

**INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL DEL CELAM**

**ME  
DE  
LLIN**

**teología y pastoral  
para américa latina**

**Bogotá, Colombia  
Septiembre - 1990**

© Instituto Teológico Pastoral del CELAM  
Transversal 67 No. 173-71 - A.A. 253353  
ISBN - 958-625-187-X  
Edición No. 63 - 1.500 ejemplares  
Bogotá, septiembre de 1990  
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

## PRESENTACION

*En el presente número ofrecemos un conjunto de artículos que recogen algunos estudios y reflexiones de diversos autores tanto de América Latina como del antiguo continente. Los artículos no guardan relación alguna entre sí, pero cada uno, desde su temática, se constituye en un valioso aporte para la teología y la pastoral en nuestro continente.*

*La Cristología Arriana es el fruto de un proceso de reflexiones y meditaciones de los Padres de la Iglesia sobre el misterio trinitario. Reflexiones estas que no siempre fueron fáciles, debido a la inefabilidad misma del misterio revelado. Llegar a la herejía no era difícil, pues la reflexión cristiana y el lenguaje usado para expresarla no era algo dado. Se hacía un camino nuevo. El P. Carlos Ignacio González presenta un estudio teológico sobre este tema, con la profundidad propia del especialista. Es un excelente estudio para personas ya iniciadas en los grandes temas patrísticos y cristológicos.*

*El fenómeno, relativamente nuevo, de las grandes ciudades en nuestro continente, plantea una serie de retos y desafíos a la nueva evangelización. El tema ha sido, a partir de los años 60, objeto de acalorados debates. El P. Alfredo Morin se acerca a la biblia, con un ánimo eminentemente pastoral, para dar una mirada a los textos que se refieren al tema y desde una desapasionada exégesis hacer claridad teológica sobre esta cuestión ya tratada en otras ocasiones por teólogos como Ellul, Comblin, y Harvey Cox.*

*Uno de los temas más difíciles de abordar, a la vez más importantes, dentro de la vida sacerdotal y consagrada, es el de la amistad y la vida afectiva. El P. Jiménez Cadena ofrece algunas interesantes reflexiones para quienes han renunciado a disfrutar de las gratas experiencias afectivas y sexuales que proporcionan la vida conyugal en aras del amor a Jesucristo y al reino de los cielos.*

*El Hermano Herman Lombaerts se aproxima a un tema novedoso para nuestro contexto pastoral: el pensamiento sistémico. Este pensa-*

*miento se ha constituido en el nuevo paradigma de la ciencia y ha establecido fuertes lazos con las ciencias humanas. El autor, a la vez que explica las nociones básicas de este pensamiento, hace descubrir el funcionamiento del "poder" en las organizaciones, sobre todo, las pastorales, para luego, a modo de ejemplo, aplicarlas a la escuela.*

*Por último, el Hermano Enrique García Ahumada presenta los criterios que se desprenden de los documentos magisteriales y que deben tenerse en cuenta para verificar la calidad teológica de un manual de educación de la fe. Insiste el autor en los criterios catequéticos, pues parece que sobre los primeros hay una cierta claridad, mientras que los segundos necesitan una formación apropiada.*

*Cerramos este número con la documentación bibliográfica y la reseña de los libros publicados en la colección TELAL (Teología para la Evangelización liberadora en América Latina) del Centro de Publicaciones del CELAM.*

## ANTECEDENTES DE LA CRISTOLOGIA ARRIANA EN EL SIGLO III

Carlos Ignacio González, S.J.

