermanos y hermanas es tener una fe alienada, intimista y no cristiana y la liturgia no puede quedarse al margen e insensible a la situación de los sin voz y sin voto.

2. YAHVE NO ACEPTA CULTOS APOLITICOS

Política, como edificación, construcción y lucha por el bien común, es vocación y distintivo de todos aquellos que estiman su nombre cristiano. No existe religión verdadera que pueda decirse apolítica. La verdadera religión siempre debe mantenerse ligada y comprometida con los cambios socio-políticos. Si hay cristianos que no quieren hacer nada en favor del bien común, en verdad, podemos decirles que poco viven el cristianismo. Pues, ser cristiano implica favorecer y hacer crecer la conciencia de que es necesario unir la fe con la vida concreta del pueblo. La fe sin obras es totalmente muerta¹¹. Creer es vivir el mensaje de Dios. No basta creer solamente. Es necesario creer y vivir. La religión, sin los cambios en el campo social y político, es ciega, sorda, muda,

10. Cf. Puebla, n. 89

11. Tg 2, 17

muerta. Es peligrosísima la religión desligada del clamor de los débiles y excluidos, de los descamisados y desnudos. La religión sordo-muda a las lágrimas de los indigentes, deshumanizados, depauperados y esqueléticos de la sociedad, es una religión diabólica, mentirosa, falsa¹². Sin amor al prójimo, la religión pierde su fisionomía. Permanece irreconocible, queda como un cuerpo sin cabeza o cabeza sin cuerpo.

Yahvé, a través de los profetas, rechaza cultos apenas internos, sin cualquier repercusión interna. La falsedad de los cultos no es aceptada por Dios. De nada sirve alabar a Dios sólo con los labios, sin practicar su voluntad y su proyecto. La religión debe ser integral. Debe haber unión entre los labios y la acción concreta. Por lo tanto, el rezo, la liturgia sin cambios concretos en el campo socio-político es completamente rechazada por Yahvé, el Dios liberador y de la justicia. La distancia entre los ricos explotadores y los pobres que viven en las periferias, en los tugurios inmundos es una distancia que media entre el cielo y las profundidades del mar. Estamos muy lejos de la realización de la justicia y del derecho en nuestras tierras latinoamericanas.

Todos los pueblos tienen sus sacrificios, cultos, rezos, devociones y ejercicios de piedad, fiestas, liturgias. Pero, en verdad, pocos son los que viven o celebran. Hay muchos corruptos que comulgan. Que cierran los ojos para orar a Dios, pero cierran las puertas de la justicia a los pobres y maltratados de la tierra. Hay gente que gasta rosarios, devocionarios, pero nada gasta de sus fortunas y elevados sueldos para disminuir el llanto de los hambrientos y no ayudan a aumentar los granos de frijoles y arroz en las mesas de los descalzos y amenazados por el hambre y la sed. "Escuchen la palabra de Yahvé, jefes de Sodoma; presta atención a la enseñanza de nuestro Dios, pueblo de Gomorra: ¿me interesa la cantidad de sus sacrificios? dice Yahvé. Estoy harto de los holocaustos de carneros y de la grasa de novillos. . . Cuando ustedes levantan hacia mí las manos, yo desví mi mirada; aunque multipliquen las oraciones, no escucharé. Sus manos están llenas de sangre. Lávense, purifíquense, aparten de mi vista las maldades que ustedes practican. Paren de hacer el mal, aprendan a hacer el bien: busquen el derecho, socorran al oprimido, hagan justicia al huérfano, defiendan la causa de la viuda"¹³.

Según lo que acabamos de oír del profeta Isaías, el culto va íntimamente unido a las obras del derecho y de la justicia social. Sin el amor a

12. 1 Jo 3, 11-18

13. Is 1, 10-17

los más hambrientos, carentes, oprimidos, no hay verdadero culto. La liturgia está íntimamente unida a los cambios en lo político, en lo económico, en lo social y en lo cultural. Comulgar con Dios exige transformaciones globales en la vida del hombre y de la mujer. Palabras sin obras no valen nada en el culto. Toda conversación y diálogo con Dios deben tener repercusiones en la sociedad. Un ave maría, un gloria al Padre, un Dios te salve reina y madre, un vía crucis, el rezo o recitación de un salmo o del magnificat, sin acciones concretas junto a los barrios, de los campesinos, leprosos, desempleados, sin techo, sin salud, son rezos, son preces sin ningún valor. Es como sopa sin sal. Café sin azúcar o fruta todavía verde y sin ningún sabor. La acción transformadora es parte integrante de la liturgia. Si todos aquellos que se arrodillan delante de las imágenes o que participan en las romerías, en las procesiones o que besan el Cristo muerto el viernes santo alistarán los brazos para trabajar en la organización del pueblo, en los movimientos populares y lucharán fraternalmente por la justicia y por el derecho en América Latina, seguramente en pocos años la pobreza sería superada. La profunda unión que debe existir entre liturgia y la mejora de la situación de los empobrecidos debe ser una bandera alzada por teólogos, pastores, agentes de pastoral. Los movimientos de laicos que actualmente se empeñan mucho en la oración, en la alabanza, como los carismáticos, deben repensar la raíz y los objetivos del movimiento. Si no hay conversión para la acción, estos movimientos están condeados a morir por falta de autenticidad y de poca o rara alimentación. La seguridad de un movimiento no está en su jerarquía, estatutos o institución fuerte, sino en su vinculación o conexión con la liberación de los oprimidos. Todo movimiento que no escucha o no lleva a la práctica las profecías de Jeremías, Isaías, Amós, Oseas, que siempre unieron la oración y acción liberadora, están destinados a ser como un cometa Halley que es visto hoy y después desaparece para siempre. Los movimientos o liturgias, sin unión con los problemas concretos de la vida del pueblo, son cometas de corta duración. Hacen estruendo, gritan, pero tienen pocas raíces, poco meollo y acaban muriendo para siempre.

3. JESUS PREDICA UNA LITURGIA COHERENTE

¡Cuántas veces entró Jesús en los templos y en las sinagogas! Era un observador fino. Percibía, por las actitudes, quiénes rezaban con sinceridad y quiénes eran fingidos e hipócritas. Los rezos hipócritas fueron muy acervamente criticados por el Maestro de la sinceridad y de la autenticidad. Querer engañar al mismo Dios es una actitud tonta por parte del que reza. Dios nos conoce en profundidad. De nada sirve engañar a

Dios. El sabe qué pasa en nuestro interior, en nuestro corazón¹⁴. Conoce incluso nuestros pensamientos e ideas. El nos ve mejor de lo que pensamos. El nos entrevé hasta en las fibras del espíritu. Por lo tanto, querer rezar, hacer liturgia sin cambiar nuestra vida, sin formar comunidades, sin establecer el compartir, la fraternidad, es engañar a Dios. La historia del fariseo y del publicano¹⁵ es bien característica y apropiada para aclarar cómo debe ser nuestra liturgia. Cuando entramos en el templo de nosotros mismos, en la habitación,¹⁶ o cuando participamos directamente en la asamblea litúrgica, debemos comprometernos seriamente con la conversión radical de rumbos, de modos de vivir, pensar y juzgar. Realmente, participar en una liturgia es entrar en el fuego y en las brazas del amor de Dios, en donde somos purificados y lavados de toda injusticia, pecado y egoísmo. Querer entrar en contacto con la comunidad y con Dios sin cambiar en nada nuestra conducta, es lo mismo que echar leña seca en la hoguera y querer que no se queme. Por lo tanto, la verdadera liturgia es la instituída por Cristo: El exige que la oración sea sincera, es decir, que conduzca a la "metanoia", al cambio de pensamiento, cambio de mentalidad y que conduce a la acción concreta junto de los más rechazados, de los más próximos de la muerte, de los sin voz y sin voto en la Iglesia y en la sociedad.

Jesús es el modelo de la oración. Cuanto más reza más actúa. Jamás vuelve de la oración peor o más flojo o indeciso. En la oración encuentra fuerza y vigor para la lucha y para la implantación de los signos del Reino. Y para vencer las críticas de los fariseos, escribas, saduceos, líderes religiosos y políticos, recurre habitualmente a la oración en los cerros. El Monte de los Olivos es su templo visitado¹⁷ como lugar de encuentro con el Padre. Jesús hacía de la oración personal la fuente restauradora de energías espirituales. Fue en la oración que El descubrió la voluntad del Padre. La oración, el diálogo permanente con los pobres y con el Padre hicieron de El el profeta más seguro que la historia puede acoger. Sin oración, Jesús hubiera fracasado. Con todo, para El la liturgia siempre exigía compromisos socio-políticos. Su oración y contemplación le impulsaban a la acción, al trabajo, a la escucha de los clamores populares. No era una oración sólo de los labios. Eran compromisos comunicados al Padre. Rezar para El es un tipo de juramento. Lo que decía lo cumplía fielmente. La oración fue la luz que le guió en la cons-

14. Mt 12, 25; 22; 18; Lc 16, 15; 2, 22; Sl 139

15. Lc 18, 10-14

16. Mt 6,6

17. Mt 14, 23; 26, 36; Mc 6, 46; Lc 6, 12; 22, 41

trucción del Reino en la tierra. El fue el maestro de la oración. Rezó con tal devoción y sinceridad que despertó el gusto de rezar en la comunidad de los apóstoles¹⁸. No cometió ningún divorcio entre lo que decía al Padre y su práctica socio-política. ¿Por qué puede El realizar la mayor revolución en el campo socio-político? Porque era una persona de sincera, filial y consciente liturgia con el Padre y con la historia.

4. LOS SANTOS PADRES AFIRMABAN QUE LA EUCARISTIA TIENE UNA DIMENSION SOCIAL

Desde los comienzos de la era cristiana había la costumbre de participar en los "ágapes fraternos". Eran comidas sencillas, pero compartidas, como señal de caridad y del amor existentes entre los seguidores de Cristo Resucitado. Respecto de este símbolo fraterno, decía San Juan Crisóstomo: "Muy bien, de esta ley o costumbre vino a establecerse en las iglesias de entonces una práctica maravillosa: reunidos todos los fieles, después de oír la palabra divina, después de las oraciones y de la comunión de los misterios, terminada la reunión litúrgica, no se retiraban inmediatamente a sus casas, sino que los ricos, que habían preparado comida, invitaban a los pobres y *ponían una mesa común para todos*. Así, la comunidad de la mesa, la piedad del lugar y otras mil circunstancias hacían que la caridad les uniese más y más, el placer fuese grande y el provecho no fuese menor.

Esta práctica era fuente de bienes sin cuenta. El principal era la amistad, cada día más ardiente después de cada reunión litúrgica, ya que bienhechores y beneficiados se sentían unidos por un gran amor¹⁹.