### 1. Noeto<sup>1</sup>

La preocupación de los monarquianos es la de salvar a toda costa la absoluta unidad divina (la *mon-archía*, esto es el "único principio"). Por lo mismo suelen ser antitrinitarios, aunque conserven "pro forma" el vocabulario de la Trinidad. En cierto modo se les podría llamar nominalistas incipientes. Aunque el problema no es una completa novedad, pues ya se había insinuado a mediados del siglo II, en una forma que Tixeront describe en pocas palabras:

"¿Cómo conciliar la fe en un único Dios, con la fe en la divinidad del Redentor? ¿Cómo es posible confesar que hay un solo Dios, si el Verbo que San Justino afirma en forma tan fuerte ser *otro en número* en relación con el Padre, él mismo es Dios?"<sup>2</sup>

Ya desde San Justino algunos cristianos habían creído encontrar la solución al problema, diciendo que el Logos era una *potencia de Dios*, que procede de él como la luz viene del sol, y que el Padre podría hacer actuar a voluntad; pero que no puede ser distinto del Padre mismo, sino como la potencia que éste ejerce, o como la voz que pronuncia<sup>3</sup>. Se trataría, según Tixeront, de un primer tipo de *monarquismo dinámico* (proveniente de un solo principio, el Padre, *que actúa* por medio de su *dynamis*, que se llama el Hijo); herejía incipiente que luego se metamorfosea en el *monarquismo patripasiano* (sería el mismo Padre quien sufre y muere *en la forma* o bajo la denominación de Hijo).

1. Lo conocemos principalmente por S. HIPOLITO, *Contra Haeresim Noeti*: PG 10, 803-830; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LVII (XXXVII): PG 41, 993-1010.

2. J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes I*, París, Gabalda, 1924, p. 347.

3. Cf. S. JUSTINO, *Dial cum Tryph.* 128: PG 6, 776.

Quien a fines del s. II difundió los inicios de esta doctrina fue Noeto, que predicaba en Esmirna<sup>4</sup> entre 180 y 200. Este predicador, cuyos seguidores llegaron a Roma en los primeros años del s. III, <sup>5</sup> trataba de conciliar dos elementos para él fundamentales:

### 1.1. La unicidad divina

Por una parte intenta salvar a toda costa la unidad (mejor dicho unicidad) divina sin grieta alguna posible; y por otra la palabra de la Escritura, que nos revela el proyecto económico divino por la salvación del hombre, y la relación (con la distinción correspondiente) entre el Padre y el Hijo.<sup>6</sup> Sin duda se consideraba un fiel cristiano; pues sus historiadores nos reportan cómo, condenadas sus doctrinas por un sínodo de “presbíteros” (¿obispos?) reunido en Esmirna, “porque se atrevió a predicar una doctrina que ni los profetas ni los apóstoles ni la Iglesia enseñaron y ni siquiera pensaron”<sup>7</sup>, se defendió proclamando su fidelidad (o al menos su buena intención):

“Noeto pretendía no reconocer sino un solo Dios, el Padre, que habría sufrido y muerto. A quienes lo acusaban, él respondía con fiereza: ‘¿Qué mal he hecho en lo que enseñé sobre Dios? Reconocemos un solo Dios, y ningún otro fuera de él, que ha nacido, padecido y muerto’”.<sup>8</sup>

- 4 S. HIPOLITO, *Contra Haeresin Noeti*, 1: PG 10, 804, lo hace oriundo de Esmirna; así también TEODORETO, *comp. Haer. Fab.* III, 3: PG 83, 404, pero erróneamente lo hace sucesor de Epígono y de Cleomenes; en cambio S. EPIFANIO, *Adv. Haer (Panarion)* LVII, 1: PG 41, 996, lo hace natural de Efeso. Ambos (Epifanio parece depender mucho de Hipólito) lo presentan como una especie de predicador un tanto fanático, desequilibrado, que decía ser Moisés redivivo.
- 5 S. HIPOLITO *Philosophumena* IX, 7: PG 16/3, 3370 (Migne publicó este libro entre las obras de Orígenes), nos dice que fue Epígono, un discípulo de Noeto, quien trajo a Roma esa doctrina; lo apoyó Cleomenes, que se hizo su discípulo. Sin embargo, antes de él había predicado en Roma el monarquianismo (aunque parece sin mucho éxito), también importándolo del Asia, Praxeas, cuyas ideas conocemos por TERTULIANO, *Adversus Praxean*: PL 2, 153-196, donde nos dice que solamente le creyeron “los simples, por no llamarlos imprudentes e idiotas, que es siempre la mayor parte de los creyentes, los cuales transfieren la misma regla de fe que han tenido en muchos dioses, al Dios único y verdadero; pero no entienden al Dios único, y se espantan cuando saben que han de creer en la economía”: *Ibid* III, col. 157-158. No nos detenemos en Praxeas, porque no siendo conocido entre los Padres Griegos, su doctrina se fundió de hecho con el monarquianismo de Noeto.
- 6 En este sentido más que de herejía trinitaria se podría decir en su caso que es “binitaria” en cuanto no piensa en el Espíritu Santo. El problema se limita a la relación entre los dos primeras Personas.
- 7 S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LVII, 1: PG 41, 996.
- 8 G. BARDY, “Monarchianisme”, *DTC* X/12, París, Letouzey, 1929, col. 2195. La cita interna es de S. EPIFANIO, *Adv. Haer (Panarion)*, LVII, 1: PG 41, 966.