Aún los más sencillos actos de piedad, sin los gestos de liberación y rescate de los empobrecidos, poco o nada sirven delante de Dios. "Yo conozco a muchos que ayunan, oran, gimen y suspiran, practican toda piedad que no exija gestos, pero no dan siquiera una monedita a los necesitados. ¿De qué les sirve toda esta piedad? No serán admitidos en el Reino de los Cielos!"²⁰. Cuántos ricos comulgan piadosamente, pero llegando al sitio, en el latifundio, torturan, maltratan a los peones, a los empleados con ofensas, asperezas, poca comida, con una choza podrida

18. Mt 6, 5-9

19. Por que a Igreja Crítica os Ricos - Juan Lauriden - Guilherme Múgica - EP 1983, p. 14; Homilía sobre as Heresias (MG 51, 256)

20. São Basílio - idem, p. 61; Homilía Contra os Ricos (MG 31, 285)

y un sueldo injusto. ¿Qué Eucaristía celebran los ricos cuando actúan así? ¡Es más un banquete con satanás que con Yahvé! Banquete eucarístico que no lleva a compartir los bienes no es banquete con Dios, pues Dios dió las cosas a todos y no solamente a algunos. Grupos fuertes se apoderaron de todos los bienes y quieren que Dios, la Eucaristía, la Biblia y la Iglesia les conforten porque son ricos. Están rotundamente equivocados! Dios quiere la misericordia y la justicia²¹ y no sacrificios o Eucaristía vacíos!

¡Cuán vivamente expresa la Escritura el modo de actuar de los ricos! Se quedan tristes si no pueden robar lo ajeno. Dejan de comer, ayunan, no para reparar sus pecados, sino para preparar el crimen. A veces, se les ve llegar a la Iglesia amables, humildes y puntuales, buscando realizar su delito. . . ¿El ayuno que escogí no consiste en romper las cadenas de iniquidad, en soltar las ataduras del yugo, poner en libertad a los oprimidos y despedazar el yugo? ¿No consiste en compartir tu pan con el hambriento, en acoger en tu casa a los pobres desahogados? . . . Entonces clamarás y Yahvé responderá, pedirás socorro y El dirá: "heme aquí"²².

Si el rico comprendiese el significado y las consecuencias que vienen del beso que él da al Cristo muerto el Viernes Santo debería, inmediatamente, despojarse de todos los bienes, que normalmente son fruto de rapiñas, robos o herencias, igualmente fruto de injusticias. Besar al Cristo o una cruz tiene consecuencias socio-políticas. Pero el rico no las asume. En una América Latina escandalosamente dividida entre ricos, riquísimos y pobres paupérrimos, los celebrantes de Eucaristías deben estar atentos al anuncio valiente y exigente de que quien recibe la Eucaristía, el Pan Divino, debe aprender a repartir el ser y el tener con los más necesitados. Sin esta predicación y frutos, de nada servirán nuestros cultos, cantos, gestos y encuentros con la Palabra y con la Eucaristía. Pienso que estamos silenciando demasiado las consecuencias socio-políticas de la Eucaristía en nuestro continente pobre, débil, hambriento y marginado. También somos responsables por despertar las consecuencias y acción que han de brotar de las celebraciones litúrgicas.

Los pastores, los celebrantes, los catequistas, los equipos de liturgia tienen el grave deber de comentar que la Eucaristía tiene una exigencia

21. Cf Nt 9, 13; 12, 7

22. Is 58, 5-9; Santo Ambrósio, Livro sobre Nabot de Jezrael (ML 14, 779-80); Por que a Igreja Critica os Ricos, o.c.p. 62

social, política. Todos deben ser sensibilizados y estar convencidos de que acercarse a la Cena del Señor es congregar en casa a los pobres para repartir el pan en la mesa, los frutos del trabajo. Pobres, bien común, Eucaristía, andan siempre juntos. Solamente una falta de visión de la Biblia, de las profecías, del Evangelio hace que alguien tienda a separar Eucaristía de la justicia. No existe acercamiento al altar que nos separe de los marginados. Pues Cristo quiere a los pobres en nuestra mesa. Compartir la Eucaristía es lo mismo que liberar a los pobres, a los esclavos, sin techo, sin tierra, sin suelo, sin salud. Con la Comunión del Cuerpo del Señor bien hecha, podemos transformar América Latina en ejemplo de justicia, de libertad para el mundo. Quiera Dios que esto suceda dentro de poco tiempo! Comulgar sin pensar en los excluidos, es recibir a Cristo con somnolencia, distraídos. Compartir los bienes es la mejor manera de prepararse para la Mesa de la Palabra y de la Eucaristía²³.

5. PABLO VI. UN PROFETA DE LA LITURGIA POLITICA

El Papa Pablo VI incentivó y estimuló las consecuencias socio-políticas de la liturgia, especialmente de la Eucaristía. Dice Pablo VI: "De donde se sigue que el culto eucarístico promueve mucho más en las almas el amor 'social'²⁴, que nos lleva a anteponer el bien común al bien particular, a hacer nuestra la causa de la comunidad, de la parroquia y de la Iglesia universal y a dilatar la caridad hasta abrazar el mundo entero; sabemos que en todas partes hay miembros de Cristo"²⁵. También los nn. 70-71 del mismo documento, "Mysterium fidei", muestran la dimensión social de la Eucaristía. ¿Qué entendemos por "amor social de la Eucaristía?" "La fe, la concordia, el sentido de fraternidad y de solidaridad, la paz y la unidad son beneficios que, según Pablo VI, la sociedad recibe de la Eucaristía"²⁶. Afirmaba el mismo Papa que la fiesta del Corpus Christi tiene dimensión social. "Un otro objetivo de la fiesta del Cuerpo del Señor es infundir una irradiación luminosa sobre la vida social como tal, comprenda ella o no la fuente de donde proviene tal luz"²⁷. Si la fraternidad de los hombres, si su colaboración orgánica, si la paz en fin es el bien supremo en el orden temporal y social, ¿no debe-

23. 1 Cor 11, 17-34

24. Cf S. Agostinho, De Gen. ad. Litt. XI, 15, 20; PL 34,437

25. Encíclica "Mysterium Fidei", Paulo VI - Doc. Pont. 153, Vozes, 1966, p. 26

26. Insegnamenti di Paolo VI, coleção italiana, 1966, p. 952

27. Idem, 1968, p. 248

ría el mundo descubrir en la Eucaristía la fórmula más sencilla y más clara que lo interpreta, lo define y lo guía?²⁸.

La paz y la justicia forman los dos frutos más citados en los discursos de Pablo VI, como consecuencia de una Eucaristía bien celebrada y bien asumida²⁹. Pablo VI afirma que es necesario "gastarse por los pobres, por los pequeños, por los enfermos, por los presos, por los exiliados, por los que sufren. . . esta comunión tiene repercusión social, porque nos impulsa a la mutua solidaridad"³⁰. El día de "Corpus Christi", en 1969, el Papa recuerda: "Debemos acordarnos, hoy más que nunca, de los pobres, y hay tantos todavía, y afligidos por tantas necesidades". Es la fiesta de los hermanos necesitados de pan, de bienestar y de amor³¹. El bien común, la distribución equitativa, justa, necesaria de la tierra, de los bienes, son consecuencias connaturales y lógicas de compartir el Cuerpo del Señor. Sin estas consecuencias, la Eucaristía pierde su valor y fuerza transformadoras. Eucaristía apolítica no existe. Existe la Eucaristía político-social, es decir, con consecuencias en las reales y profundas transformaciones en el campo socio-político.

La fracción del pan hermana a cuantos participan de ella, pues el hecho de tomar parte en la misma mesa debe tener aplicación práctica en la observancia de la caridad y de la justicia en las relaciones sociales. . . Decía el Papa: "La participación en el banquete eucarístico, en una palabra, es una invitación a corregir las injustas desigualdades sociales entre las personas, sectores y pueblos. Acompañe por lo tanto la comunicación de la riqueza espiritual por parte de Cristo, Nuestro Señor y hermano, la solidaridad, la distribución más justa de los bienes de la tierra entre los miembros de las comunidades humanas"³². Es el "gastarse por los empobrecidos" una consecuencia poco aplicada y poco asumida por los latinoamericanos que comulgan. ¡Si todos se gastasen en el ser y en el tener como aplicación concreta de la participación en la mesa del Señor! ¡Bueno sería que la educación de la fe insistiese fuertemente en la práctica eucarística de gastarse por los marginados! Muchos comulgan, pero no se gastan por los excluidos. ¿Sería válida la Eucaristía sin "gastarse" por los pequeños y humillados negros, indígenas, ocupantes precarios de tierra, campesinos, esclavos obreros en las fábricas?

28. *Ih.*, p. 249

29. Cf A. HADDAD, *Eucaristía e Compromiso Social*, Ed. Loyola, 1984, p. 177-182

30. *Idem*, p. 178

31. *Ibidem*, p. 178

32. *Ib.*, p. 179; *Insegn. di Paolo VI*, pp. 430-431

Conclusión

Necesitamos de hecho incrementar la fuerza socio-política, transformadora y liberadora de la liturgia católica. No podemos seguir haciendo celebraciones atemporales, apolíticas y ahistóricas. No exigir cambios en el campo personal, comunitario y social a los cristianos que comulgan, que celebran su fe, es lo mismo que negar los aspectos teológicos y políticos de la liturgia. Tenemos que pasar urgentemente de nuestras liturgias infantiles, inofensivas, inocuas, inocentes, acomodadas a una liturgia más profética, valiente, consciente y forjadora de una Iglesia comunitaria, justa y de una sociedad igualitaria, coherente y fraterna.

San Pablo exhortaba ya a una liturgia de amor a los humillados, empobrecidos. Sin encuentro con los débiles, se debilita la Eucaristía y toda la liturgia católica. Tenemos multitudes de cristianos que nada hacen después de la celebración litúrgica. Los ritos, los discursos, los gestos, los anuncios no repercuten ni en la mente ni en las obras de los cristianos. ¡Cuántas celebraciones infructíferas, vacías, inútiles! Tenemos que reaccionar teológica y prácticamente por una liturgia más bíblico-humana-personalizante y concientizadora de las comunidades. El mundo debe hacerse más próximo y humano después de una liturgia, especialmente después de la celebración de la Cena Pascual. Es lógico que debemos empeñarnos más en una celebración más histórico-liberadora. Los domingos deben volverse más pascuales. Más humanizantes. Más generadores de profetas y de apóstoles. La Iglesia, los domingos, debe volver su corazón, su mirada y su sensibilidad hacia las periferias del continente. No puede encerrarse dentro de las cuatro paredes de los templos. Al contrario, debe afinar bien sus oídos para escuchar el clamor y los gemidos de los desamparados, de los leprosos, de los desempleados y de las multitudes afligidas. La Iglesia que no se vuelve hacia los excluidos no asume la oración que hace delante de los santos y de los altares. Es necesario que los países latinoamericanos se vuelvan con urgencia hacia los barrios, hacia las periferias, al llanto de los desamparados, las notas musicales de los lamentos de quienes moran distantes de los hospitales, de las escuelas, de las carreteras. Nuestra oración tiene que asumir los llamamientos que los más pobres lanzan a las autoridades. Liturgia sorda, distante del pueblo no es más liturgia. Orar, celebrar, participar en los sacramentos y en la Cena es lo mismo que invertir vida, tiempo, horas y el ser en la liberación de los millones de hermanos y hermanas que sufren bajo el peso del hambre y de la miseria.

“El auténtico sentido de la Eucaristía se vuelve, por sí mismo, escuela de amor activo para con el prójimo. Si nuestro culto eucarístico es auténtico, debe hacer crecer en nosotros la concientización de la dignidad de todos y de cada uno de los hombres. La conciencia de esa digni-

dad se vuelve, después, el motivo más profundo de nuestra relación con el prójimo”³³. Con Eucaristías buenas y participadas es posible prever una América Latina más pascual, más libre y humanizada. Tenemos, a través de la liturgia, una fuente inagotable de energía capaz de hacer de este continente y de su pueblo, el continente más profético de la tierra. Basta con que se de a la liturgia su sentido socio-político y transformador. Con liturgias conscientes y consecuentes³⁴ tendremos un país nuevo, signo del Reino.

“Reino que es la erradicación de la lucha de clases, del pecado personal y social, de las estructuras injustas e inhumanas. La oración cristiana no es una huida, un consuelo, un gozo, una diversión o un opio. . . La oración cristiana se vuelve hacia los problemas del pueblo”³⁵. ¡Necesitamos de profetas de la liturgia socio-política en este gran continente de la esperanza!

33. Joao Paulo, II, O Mistério e o Culto da Santíssima Eucaristia, no. 26, Ed. Paulinas, 1980, p. 14

34. SC n. 11

35. Frei Betto, Oraçao na Açao, Civ. Bras., 1977, p. 42

EL SERVICIO INTELECTUAL A LA VERDAD

Reflexiones en torno a la instrucción sobre la Vocación Eclesial del Teólogo

Ricardo Antoncich, S.J.*

El título de este trabajo muestra el cuadro de referencia en el que se sitúa la instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo. La intención de la Congregación para la Doctrina de la Fe ha sido bien específica, limitándose al problema de la teología. En las presentes reflexiones, el horizonte de esta instrucción será ampliado para abarcar todo servicio intelectual de la verdad, entendida no sólo en el nivel de la reflexión de fe, sino también de todo esfuerzo para dar sentido a la vida humana. Nuestro punto de partida es esta profunda afirmación de la Instrucción: "En la fe cristiana están intrínsecamente ligadas el conocimiento y la vida, la verdad y la existencia. La verdad ofrecida en la revelación de Dios sobrepasa ciertamente las cualidades del conocimiento del hombre, pero no se opone a la razón humana" (Instr. 1, b).

Se trata de explicitar, por tanto, a nivel de la experiencia humana más universal el servicio de toda inteligencia a la verdad, y después, en un segundo momento el servicio cristiano a la verdad del mundo y a la verdad de la revelación. Como fundamento para entrelazar mutuamente estos niveles, está el hecho de que, en este documento, se piensa a la Iglesia en términos de Pueblo de Dios, retomando la enseñanza del Concilio, y por tanto se trata de mostrar el signo sacramental de la Iglesia como Pueblo entre los pueblos, para significar la salvación. Las responsabilidades del cristiano —en particular las del teólogo y las del Pastor— en esta misión de la inteligencia, tienen que ser signo para el mundo del aprecio de esta vocación intelectual en servicio de la verdad.

* Experto en Doctrina Social de la Iglesia. Profesor invitado en varias universidades latinoamericanas. Peruano.

1. VOCACION INTELECTUAL COMO EXPERIENCIA HUMANA

Muchas de las afirmaciones de la Instrucción, aunque referidas al problema de la teología, pueden ser aplicadas también a ese nivel donde el "conocimiento y la vida, la verdad y la existencia" se encuentran para todo ser humano. En este sentido es verdad que toda ignorancia es 'mantener en condición de esclavitud' a cualquier ser humano, y que la libertad y la verdad están íntimamente unidas. Esto vale no sólo en el sentido de que la verdad libera, sino también en el otro sentido de que la libertad conduce a la verdad. Por tanto la rica experiencia antropológica de que la verdad libera, debe ser relativa a otra experiencia de creación de un espacio en que la libertad lleve a la verdad. Evidentemente hablamos aquí de libertad y no de sus caricaturas; el libertinaje no lleva a la verdad humana, sino que deforma su sentido. Pero la auténtica libertad para pensar, para expresarse sin temor, para confiar en ser entendido tal como uno piensa, para sentirse seguro frente a coacciones y deformaciones, es elemento importante del proceso hacia la verdad.

La riqueza antropológica de la libertad y de la verdad que Cristo ofrece (cf. Jn 15, 15) se encuentra, a mi entender, en que quien es tratado como "amigo" y no "como siervo que no sabe lo que hace su Señor", está delante de un "proyecto" en condición diferente. Hay dos maneras de vivir la experiencia de la libertad en relación con la verdad. Sentirse "siervo" porque se cumplen las órdenes del amo, sin percibir la totalidad de su proyecto, o sentirse "amigo" que "sabe lo que hace su Señor" y por tanto es capaz de vivir su libertad en otro nivel, en el del compromiso de amistad y afecto para conseguir los objetivos del amigo amado.

Sin entrar, por ahora, en el nivel de la reflexión teológica, sí es necesario mostrar que todas las represiones de la libertad han deformado la verdad. Los regímenes totalitarios reprimen toda crítica, para mantener "su verdad" ideologizada, sin el contraste con otras opiniones. En el orden humano, la libertad de expresión es camino y garantía para la percepción de la verdad.

Por eso, cuando el documento señala la misión del trabajo intelectual, destaca que esta misión es más urgente y necesaria en determinados momentos de crisis (Instr. 1, c). No sería justo creer que las crisis afectan sólo a la Iglesia y sólo al trabajo intelectual de la teología; son más amplias y por eso el quehacer intelectual está hoy sometido también a riesgos que deben ser tomados en consideración.

El conocimiento y el interés no son dos departamentos del ser humano independientes. Numerosos estudios lo han demostrado. Hoy somos más sensibles a los riesgos que el interés produce en el conocimiento, a las ideologizaciones. La ideologización del saber no es un fenómeno espontáneo y gratuito; es el fruto del poder que quiere controlar la verdad. Es decir, se produce cuando la estructura institucional usa la autoridad y poder de que está dotada para presentar la "verdad" según el interés de la propia institución. Cuando más universal sea una institución, tanto más está amenazada por justificarse en forma ideológica, si los fundamentos de su ser institucional comienzan a separarse de la vida concreta. El documento subraya con claridad el peligro de la ideologización sobre todo en el caso de las ciencias sociales —que tocan la visión crítica de la realidad social— y sobre todo, en el caso de los organismos de poder —como son los partidos, las fuerzas sociales laborales o patronales, los gobiernos estatales. Pero el peligro de ideologización no está en esta ciencia o aquella, sino en que todo conocimiento científico siempre tiene un vínculo con el interés humano, por confirmar o rechazar los presupuestos en que se encuentra el sujeto del conocimiento. Es un riesgo inherente a la ciencia en cuanto tal y que exige una conciencia crítica siempre permanente, para detectar y controlar los intereses que pueden deformar la verdad. De la misma manera, el riesgo de ideologización vinculado al poder, no se refiere solamente a la naturaleza política de una institución —partido, sindicato, gobierno— sino al simple hecho de ser una tentación institucional por los riesgos de la institución en sí misma.

Tener en cuenta este nivel del problema universal del conocimiento, de la verdad, de la libertad, del interés y de la ideologización, permite comprender mejor la hermosa tarea de ser signo de esa libertad unida a la verdad que se reconoce como don de Cristo. En otros términos, corresponde a la Iglesia vigilar críticamente para que toda su actuación en torno a la orientación del trabajo de los teólogos, y en términos globales, al estímulo de la vocación intelectual al servicio de la verdad, sea transparente, signo de libertad frente a las ideologizaciones que podrían afectarla, en cuanto que ella es, también, una Institución y puede estar sometida a las tentaciones ideologizantes de toda institución. La gracia trabaja sobre esta naturaleza —en este caso, social, institucional— y es gracia de Cristo, pero debe ser aceptada por el acto libre de personas que se convierten cada día para aceptar el don amoroso y gratuito del Señor.

2. VOCACION INTELECTUAL COMO EXPERIENCIA CRISTIANA

La experiencia cristiana de la vocación intelectual no se reduce exclusivamente al servicio de la fe; sino que se proyecta también hacia la comprensión del mundo por la filosofía y las ciencias, pero desde la vivencia de la fe.

En este sentido, la verdad teológica de la creación y de la redención confiere a toda la actividad racional humana que versa sobre la naturaleza, la sociedad o la historia, también un sentido crístico. El filósofo, el médico, el ingeniero, el sociólogo, el economista, el jurista, el historiador, cuando se sienten cristianos, saben que su profesión intelectual es un servicio al proyecto creador y redentor de Dios. Allí descubren la grandeza de su vocación intelectual. Aunque los objetos de su ciencia se encuentren en el espacio de la 'secularidad' de este mundo, los sujetos que viven este conocimiento tienen una actitud integradora con la fe. Y saben, por ella, que la objetiva realidad creada está también inserta en la obra salvífica de Cristo, y tienen una esencial dimensión "crística", porque todas las cosas tienen que recapitularse en El.

Para todos los pensadores cristianos, y no sólo para los teólogos, deberían valer algunas advertencias de la Instrucción. La satisfacción de cumplir con una tarea que es, en realidad, el ejercicio de un carisma o don proporcionado por el Espíritu; la vocación liberadora de toda verdad, es decir, poner su saber al servicio del crecimiento del ser humano individual y socialmente considerado, en una mayor libertad y plenitud. Tales aplicaciones de la Instrucción tienen tanto más sentido cuanto que el magisterio reciente de la Iglesia trata de fortalecer la vocación y el sentido de los laicos, como creyentes en la secularidad del mundo. La Iglesia se vuelve signo de un pueblo entre los pueblos, cuando al interior de ella la vocación intelectual de los laicos se encuentra valorizada y estimulada, cuando se respeta la libertad de su búsqueda profesional y se inculca también la responsabilidad de su ejercicio al servicio de aquellos que más lo necesiten. La verdad que puede conducir a la marginación social, a la discriminación, al enriquecimiento a costa de otros, deja de ser verdad integral humana, aunque cuando pueda ser una concreta verdad física, química, sociológica o histórica.

En efecto, el creyente sabe que el gran proyecto de Dios, su Reino, es el de la fraternidad. "La verdad posee en sí misma una fuerza unificante: libera a los hombres del aislamiento y de las oposiciones en las que se encuentra encerrado por la ignorancia de la verdad y, mientras

abre el camino hacia Dios, une los unos con los otros"(3). El servicio de la verdad, para el creyente, es también el servicio de la liberación que suprime las barreras que marginan y discriminan. Reina todavía "el padre de la mentira" en toda ciencia y actividad intelectual cuyo objetivo es reforzar todavía más el poder del poderoso o el enriquecimiento del rico, a expensas de otros que son doblegados por ese poder o explotados por esa riqueza.