Sin embargo en su doctrina no lograba salvar todos los distintos aspectos que pretendía. Ciertamente enseñaba la plena divinidad de Cristo, pero a costa de negar su distinción respecto al Padre; porque en su modo de presentarlos en el fondo los confundía con dos aspectos de una misma persona divina. Hipólito resume así la herejía: "Dijo que Cristo es el mismo Padre, y que por tanto es el mismo Padre el que nació, padeció y murió". Y la razón que daba: "Porque hay un solo Dios, y esto lo sabemos no de ninguna otra fuente, sino de la Escritura".<sup>9</sup> Como se ve, y el autor lo indica explícitamente, quería huir de las interpretaciones que le parecían paganas (griegas) porque pretendían enseñar dos dioses al distinguir entre el Padre y el Hijo.<sup>10</sup> En cambio él, fiel según su parecer a la palabra de Dios (léase a la Ley de Moisés) así como sus seguidores,

"quieren justificar y fundar su dogma en la Escritura que dice: 'Yo soy el Dios de tus padres, no tendrás otros dioses fuera de mí' (*Ex* 3,6; 20,3); y en otro lugar: 'Soy el primero y el último, y no hay ningún otro fuera de mí' (*Is* 44,6). Así pretenden probar que sólo hay un Dios. Y añaden: si confesamos que Cristo es Dios, luego si es Dios, es el mismo que el Padre; así, pues, si de verdad padeció Cristo-Dios, entonces padeció el Padre. Pues él mismo es el Padre... Y añaden otros testimonios. Pues está escrito: 'Este es nuestro Dios, y no hay otro como él; él halló todos los caminos de la ciencia, y los dio a Jacob su siervo, y a Israel su amado; después se hizo ver sobre la tierra y convivió con los hombres' (*Bar* 3,36-38) ¿Ves pues, dicen, que éste es el único Dios que se dejó ver en la tierra y convivió con los hombres?<sup>11</sup>.

9. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti*. 1 y 9: PG 10, 804 y 816. En el n. 1 Epifanio transcribe (de Hipólito) la fórmula de fe según la cual el sínodo de Esmirna condenó la doctrina de Noeto: "Veneramos a un solo Dios, pero sabemos venerarlo de manera justa. Y enseñamos un solo Cristo, pero entendiendo un solo Cristo Hijo de Dios, que sufrió como sufrió, murió como murió, y resucitado ascendió al cielo, donde está a la derecha del Padre, de donde vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Y lo que sabemos lo hemos aprendido de las Escrituras divinas".

10. De hecho está profundamente influenciado, sin darse cuenta, por conceptos de Dios prestados, y radicalmente fundados, por una parte en la estricta *monarquía* de Yahvé de la teología hebrea, y por otra en el tipo de unidad divina que enseñaban los estoicos, con vagas raíces platónicas y parmenidianas, moda que giraba en el Asia Menor en su tiempo. He aquí cómo A. DONINI, *Ippolito di Roma*, Roma, Librería di Cultura, 1925, p. 151 resume su doctrina: "El esmimota trataba de conciliar la oposición de las dos personas divinas: Padre e Hijo, creador y creatura, invisible y visible, inconocible y conocible, eterno y mortal, no engendrado y engendrado, como un Dios que en sí mismo reúne en admirable síntesis todos los contrarios. Padre en razón de su eternidad, es al mismo tiempo Hijo en virtud de su revelación en el tiempo. Pero para quien sepa comprender bien las cosas, es el mismo Padre el que ha descendido al seno de la Virgen, que se ha encarnado y nacido (es decir se ha engendrado a sí mismo como Hijo), ha sufrido y muerto por la redención humana".

11. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti* 2: PG 10, 805.

Para Hipólito, el error de Noeto sería querer acudir al monismo de Heráclito para salvar la monarquía divina. D'Alès, en su ya clásico libro, piensa que en esto erró Hipólito, pues "las doctrinas de Noeto se explican mucho mejor por otras influencias, especialmente por la del mono-teísmo judío, obstinadamente refractario a la doctrina de la Trinidad.<sup>12</sup> Más acertado parece Tertuliano, que atribuye esta doctrina a influencia de la fe judaica, y se pregunta: si se niega al Hijo y al Espíritu Santo en su propia realidad, ¿para qué nos sirven los Evangelios, que son el núcleo del Nuevo Testamento?<sup>13</sup>

Por otra parte Noeto se confesaba cristiano, y como tal se defendía preguntando con qué derecho se le condenaba, si adoraba a Jesucristo como a verdadero Dios. De ahí que, siendo Dios único en su monarquía, no podría haber entre el Padre y el Hijo diferencia alguna. Sólo que, por motivo de la "economía", para poder salvarnos del pecado (obra que sólo podría realizar Dios en la carne), el Padre se habría manifestado en la carne de Jesucristo. Y por eso enseñaba que el mismo y único Dios se llamaba Padre en cuanto eterno, Hijo en cuanto nacido; Padre en cuanto a su obra eterna, Hijo en cuanto a la economía de la salvación del hombre: "El mismo Cristo es el Padre y el Hijo; él mismo padeció y se resucitó a sí mismo".<sup>14</sup>

### 1.2. Motivo soteriológico

A pesar de la brevedad en la exposición de la doctrina de Noeto, que nos reporta San Hipólito, se advierte sin embargo en el hereje una clara preocupación soteriológica:

"Es necesario que confesemos uno solo, y que sea éste el que sometamos a padecer. Pues Cristo era Dios, y padeció por nosotros siendo él el Padre, para poder salvarnos".<sup>15</sup> -

12. A. D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, París, Beauchesne, 1906, P. 102. Y en p. 9: *Los Philosophumena* presentan la teología de Noeto como un ejemplo del monismo de Heráclito. Según Noeto, Dios, a la vez creador y criatura, incluye en sí mismo todos los contrarios. Según el aspecto bajo el que se le considera, es Padre o Hijo: Padre por su eternidad, Hijo por razón de su aparición en el tiempo".

13. "Judaicae fidei ista res": TERTULIANO, *Adv. Prax.* 31: PL 2, 196.

14. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti* 3: PG 10, 808.

15. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti* 2: PG 10, 805. Semejante preocupación leemos en la exposición que de su doctrina hace S. EPIFANIO, *Adv. Haer (Panarion)* LVII, 2: PG 41, 997: "Confieso que hay un solo Dios, el mismo que ha existido desde siempre. Por esa unidad negamos que haya varios dioses; sino sólo el único Dios impassible. El mismo es el Padre del Hijo, y el mismo el Hijo del Padre, el cual padeció para salvarnos con su propia pasión, y no podemos confesar a otro".

De esta enseñanza se originó la herejía que se llamaría posteriormente *patripasianismo*. Así trataba de unificar en una sola doctrina la creación (entendido el único Dios creador en el sentido del Antiguo Testamento) y la redención; es decir, la monarquía con la obra salvífica. Este punto parece de importancia capital a este movimiento, pues lo enseña también su predecesor en Roma, Praxeas y luego su sucesor Sabelio. Conocemos varios de los principios básicos y originales "de esta nueva secta" por la refutación que de ellos hace Tertuliano. He aquí algunos ejemplos:

"Defiende que sólo hay un Dios, el creador omnipotente del mundo, de modo que su herejía recaerá sobre el único. Y dice que es el Padre, el mismo que descendió sobre la Virgen, el mismo que nació de ella, el mismo que padeció y murió, y por tanto que es el mismo Jesucristo". "Predica que después de un tiempo el Padre nació y padeció: es el mismo Dios, el Señor omnipotente, Jesucristo". "Pretenden que los dos sean uno, identificando el Padre con el Hijo".<sup>16</sup>

## 2. La respuesta de San Hipólito<sup>17</sup>

Así como Tertuliano había escrito su obra *Contra Praxeas*, así San Hipólito la escribió *Contra la Herejía de Noeto*. Se trataba de una secta bastante sin sentido,<sup>18</sup> pero que hacía estragos entre la población sen-

16. TERTULIANO, *Adv. Praxean* I, II, V: PL 2, 154, 156 y 159. Más adelante nos ofrece una distinción que hace Praxeas, con sabor a residuos de las sectas del siglo II: cuando se le argüía con el evangelio que claramente distingue entre el Padre y el Hijo (Jesucristo), él explicaba la distinción diciendo que Jesús sería el Hijo, el nacido de María; mientras Cristo sería el Dios idéntico con el Padre y el Espíritu Santo: "Dicen que el Hijo es la carne, es decir el hombre, o sea Jesús; el Padre es el Espíritu, es decir Dios, o sea el Cristo" *Ibid* XXVII, col. 190.

17. No me detengo a examinar si se trata de un solo autor, o de dos "Hipólitos", uno oriental, otro romano, cuyas obras se atribuirán a uno solo. Sobre esta interminable disputa, a partir de la hipótesis de P. Nautin, cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* I/I, Brescia, Paideia, 1982, pp. 301s. De entre las obras que aquí más nos interesan, varios autores como M. SIMONETTI, atribuyen al Hipólito Romano *Philosophumena*, y al Hipólito oriental *Contra Haer. Noeti*: cf. AA. VV. *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977, pp. 151ss. Para nuestro interés (no en torno a Hipólito, sino al desarrollo cristológico), prescindiendo de la disputa, para centrarme en la herejía modalista y la respuesta ortodoxa durante la primera mitad del s. III.

18. Años después S. EPIFANIO *Adv. Haer. (Panarion)* LVII, 2: PG 41, 997, se divierte con un juego de palabras: "Los sectarios que siguieron a Teódoto no dijeron nada que fuese verdad; pero tampoco Noeto, ni los discípulos de Noeto, que mejor debería llamarse Anoeto por cuanto toca a capacidades y fuerza de inteligencia" (en griego el nombre *Noetòs* significa "que piensa", mientras *Anoetòs* significa "que no piensa"). De manera semejante juega con las palabras en forma irónica un poco después: "¿Qué podrá argumentar Noeto (*Noetòs*) en su insensatez (*en tē autoû anoestā*)?" *Ibid* 8, col. 1008.

cilla; además parece que de algún modo le hubiesen dado cabida dos papas, Ceferino y Calixto.<sup>19</sup> Nos atenemos principalmente a la refutación de Noeto que hace Hipólito, porque representa más la teología del tiempo, que no la de Epifanio (posterior un siglo y medio, a veces le opone una teología trinitaria aún desconocida a principios del s. III); aunque ocasionalmente haremos referencia a la de éste.

### 2.1. La fidelidad a la Escritura

Ambos heresiólogos concuerdan en que Noeto hacía mal uso de las Escrituras, parte por incapacidad de entenderlas, parte por su interpretación sectaria. No se conocen obras directas de Noeto, como para poder verificar cuán objetivas puedan ser las acusaciones:

“Es verdad que él se aferra a los pasajes de la Escritura que hemos citado; pero por una parte no entiende su sentido, y por otra amputa las Escrituras fraudulentamente, e inserta pasajes, y cambia el orden de las palabras”.<sup>20</sup>

Según esta recriminación, lo que en el fondo movería a Noeto sería una idea de Dios adquirida de fuente ajena a la Escritura. Y así cuando ésta nos expone una doctrina sobre un Dios que se nos revela de manera distinta a como de él hablan los filósofos, el hereje forzaría los textos para que éstos apoyasen el concepto por el que de antemano habría optado.