Aquí también tiene lugar la aplicación de Jn 15, 15, porque la vocación cristiana de ser "amigo" y no "siervo" es común a todo bautizado. La vocación intelectual del creyente es ponerse al servicio del Reino de Dios; ese es el "proyecto" que el Amigo nos ha presentado. No somos más esclavos que hacen lo que se les dice sin saber un por qué o para qué, somos amigos que sabemos lo que se nos dice y que podemos asumir nuestra propia responsabilidad ante una finalidad que nos ha sido comunicada.

Si toda verdad auténtica tiene fuerza unificante, con mayor razón la verdad que nace de la comunicación gratuita de Dios. Por eso, es necesario completar el servicio cristiano a la verdad con el tema específico de la teología.

3. VOCACION ECLESIAL DEL TEOLOGO

Consideramos ahora el problema específico de la instrucción: la vocación del teólogo. Por la naturaleza de su objeto de estudio, toca la revelación, en la historia salvífica expresada en la Escritura, y por tanto Palabra de Dios transmitida por la tradición de la Iglesia. La tarea de la teología es dar cuenta de la esperanza cristiana a aquellos que se lo piden, y en este sentido, el teólogo sirve al Pueblo de Dios. Corresponde al teólogo estar atento a los movimientos de la vida y del pensamiento que plantean una cuestión a la fe, para poder dar cuenta de ella. De esta manera se ejercita la vocación de ser discípulos de Cristo, es decir, de anunciar a los demás la salvación experimentada por la Buena Nueva. Ser discípulo no es solamente recibir lo que fue dado a la Iglesia, sino encarnarlo y vivirlo en sí mismo, con actitudes dignas del discípulo de Cristo.

Son muchos los aspectos que merecen ser destacados en esta Instrucción. Algunos constituyen verdaderos aciertos por significar el relieve que debe tener en la vocación teológica otras dimensiones de la vida cristiana. Otros aspectos parecen ofrecer dificultades de interpretación, que en este artículo tratamos de explicitar, procurando la mayor fide-

dad al espíritu de la Instrucción, pero en referencia a “la letra” de ella. Finalmente existen aspectos que constituyen todavía problemas no resueltos, tal vez irresolubles, ante los cuales, como la Instrucción misma lo indica, sólo cabe la humilde y paciente búsqueda de la verdad con la máxima caridad y respeto por la fe de la Iglesia.

a. Teología y totalidad de la experiencia cristiana

La teología no es vacía reflexión racional; la Instrucción afirma que “nace también del amor y de su dinamismo: en el acto de fe, el hombre conoce la bondad de Dios y comienza a amarlo, y el amor desea conocer siempre mejor a aquel que ama” (7, b).

Tenemos que celebrar la claridad con que la Instrucción subraya la necesidad de la vida de fe, de la oración, de la espiritualidad, en la vocación del teólogo. La Verdad que trata de encontrar no se revela a los orgullosos y soberbios, sino a los sencillos. Al teólogo le corresponde tener un sentido del misterio, de lo inabarcable de Dios. El “sentido sobrenatural de la fe” es regla segura para “guiar su reflexión y medir la seriedad de sus conclusiones” (8).

En efecto, el puro ejercicio de la inteligencia, por más exigencias críticas que pueda tener, y por más que deba ejercer el necesario control racional sobre la producción intelectual, en este caso teológica, sigue siendo un acto humano y debe ser entendido desde la totalidad de la persona. Más aún, tratándose de una especulación intelectual sobre verdades reveladas, el ejercicio de la racionalidad debe ir acompañado por una actitud de humildad, de docilidad a la acción del Espíritu y de respeto por el misterio.

La Instrucción hace una distinción entre “exigencia crítica” y “espíritu crítico” pero la descripción de este último, en parte niega la naturaleza misma de la crítica, porque la instrucción lo explica como nacido “más bien de motivaciones de carácter afectivo o de prejuicios”(9). Tal vez —y esto es mero problema de vocabulario— hubiera sido mejor llamar “espíritu criticista” a aquello que en el n. 9 es entendido como espíritu crítico, para referirse exclusivamente al sentido peyorativo. Para la mayoría de los lectores el ser un espíritu crítico es una verdadera cualidad permanente de todo pensador.

El teólogo debe discernir el origen y motivaciones de su actitud crítica. Aquí se revela, una vez más la unidad integradora de toda la perso-

na, dentro de la cual el ejercicio de la racionalidad es un aspecto. La "honestidad intelectual" como actitud ética exige un análisis personal para detectar las raíces inconscientes de motivaciones que deben ser controladas y purificadas.

Tal exigencia es universal, y no sólo para el teólogo; también para todo cristiano, para los pastores, para los sacerdotes, religiosos, laicos. Este discernimiento es necesario en todo si amamos de verdad a la Iglesia, porque amarla, no es dejar de criticar lo que en ella nos aleja del Evangelio, pero sí hacerlo con el afecto de quien ama a la Iglesia como Madre y Esposa de Cristo.

b. Teología y diálogo interdisciplinar

La teología no puede aislarse del diálogo con la filosofía, las ciencias históricas y sociales (10) ni de la cultura en la que el teólogo se encuentra inmerso.

La práctica multisecular de la teología en la Iglesia está unida al diálogo con la filosofía. La novedad del desarrollo contemporáneo de la teología, que en algunos contextos, como el de América Latina tiene gran importancia por la teología de la liberación, consiste en el diálogo con las ciencias sociales. Conviene extender también a la filosofía el discernimiento que la Instrucción explicita con relación a las ciencias sociales. La historia de la teología puede mostrar cómo las instancias de poder eclesial han jugado, de hecho, un papel importante en privilegiar una determinada escuela de pensamiento, y las tensiones y conflictos que se originaron entre diferentes escuelas teológicas. El pluralismo teológico no es un hecho contemporáneo, sino permanente en la historia del pensamiento eclesial.

Así como las ciencias, presentan aspectos parciales de la realidad total, también se puede decir lo mismo de las filosofías. ¿Puede una sola filosofía dar total explicación del ser humano, de su libertad, de su existencia? ¿No se ha limitado, por ejemplo, la comprensión de la persona humana en una filosofía que fue sensible al orden de las esencias, pero no a los procesos de la existencia? ¿No debería el Magisterio alentar el diálogo con todas las filosofías para recuperar los elementos válidos en ellas en orden a una mejor comprensión de la fe y de la revelación? La filosofía no es una irrupción de la verdad eterna, sino un esfuerzo humano condicionado por el tiempo y la cultura y, por mucho que se reconozca su valor perenne, es necesario completarla y enriquecerla de

muchos modos. Pero todo ello, no por modas o rebeldías sino precisamente por fidelidad a la norma, que aquí se presenta como criterio definitivo: la fe.

Por otro lado, la "doctrina revelada" tiene diferentes niveles: a partir de las experiencias salvíficas en la historia del pueblo elegido por Dios para ser su sacramento en la historia, se llega a formulaciones doctrinales. No olvidemos que estas fórmulas no agotan la riqueza de la vida que les dió origen, lo mismo que la razón no agota el ser humano. El acierto de recordar al teólogo que ni siquiera su razón iluminada por la fe es camino seguro para la teología, si falta el amor y la experiencia espiritual, tiene aquí su sentido. Pero las formulaciones doctrinales, a su vez son susceptibles de una correcta interpretación; deben ser comprendidas en el contexto de los problemas de la época, de las herejías y negaciones de la fe en medio de las cuales, las formulaciones surgen como afirmaciones de la verdad. Y por supuesto, mucho más clara debe ser la distinción entre la doctrina y las explicaciones teológicas que se ofrecen sobre ella, las cuales no forman parte, totalmente, del contenido mismo de lo que tiene que ser norma para juzgar la validez de instrumentos y ciencias.

El cuidado crítico ante los límites de las filosofías, también se aplica al uso de los instrumentos analíticos o sintéticos de las ciencias sociales. Sin embargo aquí conviene hacer una distinción sobre la ineptitud de tal o cual explicación ofrecida por tal o cual ciencia, para expresar fenómenos religiosos, y la verdad científica de otros fenómenos sociales que esta ciencia pretende alcanzar. La Iglesia tiene todo el derecho de afirmar que no se siente correctamente interpretada por tal o cual teoría, por tal o cual método de investigación, en tanto que ellos dejan, por negligencia o por prejuicios apriorísticos, algunos elementos que pertenecen al ser de la Iglesia; pero en estricto sentido, la Iglesia no tiene la autoridad de un "magisterio filosófico o sociológico" para descalificar una ciencia o una filosofía en cuanto tales. La formulación un poco absoluta de que el discernimiento tiene su principio último en la doctrina revelada, requiere algunas matizaciones para ser correctamente entendida. Una mala aplicación de este principio provocó lamentables confusiones en el caso de Galileo, y en el diálogo con las teorías darwinistas. Es necesario volver, pues, a la distinción sobre los juicios que la Iglesia puede y debe hacer sobre la verdad o falsedad de una doctrina y los juicios prudenciales que se refieren solamente a la inseguridad de una doctrina en el momento actual de la investigación. Un pensamiento o una teoría científica, puede ser objetivamente "inseguro camino" para el cristiano, y la Iglesia debe decirlo así, pero no se excluye la posibi-

lidad de que este pensamiento o teoría, pueda ser rectificadada, mejorada en un futuro, y por tanto, convertirse en camino "seguro" compatible con las verdades de la fe cristiana.

c. Actividad del teólogo y diálogo intraeclesial

El número 11 merece un relieve especial porque enfatiza, precisamente con palabras del Papa, que la actividad teológica es una "oferta a toda la Iglesia" y que el tiempo y el diálogo, y los necesarios matices que deben ser conseguidos a través de la "discusión imparcial y objetiva, el diálogo fraterno, la apertura y la disposición de cambio de cara a las propias opiniones" pueden garantizar una mayor proximidad a la verdad.

El diálogo que la teología debe establecer con otros campos de conocimiento humano, debe darse también al interior de la propia teología y de la propia comunidad eclesial. El Papa se refiere al carácter "fraternal" de este diálogo, constitutivo de un diálogo entre cristianos que saben que uno sólo es su Maestro, Cristo, y uno sólo es su Padre, Dios. Por eso en la vocación del ministerio jerárquico se dará siempre la tensión entre ser con-discípulo con los otros hermanos de la fe, ante Cristo, y ser maestro ante ellos, en nombre de Cristo. En el momento en que uno de los polos sea absorbido por el otro, desaparece el sentido de este servicio jerárquico.

Hemos mencionado al principio de nuestro trabajo, la circularidad que existe entre la verdad y la libertad. La verdad nos libera, pero también la libertad nos lleva a la verdad. La carencia de libertad interior (por motivos que no son auténticos en el ejercicio intelectual; intereses parciales y egoístas, búsqueda de autoafirmación, espíritu gratuitamente combativo) o la imposición exterior (del miedo, o de la coacción institucional) son obstáculos para crecer en la verdad. Por eso, las palabras del Papa arriba mencionadas, y el hecho que "la teología debe ser un servicio muy desinteresado a la comunidad de los creyentes" deberían constituir la clave hermenéutica de todo el documento, porque responden a la naturaleza del diálogo teológico.

El n. 12 equilibra, por un lado la afirmación de la libertad de investigación, la cual es reconocida, con la afirmación también de los límites de esta libertad por la propia naturaleza de la teología. Según la Instrucción esta naturaleza teológica está definida por el "objeto dado por la revelación, transmitida e interpretada en la Iglesia, bajo la autoridad del magisterio, y acogida por la fe".

Esta formulación podría mejorarse si la fe fuera el correlato inmediato de la revelación, y no una aceptación que viene después de un proceso de interpretación garantizada por el magisterio; algo así como si la revelación y el magisterio constituyeran un solo bloque y fueran un proceso anterior a la misma fe de la Iglesia y antecedente a ella. En primer lugar, porque es parte de nuestra fe la revelación del Antiguo Testamento, que no tiene un magisterio previo a la aceptación de esta revelación por la fe; y en segundo lugar, porque el magisterio no antecede la fe de los apóstoles, la cual es verdadera fe eclesial, más aún, fundamento de la fe de la Iglesia. En cuanto que "nuestra fe" de creyentes del siglo XX no viene directamente de una revelación hecha a nosotros, sino de la tradición de la Iglesia, el aserto es correcto; pero en el acto original de la fe, de quienes reciben la primera revelación, se da el profundo misterio de aceptar lo que sobrepasa todos nuestros conocimientos y experiencias, en la humildad y abandono de una respuesta que acoge un don; y esta experiencia profunda de fe, se repite siempre que se la vive en forma profunda, y no meramente "sociológica" como un dato ya adquirido por una cultura y transmitido como parte de ella. El magisterio que interpreta y transmite esa fe, no puede sustituír esta experiencia de misterio, de proximidad de Dios y de gratitud de su revelación; por el contrario, debe favorecer dicha experiencia, y evitar la impresión de que la fe consiste en un mero asentimiento intelectual a ciertas fórmulas dogmáticas. En ellas y a través de ellas, el creyente es invitado a la comunión personal con el misterio de Dios. Así como el teólogo debe vivir su vocación intelectual en la integridad de su ser personal, así el magisterio debe conducir a los creyentes desde la vigilancia sobre las fórmulas dogmáticas hacia la totalidad y complejidad del acto de fe.

d. El ministerio magisterial de los Pastores

Todo el capítulo III se refiere a este servicio jerárquico de ser "maestros" de la verdad. Se afirma, en primer lugar⁽¹⁴⁾ que esta misión es un don otorgado por Dios, como misión: "se confía a ellos el oficio de guardar, exponer y difundir la Palabra de Dios, de la que son servidores". Servir la Palabra es dejarse transformar por ella y dentro de este proceso de conversión, comunicarla para que otros sean transformados por ella misma. A su vez, quienes han sido transformados por la Palabra y la sirven, la propagan a otros. La misión de evangelizar corresponde a todos los evangelizados. Pero los Pastores tienen la tarea de la vigilancia. La palabra puede estar sujeta a desviaciones, en todos los que son servidores de ella, desde los propios ministros jerárquicos hasta el más lejano y humilde de los fieles. Cismas y herejías han tenido, con frecuencia su

origen en los que eran hasta ese momento Pastores de la Iglesia. Por eso es necesario vigilar y orar, y comprender el ministerio magisterial de los Pastores como obra del Espíritu, al cual todos tienen que estar abiertos, tanto el que enseña como el que es enseñado.

La misión que el magisterio recibe de Jesús no está exenta también de riesgos, si ella no es vivida con el espíritu evangélico con que fue entregada esta misión. El ejemplo de la negación de Pedro, antes de la muerte de Jesús, o de su acomodación a intereses ambiguos como en el caso de la controversia con Pablo sobre los judaizantes, muestra que la persona que ejerce el magisterio —incluso el supremo magisterio— no está exenta de fragilidad en aspectos fundamentales de su misión. La fragilidad no quita nada de la autoridad, pero sí pide de toda la Iglesia la oración constante en comunión con la oración del mismo Cristo, para que el Espíritu ilumine a los Pastores. El servicio noble y desinteresado de la crítica leal de aspectos o matices que no pueden ser suficientemente entendidos, por parte de quienes han recibido el carisma de la reflexión teológica, y la humildad en el ejercicio de su misión, con el reconocimiento y la conversión sincera ante los errores en su desempeño por parte de quienes han recibido el carisma del ministerio jerárquico, son verdaderas manifestaciones de la acción del mismo Espíritu.

El carisma que el Espíritu da para la infalibilidad en la Iglesia tiene diversas modalidades, pero también condiciones de ejercicio, y nuevamente aquí tiene que ser la Palabra de Dios y el ejemplo vivo de Cristo la norma de ejercicio de esta actividad, a su vez normativa. Si la Palabra de Dios entendida y vivida en la Iglesia era norma de discernimiento para el uso de las filosofías y ciencias, con mucha mayor razón debe ser norma para el ejercicio mismo de la función magisterial.

Con este espíritu de fraternidad cristiana deben ser entendidos los enunciados concretos sobre los límites del magisterio, marcados por la fe y la moral; o el de los distintos niveles de obligación, impuestos por el magisterio, desde la enseñanza *ex cathedra* hasta el de las materias disciplinares, desde la enseñanza formal del Romano Pontífice hasta las normas emanadas por los dicasterios de la Santa Sede.

La aceptación de estas normas, por parte del teólogo y el ejercicio de las tareas ministeriales, por parte de los Pastores, debe situarse dentro del clima de las relaciones de la fe; debe estar animada por la oración que pide al Pastor primero y por excelencia, que es el mismo Cristo, la unidad en la comunión de todos los miembros de la Iglesia. La "unidad"

de la fe es mejor comprendida cuando se la vive como don de Dios, que como tarea de los hombres, aunque ese don pasa por las mediaciones de estos en sus funciones pastorales. La gracia, de alguna manera, tiene 'presencias sacramentales' que la visibilizan y hacen presente. No hay que olvidar nunca que el Orden es un sacramento.

e. Colaboración y disenso

El capítulo final de la Instrucción, IV, se refiere al punto específico de las relaciones entre teólogos y obispos. No podemos olvidar que si todo un capítulo extenso, como el III, se ha dedicado a delimitar y precisar el sentido del magisterio, los dos anteriores, de alguna manera, han sido dedicados a la vocación teológica (II), dentro del conjunto más amplio del servicio a la verdad, como don de Dios a su pueblo (I). La globalidad de la instrucción es importante para la interpretación de su sentido. La lectura y aplicación aislada del cap. IV, deja un poco la impresión de reglas de arbitraje, sobre todo en casos de disenso. Estas tienen su sentido dentro de la afirmación radical de que existe una verdad comunicada por Dios a su pueblo, y que es función de diferentes carismas, dados por el Espíritu, y por tanto, también verdaderos dones de Dios, tanto al teólogo como al Pastor, para que esa verdad sea permanentemente enseñada con fidelidad. Olvidar estas afirmaciones, ya establecidas en los primeros capítulos, daría la impresión de que la "misión canónica" que el teólogo recibe del Pastor, marca el comienzo de su carisma, en vez de ser su reconocimiento oficial. Los carismas son del Espíritu; su reconocimiento y orientación, son ejercicio de otro carisma, a su vez, del mismo Espíritu. El teólogo debe sentirse responsable ante la comunidad, por el respeto de la fe de ella, ante los Pastores, por su autoridad, pero ante el mismo Dios, por los dones recibidos de El, para servir la causa del Reino de Dios.

El documento da claramente un sentido negativo y peyorativo al "disenso", aunque no deja de percibir la posibilidad de un no-entendimiento, al menos inicial, entre teólogos y pastores, calificado como "tensión". Si no nos detenemos en estas diferencias semánticas y comprendemos la realidad, a veces angustiante, de las "tensiones"—que parecen verdaderos "disensos"—, podemos percibir el deseo de reconocer que la búsqueda de la verdad no es un camino fácil.

La Instrucción quiere delimitar los campos de esas posibles tensiones, refiriéndolas a las verdades no definidas infaliblemente (24), pero no podemos pasar por alto, verdaderas tensiones surgidas en la Iglesia con

motivo de la interpretación de esas mismas verdades infalibles. Como es más claro, sin embargo, las tensiones serán más frecuentes en los casos de "opiniones peligrosas que pueden llevar a error", "asuntos discutibles", "donde se mezcla lo conjetural y contingente con los principios seguros". Aún con la sincera voluntad de asentimiento, la Instrucción no excluye, en el teólogo las dudas sobre la oportunidad, forma, e incluso contenido de algunas intervenciones, ni el propio magisterio la posibilidad de carencias, porque los pastores "no siempre han percibido de inmediato todos los aspectos o toda la complejidad de un problema" (24).

En todo caso, se pide el discernimiento que sabe separar el permanente valor de una doctrina, de los presupuestos culturales o circunstanciales en que ésta fue presentada: "algunos juicios del magisterio podían ser justificados en el momento en que fueron pronunciados, porque las afirmaciones hechas contenían aserciones verdaderas profundamente enlazadas con otras que no eran seguras. Solamente el tiempo ha permitido hacer un discernimiento y, después de serios estudios, lograr un verdadero progreso doctrinal" (24).

A mi entender, en este texto se abren las posibilidades de una verdadera colaboración entre teólogos y Pastores, y el camino del "verdadero progreso doctrinal". Pero es muy significativo que, precisamente a continuación, se diga que aunque la colaboración se desarrolle en las mejores condiciones, no se excluye que entre el teólogo y el magisterio surjan algunas tensiones. Crear esas "mejores condiciones" es obligación de ambas partes, es decir, hacer posible que la "tensión" sea entendida como tal, y no como "disenso". Hay muchos elementos psicológicos en la personalidad de los teólogos o de los pastores, muchos elementos sociológicos de las presiones de grupos, en ambas partes, que llevan con frecuencia, por ideologizaciones subterráneas a empeorar esas "mejores condiciones" para convertir la "tensión" en "disenso" negativamente entendido. Por eso es importantísimo volver a esta orientación que la Instrucción ofrece en el n. 25: "El significado que se confiere a estas últimas (a las tensiones) y el espíritu con que se las afronta no son realidades sin importancia: si las tensiones no brotan de un sentimiento de hostilidad y de oposición, pueden presentar un factor de dinamismo y un estímulo que incita al Magisterio y a los teólogos a cumplir sus respectivas funciones practicando el diálogo" (25).

Como hemos dicho, la oposición entre colaboración y disenso (las dos secciones del capítulo IV) confiere al disenso un carácter opuesto a la colaboración. Podría surgir la pregunta de si no puede existir una auténtica y cristiana colaboración precisamente por medio del disenso. Pe-

dro y Pablo, en el caso de la discusión sobre los judaizantes, contribuyeron a la comprensión de la fe, no por la mutua colaboración y buen entendimiento, sino precisamente por el disenso. Por eso, en fidelidad al espíritu del documento, pero tal vez no a su letra, habría que calificar como disenso negativo sólo aquel que se mantiene como sistemática actitud de oposición, inclusive en forma de grupos organizados, fruto de un liberalismo filosófico individualista, o resultado de modas configuradas por los medios de comunicación, o de malentendidos por razones culturales (32).