19. Sin embargo es muy difícil saber hasta qué punto, ya que se conservan los datos a través de Hipólito, no del todo digno de crédito en este aspecto. Era éste un grande teólogo (sobre todo respecto a la doctrina del Logos) y uno de los primeros exegetas de Roma; pero por ello parece haber ambicionado la cátedra de Pedro, sintiéndose superior a los papas que en su tiempo tuvieron la sede, porque los consideraba gente simple. Incluso a Ceferino le atribuye una doctrina que sabe a sabelianismo. Nombrado Calixto sucesor de Ceferino en lugar de Hipólito, éste se separó de la Iglesia con un cierto número de clérigos que lo reconoció pontífice (antipapa). Su “antipontificado” duró durante el de los sucesores de Calixto, Urbano y Ponciano. Finalmente, siendo emperador Maximino, tanto el Papa Ponciano como Hipólito fueron deportados a Cerdeña, donde Hipólito se reconcilió con la Iglesia. Ambos murieron mártires. Cf. A. AMORE, “La personalità dello scrittore Ippolito”, *Antonianum* 36 (1961) 3-28. A. D'ALE, *Op. cit.*, pp. 8ss hace ver las contradicciones en que la ambición de Hipólito por el papado lo hace caer al juzgar la doctrina de los pontífices.

20. S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LVII, 6: PG 41, 1004. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti*. 4: PG 10. 808, a propósito de la interpretación bíblica de *Is* 45, 14-15, sobre las palabras ‘sólo tú eres el Dios Salvador de Israel’, que según el hereje negaría la distinción entre Padre e Hijo, Hipólito acusa: “Lo recita sin captar lo que antes está escrito. Porque cuando quiere actuar con malicia mutila las Escrituras. Que las cite en forma completa y encontrará la causa por las que esto se afirma” Y en *ibid* 15, col. 821.824, le recrimina que tanto acuda a San Juan para probar su teoría de la identidad entre el Padre y el Hijo; pero que, cuando se le aprieta con la doctrina del Logos o con aquellos pasajes en que se muestra la diferencia entre ambas personas, lo interpreta de manera alegórica.

“Las escrituras hablan rectamente, mas Noeto entiende una cosa diversa. Pero no hemos de repudiar las Escrituras porque Noeto no las entienda. ¿Quién no afirma que no hay sino un solo Dios? Y no por eso negamos luego la economía, esto es la encarnación”.<sup>21</sup>

Hipólito usa continuamente en su refutación, y en cada paso, el criterio de que toda la fe se basa en la revelación divina, esto es en las Escrituras. Atestigua que éste es el único fundamento de la fe de la Iglesia, la cual cree en Dios como éste ha querido manifestársele, y no según las ideas de Dios que se le quisieren imponer desde fuera:

“La predicación de las Escrituras divinas nos ha enseñado; y sabemos lo que éstas nos han enseñado: creemos en el Padre como él quiere ser creído; glorificamos al Hijo como quiere ser glorificado; y recibimos al Espíritu Santo como nos quiso ser donado”.<sup>22</sup>

## 2.2. La Tradición apostólica

Podríamos sin embargo engañarnos en la interpretación de la Escritura, como hacen los sectarios, que someten la inteligencia de la Palabra de Dios a ideas y criterios extraños. Para salvaguardar la recta comprensión de cómo el Señor se nos ha querido manifestar, es necesario conservar fielmente la predicación de los Apóstoles, como lo hace en su seno la Iglesia. Según este criterio,

“Creemos, hermanos, según la Tradición de los Apóstoles, que el Dios Logos bajó de los cielos al seno de la santa virgen María, y que encarnándose en ella tomó un alma humana, quiero decir racional, y se hizo todo aquello que es el hombre, menos el pecado, para salvar al Adán que había perecido, y para dar la incorrupción a los hombres que creyeren en su nombre. En todo ello se nos reveló ser la Palabra de la verdad, que hay un solo Padre, ante el cual está el Logos;

21. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noetii* III: OG 10, 808.

22. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noetii* XI: PG 10, 817. Apenas poco antes nos ha expresado un criterio semejante, y de manera si cabe más explícita: “Reconocemos, hermanos, al único Dios, no de otra fuente (*oùk állothen*) sino de los Santos Escritos. Porque así como si alguien quiere ejercitar la sabiduría de este mundo no puede hacerlo sin acudir a la doctrina de los filósofos, igualmente si pretendemos ejercitar la piedad respecto a Dios, no podemos hacerlo sino a partir de su Palabra”: *Ibid* IX, col. 816.

y como dijimos arriba, el Padre lo envió para salud de los hombres".<sup>23</sup>

### 2.3. La teología del Logos<sup>24</sup>

No podemos tratar aquí adecuadamente una teología tan profunda como la del Logos en Hipólito, que tiene claros contactos con las de Justino y de Tertuliano, pero también sus peculiaridades. Apuntamos apenas algunas de las rutas más destacadas en su mapa teológico. Parece que Hipólito propondría en el origen una unidad de Dios en la cual el Logos sería al interno de Dios, aún no "pronunciado". Es pronunciado luego respecto a la creación, en cuanto por él el Padre ha creado todas las cosas (especialmente como la imagen de Dios en el hombre). Es pronunciado, no creado; engendrado del mismo ser y de la mente del Padre. Por esa "pronunciación" o "emisión" de la Palabra del Padre, ésta se hace visible y se manifiesta al mundo. Distingue pues varios estadios en el ser del Logos: desde todos los siglos es no-visible (*aóratos*), no-pronunciado, en el seno del Padre. En la creación se hace visible, pronunciado, engendrado espiritualmente; encarnado en el seno de una Virgen, es decir engendrado en la carne, se manifiesta como Hijo (y aun tal vez, según el pensar de Hipólito, "llega a ser" Hijo). D'Alès hace notar a este propósito cómo Hipólito, en común con los apologistas del s. II, enseña los "tres estadios" del Logos: 1o. como inmanente en el Padre (*en-*

23. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti* 17: PG 825.828. Mucho más elaborada suele ser la refutación de Noeto que hace San Epifanio (su teología y su lenguaje son más precisos, pues escribe después de Anastasio, en tiempo de los capadocios), aunque en los trazos básicos coincide con la de Hipólito, pues sigue la Tradición Apostólica. Prefiero atender más por ahora a Hipólito, para mantenerme en cuanto posible en la atmósfera teológica del s. III. Sirva un texto para comparación de las doctrinas, en la perspectiva de su desarrollo: "La Iglesia predica... una divinidad, una voluntad, un señorío. Del mismo Padre procede el Espíritu, siendo él mismo una persona ((*enhyphóstaton òn*)). Y en verdad es el Espíritu de verdad que lo ilumina todo, que recibe todo del Hijo, el Espíritu de verdad, el Espíritu del Padre, el Espíritu de Cristo. Por eso la Iglesia reconoce una divinidad: a un Dios que es el Padre de la verdad, al Padre completo en su persona (*téleios enhyphóstatos*) al Hijo completo en su persona, y al Espíritu Santo completo en su persona: una divinidad, un dominio, un señorío. Por ello los Sagrados Escritos enseñan un solo Dios, esto es una Trinidad consubstancial (*Triáda homooúsion*)". Nótese que en este texto San Epifanio trata ya de la divinidad del Espíritu Santo, y habla de los tres como una consubstancialidad: S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion) LVII, 4*: PG 41, 1001, voces ajenas al tiempo de Hipólito.

24. Es el centro de la teología de Hipólito, y su punto de partida para la refutación de Noeto. He aquí sus aspectos salientes: "Hipólito profesa la llamada *Logoschristologie*: Cristo, Logos y sabiduría de Dios, *ab aeterno inmanente* en él, es luego engendrado por el Padre como entidad personalmente distinta de él para obrar la creación del mundo y, tras el pecado, para su redención": M. SIMONETTI, "Prospettive escatologiche della cristologia di Ippolito", en AA. VV. *La cristologia dei Padri della Chiesa* vol I, Roma, "Accademia Card. Bessarione", 1979, p. 86.