Si separamos los elementos de "sistemática oposición" o presupuestos antropológicos individualistas, o las modas pasajeras, podemos encontrar, sin embargo otros elementos que tienen validez para expresarse precisamente en las "tensiones" anteriormente mencionadas. La adecuada comprensión de una afirmación puede perjudicarse por "la pluralidad de culturas y de lenguas, que en sí misma constituye una riqueza, pero puede indirectamente llevar a malentendidos, motivo de sucesivos desacuerdos" (32). Este aserto puede explicar mutuas incomprensiones, no sólo en el sentido de que el magisterio no sea adecuadamente entendido por el teólogo, sino también para que el teólogo no sea bien comprendido por el magisterio.

El documento establece con claridad los dos argumentos que pueden fundamentar ciertos disensos: el de orden hermenéutico según el cual los documentos del Magisterio no serían sino el reflejo de una teología opinable; y el del pluralismo teológico, que fundamentaría un "magisterio paralelo" de los teólogos en oposición y rivalidad con el magisterio auténtico. Contra estos argumentos, el documento establece que la enseñanza del magisterio —gracias a la asistencia divina— vale más que la argumentación de la que se sirve; en ocasiones, deducida de una teología particular; y en cuanto al pluralismo teológico, es legítimo sólo si salvaguarda la unidad de la fe en su significado objetivo. También rechaza el documento el recurso al *sensus fidelium*, como argumentación sociológica, mostrando que el *sensus fidei* es propiedad de la fe teologal, que consiste en un don de Dios y que por tanto no está sujeta a error.

La distinción entre fe teologal y fenómeno colectivo de la fe de los creyentes no se establece con claridad, porque esa fe que es don de Dios es vivida por la comunidad. El mismo argumento podría ser aplicado a la fe como don de Dios dado a los pastores para orientar la fe de la Iglesia, y hay que reconocer que este don no exime a quienes lo reciben de su condición histórica, del progreso en el crecimiento de la fe y de sus

manifestaciones, ni tampoco exime de la posibilidad de pecar y traicionar subjetivamente la fe. En otros términos, el conflicto y la tensión entre miembros de la Iglesia con carismas convergentes —jerarquía, teólogos— no puede presentarse sólo en forma a-histórica de conceptos y nociones atemporales, sino que se encarna en la complejidad de datos psicológicos y sociológicos que complican la percepción de la verdad.

La intención del documento de establecer armónicas relaciones entre magisterio y teología, no puede desconocer el hecho de que, ante la opinión pública, se suceden repetidas sanciones del magisterio a algunos teólogos acusados de perturbar la conciencia de la Iglesia. Con frecuencia, estos teólogos han mostrado a la opinión pública, métodos y procedimientos en los juicios llevados a cabo contra ellos que, según la apreciación de estos autores, están muy distantes de las exigencias actuales de los derechos humanos, como v.gr. conocer quiénes son los acusadores de sus pensamientos y tener todas las posibilidades de una legítima defensa. El mismo documento reconoce la posibilidad de que estos procedimientos puedan ser perfeccionados, pero niega que estén en contra de la justicia y del derecho. “Hablar en este caso de violación de los derechos humanos es algo fuera de lugar, porque se desconocería la exacta jerarquía de estos derechos, como también la naturaleza misma de la comunidad eclesial y de su bien común. Por lo demás, el teólogo que no se encuentra en sintonía con el “sentire cum Ecclesia” se coloca en contradicción con el compromiso que libre y conscientemente ha asumido de enseñar en nombre de la Iglesia.

No cabe a este comentario tomar una posición ni en favor ni en contra de los teólogos que se han sentido vulnerados en sus derechos humanos, o de las instituciones eclesásticas involucradas en el examen de la ortodoxia del pensamiento teológico. Tan sólo queremos apuntar a que este desacuerdo toca un punto fundamental de credibilidad de la Iglesia como maestra de la verdad sobre el ser humano, y por tanto, sobre los derechos humanos. No basta decir que al interior de la Iglesia pueden ser comprensibles ciertas restricciones (cf. n. 37), porque la Iglesia trata ella misma de ser signo de su propia doctrina para el mundo. La encarnación de la justicia y del derecho tienen que ser objetivamente un “lenguaje” comprensible por el mundo, en el nivel de su desarrollo de la conciencia actual y universal de la justicia y del derecho. Se trata de ser signo “ad extra” de coherencia con una enseñanza “ad intra” y “ad extra”.

Las situaciones de tensión y conflicto tienen que ser vividas con auténtica espiritualidad. Por eso merece la pena la cita de esta frase del do-

cumento: "Para un espíritu leal y animado por el amor a la Iglesia, dicha situación representa una prueba difícil. Puede ser una invitación a sufrir en el silencio y la oración, con la certeza de que si la verdad está verdaderamente en peligro, terminará necesariamente imponiéndose" (31). En este párrafo se establece la necesidad de un amor consciente a la Iglesia, que sabe —con realismo— que pasa por pruebas difíciles. Las pruebas aquilatan y purifican las intenciones subjetivas de las personas. En este sentido, tanto para el Pastor, como para el teólogo "el silencio y la oración" son clima de purificación y de acercamiento a Dios para pedir la gracia de la unidad. La apreciación de que "la verdad está verdaderamente en peligro" es suscitada por el Espíritu en el corazón de los fieles, de los teólogos, de los pastores, y en docilidad a ese Espíritu deben decirse las palabras que defienden la verdad, que serán diferentemente pronunciadas por quienes han pasado por el clima purificador del silencio y de la oración. Las palabras finales expresan una certeza y una esperanza: "la verdad terminará necesariamente imponiéndose", no por una necesidad mecanicista y ajena a la libertad humana, sino por caminos inescrutables a través de los cuales Dios no abandonará a su Iglesia.

Conclusión

La actual situación del mundo, los procesos de secularización, la difusión de los medios de comunicación, la conciencia y dignidad de la persona humana y la inviolabilidad de sus derechos, todo ello es el marco en el que una difícil relación eclesial entre la teología y el magisterio tienen que ser trabajados y vividos.

Los dos mil años de la historia de la Iglesia nos dicen que este conflicto no es nuevo. Se ha repetido a lo largo de toda su historia, en múltiples formas. La responsabilidad sacratísima de mantener la pureza del don comunicado por Dios a la humanidad a través de la Iglesia, reposa sobre seres humanos, no exentos de errores y equivocaciones, situados en contextos culturales y en épocas distintas de la historia.

Otros seres humanos, que han recibido especial don de inteligencia y explicitación de las verdades de la fe, contribuyen a esa misión, pero sin estar exentos a su vez de intereses, motivaciones, o tendencias que pueden distorsionar su misión y vocación.

La común responsabilidad de servicio a la verdad de la revelación, aunque con carismas diferentes y en niveles distintos, se convierte en el desafío para vivir las relaciones mutuas de esos carismas con la transpa-

rencia de las actitudes evangélicas. El ejemplo de caridad y de armonía entre estos carismas, el respeto por el servicio a la revelación se constituyen en signo de dos servicios de la inteligencia a la verdad: el del servicio del creyente a la verdad del mundo, y el del servicio intelectual de toda la humanidad, a la verdad que le da el sentido de su existencia.

Las crisis no son exclusivas en la Iglesia. La tentación de ocultar o deformar la verdad, porque la inteligencia se desvía hacia otros objetivos, o porque la verdad no es agradable sino cuestionadora e interpelante, se da en todos los campos de la vida humana, sean eclesiales o no. La Iglesia prestará un servicio al mundo convirtiéndose en ejemplo en la búsqueda de soluciones en los conflictos internos del servicio a la revelación.

Nos toca a todos el acoger la Instrucción ofrecida por la Congregación para la Doctrina de la Fe; percibir los elementos esenciales; distinguirlos de otros elementos más circunstanciales, o de expresiones que pueden ser mejoradas, y hacer de este documento, que busca servir la "verdad que libera", un instrumento que permita crear en la Iglesia "la libertad que nos acerca a la verdad".

DOCUMENTACION BIBLIOGRAFICA BIBLIOTECA CELAM – ITEPAL

I. JUAN PABLO II, PAPA

Juan Pablo II, Papa

Ayudad al hombre a hacer un buen uso de su tiempo libre. Discurso al Congreso Mundial para el Turismo. 17-11-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(50-1146): 8. 14 diciembre 1990.

Del Concilio Vaticano II al Sínodo: Un crecimiento continuo en la comunión. Discurso a Curia Romana. 20-12-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(52-1148):6-7. 28 diciembre 1991.

Dimensión espiritual y social de la liberación cristiana. Angelus. 09-12-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(50-1146):4. 14 diciembre 1990.

Dios ha entrado en la historia de la creación mediante el nacimiento de su verbo eterno. Homilía 31-12-90. L'OSSERVATORE ROMANO 23(1-1149):4. 1o. de enero de 1991.

En Cristo está la fuente de la paz. Angelus 01-01-91. L'OSSERVATORE ROMANO 23(1-1149):1. 1o. de enero de 1991.

En Belén nace el nuevo principio de la historia del hombre. Homilía 24-12-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(52-1148):3. 28 diciembre 1990.

El Sínodo ha dado una respuesta colegial a algunos problemas de suma importancia. Discurso a los padres sinodales en la última congregación general. 27-10-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(44-1140): 11. 2 de noviembre de 1990.

Europa necesita volver a tomar conciencia de sus raíces cristianas y de su identidad. Discurso al Parlamento de la Comunidad Económica

Europea. 07-12-90. L'OSSERVATORE ROMANO 23(1-1149):8. 1o. de enero de 1991.

Es preciso vivir personalmente los valores humanos para transmitirlos a las generaciones. Discurso a Organización de Mujeres Italo-Americanas. 29-09-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(47-1143):10. 23 de noviembre de 1990.

La búsqueda de la verdad es la aspiración primera y fundamental del hombre. Homilía a los universitarios. Roma 13-12-90. L'OSSERVATORE ROMANO 23 (1-1149):9. 1o. de enero de 1991.

La ciencia y la religión han de afrontar juntas en gran desafío el desarrollo integral. Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias. 29-10-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(46-1142):11. 16 de noviembre de 1990.

La evangelización tarea de todos. Homilía en la plaza del plebiscito de Nápoles. 11-11-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(46-1142):1-2. 16 de noviembre de 1990.

La fuerza más auténtica de desarrollo es el amor que se traduce en solidaridad. Discurso Facultad Teológica de Italia Meridional. 11-11-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(49-1145):19. 7 de diciembre de 1990.

La guerra es aventura sin retorno. Mensaje 24-12-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(52-1148):1. 28 de diciembre de 1990.

La parroquia es el lugar donde se aprende a ser discípulo de Jesús y seguidor de su evangelio. Discurso 01-12-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(51-1147):18. 21 de diciembre de 1990.

La responsabilidad ante el amor es inseparable de la responsabilidad ante la procreación. Discurso 14-12-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(51-1147):21. 21 de diciembre de 1990.

Las comunidades eclesiales de base son motivo de esperanza si están en unión con la Iglesia universal. Discurso a los obispos de la región nordeste 3 de Brasil 29-09-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(46-1142):20. 16 de noviembre de 1990.

Los laicos deben participar cada vez más en la santidad y la misión de la Iglesia. Discurso al Pontificio Consejo para los Laicos 23-11-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(50-1146):11. 14 de diciembre de 1990.

Maestro en la fe. Carta apostólica con ocasión IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz. 14-12-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(51-1147):12-15. 21 de diciembre de 1990.

Obispos y presbíteros participan del mismo y único sacerdocio de Cristo y de la misma misión apostólica. Discurso a los obispos de la región nordeste 2 de Brasil 17-09-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(46-1142):19. 16 de noviembre de 1990.

Si quieres la paz, respeta la conciencia de cada hombre. Mensaje Jornada Mundial de la Paz 1991. 08-12-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(51-1147):22-23. 21 de diciembre de 1990.

Sin el amor, la inteligencia humana se vuelve estéril y fría. Discurso en la Conferencia Internacional sobre la mente humana. 17-11-90. L'OSSERVATORE ROMANO 22(49-1145):11. 7 de diciembre de 1990.

II. REFERENCIAS DE ARTICULOS DE REVISTAS POR AREAS TEMATICAS

América Latina

BENDESKY, León y SANCHEZ, Fernando. Procesos de integración en América Latina; mecanismos y obstáculos. COMERCIO EXTERIOR 40(7):618-626. Julio de 1990.

BETANCUR MEJIA, Gabriel. Comunidad Iberoamericana de Naciones; nueva potencia mundial. REVISTA JAVERIANA 114(569): 319-326. Octubre 1990.

CABALLEROS, Rómulo. Centroamérica; perspectivas económicas de largo plazo.. COMERCIO EXTERIOR 40(7):637-647. Julio 1990.

CARAZO ODIO, Rodrigo. Integración latinoamericana y la realidad presente. REVISTA JAVERIANA 114(569):287-292. Octubre 1990.

CEPAL. Magnitud de la pobreza en América Latina en los años ochenta. CEPAL. Notas sobre la Economía y el Desarrollo No. 494-495:1-11. Julio - agosto 1990.

CORONA, Leonel. Elementos para una estrategia latinoamericana de desarrollo científico y tecnológico. COMERCIO EXTERIOR 40(2):150-155. 2 de febrero de 1990.

- FERNANDEZ MALUMBRES, Javier. Las sectas continúan sus campañas de expansión en latinoamérica. ECCLESIA No. 2487:16-17. 4 de agosto de 1990.
- FORNET BETANCOURT, Raúl. Dos aproximaciones filosóficas al problema de la técnica y su significación para la situación actual de América Latina. REVISTA AGUSTINIANA 31(95):535-550. 1990.
- GUTIERREZ, Alberto. Del sueño Bolivariano a la integración latinoamericana. REVISTA JAVERIANA 114(569):277-280. Octubre 1990.
- IGLESIAS, Enrique V. El Banco Interamericano de Desarrollo en la próxima década. COMERCIO EXTERIOR 40(7):627-636. Julio 1990.
- IRIARTE, Gregorio. Deuda externa: Máxima expresión de insolidaridad mundial. TESTIMONIO No. 120:35-40. Julio-Septiembre 1990.
- MEJIA, Jorge Julio. La conjoncture de l'église catholique en Amérique Latine. LUMEN VITAE 45(1):45-60. 1990.
- MOVIMIENTO ESTUDIANTIL por la integración de América Latina. REVISTA JAVERIANA 114(569):312-314. Octubre 1990.
- PEÑALVER, Luis M. La Universidad y la integración latinoamericana y del Caribe. REVISTA JAVERIANA 114(569):303-310. Octubre 1990.
- RESTREPO G., Francisco G. Escenarios globales en la década de los 90. REVISTA JAVERIANA 114(569):315-318. Octubre 1990.
- ZUBIRIA, Ramón de. La cultura; marco de la integración iberoamericana. REVISTA JAVERIANA 114(569):293-298. Octubre 1990.

Biblia

- BIENAIME, Germain. L'annonce des fleuves d'eau vive en Jean 7, 37-39. REVUE THEOLOGIQUE DE LOUVAIN 21(3):281-310. 1990.
- BROWN, Raymond E. The resurrection in John 21; missionary and pastoral directives for the church. WORSHIP 64(5):433-445. September 1990.

- FERRANDO, Miguel Angel. La misión de los discípulos de Jesús. *TEOLOGIA Y VIDA* 31(2-3):121-131. 1990.
- GIERTH, Brigitte. Un apophtegme commun á la pistis sophia et á l'evangile selon Thomas? *REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES* 64(3-4):245-249. Juillet-octobre 1990.
- HAY, David M. Moses through New Testament Spectacles. *INTERPRETATION* 44(3):240-252. July 1990.
- HERZOG, Frederick. Moses in contemporary theology. *INTERPRETATION* 44(3):253-264. July 1990.
- LAHUTSKY, Nadia M. París and Jerusalem: Alfred Loisy and P re Lagrange on the Gospel of Mark. *THE CATHOLIC BIBLICAL QUARTERLY* 52(3):444-466. July 1990.
- LOHFINK, Von Norbert. Das deuteronomium: Jahwegesetz oder mosegesetz? die su subjektzuordnung bei Wörtern Für Gesetz im otn und der dtr literatur. *THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE* 65(3):387-391. 1990.
- MARTIN, Clarice J. Tongues of fire: power for the Church today; studies in the acts of the apostles. *Horizons. Bible Study* 3(3):5-66. 1990-1991.
- McBRIDE, Dean S. Transcendent Authority; the role of Moses in Old Testament traditions. *INTERPRETATION* 44(3):229-239. July 1990.
- MESTERS, Carlos. La Lectio Divina; lectura orante de la biblia. *CLAR* 28(11):3-17. Noviembre 1990.
- METZ, Johan Baptist. Ante el peligro. Meditación teológica sobre la Lc. 21 y el Apocal psis de Juan. *VIDA RELIGIOSA* 68(5):347-350. 1o. Septiembre 1990.
- MUSI, Lucia. I fondamenti biblici della gestualit  rituale. *RIVISTA DI PASTORALE LITURGICA* 28(162):6-21. Settembre-Ottobre 1990.
- ROBERT, René. Comment comprendre leur purification en Luc II, 22? *REVUE THOMISTE* 90(3):449-455. Juillet-Septembre 1990.
- RODRIGUEZ, Angel Aparicio. Itinerario mesi nico del pueblo de Israel. *VIDA RELIGIOSA* 68(5):324-336 1o. Septiembre 1990.

ROSENAU, Hartmut Von. Der mensch zwischen wollen und können: theologische reflexionen im Anschluß an Röm 7,14-15. THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE No. 65:1-30. 1990.

TAWA, Habib. Histoire de Thamar et peuple de Thamound; Les récits bibliques et coraniques a la rencontre de l'histoire. REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES 64(3-4):271-281. Juillet-Octobre 1990.

WALLACE, Daniel B. John 5,2 and the date of the Fourth Gospel. BIBLICA 71(2):177-205. 1990.

Catequesis

GARCIA AHUMADA, Enrique. La familia, primer lugar catequético. TEOLOGIA Y VIDA 31(2-3):147-162. 1990.

SCHMIDT, Luis. La formación pedagógica de los catequistas. CATEQUESIS EN EL URUGUAY 4(11):3-6. Agosto 1990.

Comunicación Social

DECLARACION DE Manila sobre comunicación para la comunidad. MISION Revista Internacional de Orientación Cristiana 9(2):24-26. Junio 1990.

FUCEK, Iván. Pornografía e violencia nei "mass media". LA CIVILTA CATTOLICA 2(12-3360):573-580. 16 Guigno 1990.

VALLEJO, Rohanny. Los medios de comunicación social 25 años después. SENDEROS. Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales No. 36:82-94. 1990.

IV Conferencia Episcopal Latinoamericana

BOFF, Clodovis M. Para onde irá a igreja da América Latina? Análise da proposta central do Documento preparatório a Santo Domingo. REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA 50(198):275-286. Junho 1990.

ROSALES, Raúl. Las paradojas de la iluminación teológica; presentación y comentario de la visión teológica. Comentarios al documen-

to preparatorio de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, 1992. PASTORAL POPULAR 41 (201):25-33. Agosto 1990.

SALINAS C., Maximiliano. Evangelización; una empresa clerical; comentarios al documento preparatorio de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, 1992. PASTORAL POPULAR 41(201):20-24. Agosto 1990.

Cristología

BAKKER, Ineke. Hacer cristología en un seminario latinoamericano y protestante. VIDA Y PENSAMIENTO 10(1):71-84. Junio 1990.

GIRALDO, Néstor. Es la resurrección de Cristo un hecho histórico? CUESTIONES TEOLÓGICAS. MEDELLIN 16(46):127-151. 1990.

LADARIA, Luis F. La unción de Jesús y el don del espíritu. GREGORIANUM 71(3):547-571. 1990.

LOHAUS, Gerd. Di Leben sereignisse jesvin der christologie Karl Rahner. THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE 65(3):349-386. 1990.

RENWART, Leon. Jesús un et multiple; chronique de christologie. NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE 112(5):718-730. Septembre-Octobre 1990.

SANSONETTI, Giuliano. Il Cristo dei filosofi. RELIGIONE Y SCUOLA 19(1):27-44. Set. 1990.

WINLING, Raymond. Mort et résurrection du Christi dans les traités contre eunome de Gregoire de Nysse (suite) REVUE DE SCIENCES RELIGIEUSES 64(3-4):251-269. Juillet-Octobre 1990.

Cultura - Inculturación

BRAGUE, Rémi. Catolicismo y cultura europea. COMMUNIO 12(4): 274-282. Julio-Agosto 1990.

CIBIEN, Carlo. Corporeita e gestualita nella cultura attuale. RIVISTA DI PASTORALE LITURGICA 28(162):22-27. Settembre-Ottobre 1990.

- JUDD, Esteban. La inculturación en el contexto andino; rasgos de una presencia pastoral distinta. *MISIONES EXTRANJERAS* No. 116:105-121. 1990.
- MARTINEZ, Germán. Cult and culture: the structure of the evolution of worship. *WORSHIP* 64(5):406-432. September 1990.
- UNA NUEVA Europa ¿pero cuál? *VIDA NUEVA* No. 1747:5. 21 de Julio de 1990.
- VELEZ CORREA, Jaime. Inculturación; nueva evangelización para nueva cultura. Bogotá, CELAM, 1990. 85p. (Fe y Cultura No. 8).

Doctrina Social de la Iglesia

- CASTILLO PERAZA, Carlos. Lectura socio-política de la encíclica "Sollicitudo rei socialis". *SIGNO DE LOS TIEMPOS* 6(33):8-13. Julio-Agosto 1990.
- MORANDE, Pedro. Aquí y ahora la doctrina social cristiana. Nuevos tiempos, nueva evangelización. *SIGNO DE LOS TIEMPOS*. 6 (33):27-29. Julio-Agosto 1990.
- UMAÑA, Hernán. El salario justo; una lectura desde la enseñanza social de la Iglesia. *SIGNO DE LOS TIEMPOS* 6(33):3-7. Julio-Agosto 1990.
- VILLALOBOS, Manuel. Lectura pastoral de la encíclica "Sollicitudo rei Socialis" *EFEMERIDES MEXICANA* 8(23):235-242. Mayo-Agosto 1990.

Espiritualidad

- CESBRON, Claude. Catéchistes et vie spirituelle. *CATECHESE* No. 120:35-50. Juillet 1990.
- COMTE, Robert. Etapes de la vie adulte et évolution de la vie spirituelle. *CATECHESE* No. 120:23-34. Juillet 1990.
- CHARLAT, Régine du. Reconnaître dieu aujourd' hui *CATECHESE* No. 120:7-15. Juillet 1990.
- DREHER, Carlos Arthur. Reflexões acerca da prática da espiritualidade. *ESTUDOS TEOLOGICOS* 30(2):83-93. 1990.

DRHER, Martin N. Espiritualidade e historia. ESTUDOS TEOLOGICOS 30(2):114-125. 1990.

FLUCK, Marlon Ronald. Espiritualidade e cotidiano. ESTUDOS TEOLOGICOS 30(2):104-113. 1990.

PLANCKE, Chantal Van Der. L'expérience esthétique comme chemin de spiritualité. CATECHESE No. 120:51-57. Juillet 1990.

WANGEN, Richard H. Reflexões sobre espiritualidade na comunidade. ESTUDOS TEOLOGICOS 30(2):94-103. 1990.

Evangelización

LOPEZ RODRIGUEZ, Nicolás de Jesús. Quinto Centenario. Una legión de titanes dejó su vida en nuestro continente; declaraciones del Arzobispo de Santo Domingo, primado de América. PALABRA 7 (303):31-36. Julio 1990.

ODORICO, Luciano. Hacia una pastoral juvenil evangelizadora; dimensión misionera de la fe y de la pastoral. MISION JOVEN No. 165:23-29. Octubre 1990.

PARKER G., Cristian. 500 años del cristianismo latinoamericano. MENSAJE 39(392):334-336. Septiembre 1990.

REDING, José. Des chances pour l'Évangile dans un monde qui s'autonomise. LUMEN VITAE 45(1):7-19. 1990.

Laicos

LOPEZ, José María. Laicos misioneros: por vocación, un servicio. MISION JOVEN No. 165:31-32,49. Octubre 1990.

MORAL, José Luis. En la hora del análisis de la participación y responsabilidad de los laicos. MISION JOVEN No. 166:41-46. Noviembre 1990.

RIU, Francesc. Participación corresponsable del laico en la escuela cristiana. MISION JOVEN No. 166:17-24. Noviembre 1990.

Liturgia

HAMELINE, Jean-Yves. Eléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien. RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE 78(3):397-424. Juillet-Septembre 1990

LEFEBVRE, Marcel. Certains défis pour notre pratique liturgique. EGLISE ET THEOLOGIE 21(2):195-210. Mai 1990.

MORONI, Giancarlo. Ricerca di senso nei gesti liturgici. REVISTA DI PASTORALE LITURGICA 28(162):34-53. Settembre-Ottobre 1990.

MUNIER, Charles. Rites d'onction, bapteme chrétien et bapteme de Jésus. REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES 64(3-4):217-234. Juillet-Octobre 1990.

NUEVA EVANGELIZACION (La) y la liturgia PHASE 30(178):267-272. 1990.

OLIVIERO, Philippe et Orel, Tufan. L'expérience rituelle. RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE 78(3):329-372. Juillet-Septembre 1990.

ZAGNOLI, Roberto. I gesti degli attori liturgici. RIVISTA DI PASTORALE LITURGICA 28(162):55-66. Settembre-Ottobre 1990.

Sacerdocio

BERGES, Ulrich. El sacerdocio en el antiguo testamento. REVISTA TEOLOGICA LIMENSE 24(2):189-207. Mayo-Agosto 1990.

CASAGRANDA, Ricardo. Las dinámicas en la evolución de las motivaciones a la vida sacerdotal y/o religiosa. REVISTA TEOLOGICA LIMENSE 24(2):263-266. Mayo-Agosto 1990.

IDIGORAS, José Luis. La formación de los ministros imprescindibles. REVISTA TEOLOGICA LIMENSE 24(2):207-283. Mayo-Agosto 1990.

NIETO VELEZ, Armando. La imagen del sacerdote en los concilios limenses de 1567 y 1568. REVISTA TEOLOGICA LIMENSE 24(2):208-218. Mayo-Agosto de 1990.

THOMAS, Joseph. Le programme du Synode des évêques 1990. *ETV-DES* 373(374-4):403-406. Octobre 1990.

WOOD, Susan. The sacramentality of episcopal consecration. *THEOLOGICAL STUDIES* 51(3):479-496. September 1990.

Teología

ARAYA G., Vitorio. Dando razón de nuestra esperanza. *VIDA Y PENSAMIENTO* 10(1):85-89. Junio 1990.

BIROU, Alain. Histoire et eschatologie; propos pour notre temps. *REVUE THOMISTE* 90(3):409-435. Juillet-Septembre 1990.

BLANK, Josep. No juréis en absoluto. *SELECCIONES DE TEOLOGIA* 29(115):196-198. Julio-Septiembre 1990.

BOFF, Clodovis. Crisis del socialismo e iglesia de la liberación. *NOTICIAS OBRERAS* No. 1035:38-41. 1-5 Noviembre 1990.

COFFEY, David. The holy spirit as the mutual love of the father and the son. *THEOLOGICAL STUDIES* 51(2):193-229. June 1990

DULLES, Avery. From images to truth: Newman on revelation and faith. *THEOLOGICAL STUDIES* 51(2):252-267. June 1990.

DUMONT, Camille. Enseignement de la théologie et méthode scientifique. *GREGORIANUM* 71(3):441-463. 1990.

GABORIAU, Florent. Sur le concept de tradition. *REVUE THOMISTE* 90(3):373-408. Juillet-Septembre 1990.

GALLI, Carlos M. Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia hoy. *STROMATA* 46(1-2):187-203. Enero-Junio 1990.

GESCHE, Adolphe. Du dogme, comme exégèse. *REVUE THEOLOGIQUE DE LOUVAIN* 21(2):163-198. 1990.

GUILLET, Jacques. Le ministère dans l'église: ministère apostolique ministère évangélique. *NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE* 112 (4):481-501. Juillet-Aout 1990.

HINZE, Bradford E. Narrative contexts, doctrinal reform. *THEOLOGICAL STUDIES* 51(3):417-433. September 1990.

- KLOPPENBURG, Boaventura. A liberdade na investigacao teologica. *TEO COMUNICACAO* 20(88):107-116. 1990.
- MARLE, René. La question du pluralisme en théologie. *GREGORIANUM* 71(3):465-486. 1990.
- MILLAS, José M. Justicia de Dios. Rudolf Bultmann intérprete de la teología paulina de la justificación. *GREGORIANUM* 71(2): 259-291. 1990.
- MOINGT, Joseph. Religions, traditions et fondamentalismes. *ETVDES* 373(3):215-226. 1990.
- NEUNER, J. Authority in the church. *VIDYAJYOTI JOURNAL OF THEOLOGICAL REFLECTION* 54(3):133-145. 1990.
- PITTA, Antonio. Identità e funzione pastorale della chiesa in Mt. 18. *ORIENTAMENTI PASTORALI* 38(6):13-21. Giugno 1990.
- REMY, Gérard. Une théologie pascale de l'Esprit Saint; á propos d'un ouvrage récent. *NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE* 112(5): 731-741. Septembre-Octobre 1990.
- RUBIOLO, Eugenio. Aportes para el debate en torno a la teología de la liberación; un enfoque epistemológico de la cuestión. *STROMATA* 46(1-2):175-186. Enero-Junio 1990.
- SESBOUE, Bernard. Tradition et traditions. *NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE* 112(4):570-585. Juillet-Aout 1990.
- SEVRIN, Jean-Marie. L'exégèse critique comme discipline théologique. *REVUE THEOLOGIQUE DE LOUVAIN*. 21(2):146-162. 1990.
- VANZAN, Piersandro. Effusione pentecostale e vita della chiesa nell'insegnamento di Sant' Agostino. *LA CIVILTA CATTOLICA* 2(11-3359):454-457. 2 Giugno 1990.
- WACKENHEIM, Charles. La foi entre l'incroyance et la crédulité; repères théologiques. *REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES* 64(3-4):307-317. Juillet-Octobre 1990.

Vida Consagrada

DOMINGUEZ NUÑEZ, Francisco Javier. Religiosos para este mundo. VIDA RELIGIOSA 69(12):374-380. 15 Octubre 1990.

FERNANDEZ, Bonifacio. ¿Es mesiánica la vida religiosa? VIDA RELIGIOSA 68(5):363-370. 1o. Septiembre 1990.

GARCIA PAREDES, José Cristo Rey. La vida religiosa en perspectiva apocalíptica. VIDA RELIGIOSA 68(5):379-393. 1o. Septiembre 1990.

OTERO, Luis Miguel. La vida religiosa en centroamérica 25 años después del Concilio. SENDEROS No. 37:39-48. Julio 1990.

**ULTIMOS LIBROS DEL CELAM EDITADOS
POR EL CENTRO DE PUBLICACIONES**

COLECCION DOCUMENTOS CELAM

- 116. Nuevo Desarrollo con Justicia Social.
- 117. Eclesiología. Tendencias actuales.
- 118. Constructores del Amor en América Latina.

**COLECCION DEVYM - DEPARTAMENTO DE VOCACIONES Y
MINISTERIOS**

- 24. Las Dimensiones de la Formación Sacerdotal.

**COLECCION TELAL - TEOLOGIA PARA LA EVANGELIZACION
LIBERADORA EN AMERICA LATINA**

- El Dios de Nuestra Fe. Vol. V

COLECCION V CENTENARIO

- 38. Misioneros en la Araucanía, Tomos I - II.
- 39. Dinero, Cultura y Espiritualidad en torno al descubrimiento y Evangelización.
- 40. El Convento de la Enseñanza de México.
- 41. Ministerio Pastoral de Agustín De La Coruña.

COLECCION FE Y CULTURA

- 8. Inculturación: Nueva Evangelización para Nueva Cultura.

COLECCION DECAT:

- 2. Evangelización y Catequesis. 2a. edición.
- 6. Catequesis Renovada: Orientaciones y Contenido.

OTRAS PUBLICACIONES

- Novena del V Centenario, Año 7.
- Resonancias de Puebla.
- Puebla: la Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. 8a. edición.
- Medellín Conclusiones y Puebla.

Editado e Impreso por el
Centro de Publicaciones del CELAM
Transversal 67 No. 173-71 A.A. 51086
Marzo de 1991
Bogotá- Colombia