*diáthetos*), aún no pronunciado, 2o. pronunciado en la creación, como la "imagen" de Dios, por medio del cual fueron hechas todas las cosas; 3o. como Hijo, en la encarnación.<sup>25</sup> Sin embargo el mismo autor piensa que "Hipólito no siempre evita la trampa del subordinacionismo, y con un lenguaje incorrecto sobre el Verbo, prepara el camino al arrianismo",<sup>26</sup> En efecto, véase el tránsito del estadio 1o. al 2o., donde parece suponer que hubo un tiempo (antes de la creación) en que el Logos no habría sido pronunciado, es decir, en que no era. Sin embargo hay ocasiones en que la fórmula bautismal lo hace reconocer al Logos desde siempre como *país Theoû*, tal vez reaccionando en estos casos contra una afirmación algo en boga en su tiempo, que el "Logos *ásarkos* no era aún el *Hyòs Theoû*"<sup>27</sup>

Respecto al estadio 3o., hay un pasaje en el cual Hipólito apunta ya con firmeza, aunque con lenguaje inadecuado, a la unidad de la persona del Logos hecho carne, unidad que en su radical profundidad depende del Logos; pues hablando del Verbo en la carne dice que "tiene su subsistencia por el Logos (*dià tò en Lògo tèn syntasin échein*)".<sup>28</sup>

Comentando el prólogo de San Juan, Hipólito parece pensar que el Logos existe al interno de Dios, y que "es pronunciado" como Hijo en la encarnación, y así lo conocemos como tal por su misión económica:

"Cristo es pues el Logos mismo encarnado. Sin embargo la palabra 'Hijo' no ha sido pronunciada sino solamente 'carne'; como si filiación y encarnación fuesen evidentemente solidarias. La función que reconoce a la carne es la de permitir al Logos el sufrir".<sup>29</sup>

25. J. LIEBAERT, *L'incarnation. Des origines au Concilie de Chalcedoine*, París, Cerf, 1966, p. 81, hace notar un elemento de su continuidad entre el 2o. y el 3o. estadios del Logos según Hipólito: éste aceptaría con los Padres de su tiempo que el Logos se manifestó parcialmente (en *schémati anthrópou*) en el Antiguo Testamento; pero sólo por la encarnación se mostró "hombre perfecto" (*ánthropos énsarkos, téleios hyiòs anthrópou*).

26. Cf. A. D'ALE, *Op. cit.*, pp. 21-32.

27. D. B. CAPELLE, "Le Logos, Fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte", *Rech. de Théol. Anc. et Méd.* 9 (1937) p. 114.

28. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti* 15: PG 10, 825. Frase que justamente causa extrañeza a A. D'ALE, *Op. cit.*, p. 26: "Es admirable encontrar en un Padre tan antiguo un tan penetrante análisis de la persona de Cristo". Expresión tan extraordinaria, que J. LIEBAERT, *Op. cit.*, p. 82, sospecha pueda ser interpolada.

29. D.B. CAPELLE, *Op. Cit.*, p. 115

Desde este punto de vista de la economía se entiende por qué Hipólito no considera completo o perfecto (*téleios*) en Cristo ni el Logos solo, ni la sola carne. Esto nos lleva de la mano a reflexionar en su cristología, que brota enteramente de su pensamiento sobre la economía.<sup>30</sup> No es que el Hijo antes no existiese; sino que no se había manifestado como Hijo, sino sólo como Logos del Padre. *Hijo*, diríamos hoy en nuestro lenguaje, es una analogía humana: en este sentido sólo es Hijo del Padre una vez hecho hombre. A mi juicio lo explica muy bien Simonetti, cuando escribe:

“Para los monarquianos el Padre devenía Hijo en el instante de la encarnación, o sea sólo a partir de ese momento se podía hablar del Hijo. Entonces Hipólito, para en cierta medida descargar el peso de sus objeciones, de algún modo se ha adecuado a las expresiones de ellos —no a su modo de pensar— definiendo también él como Hijo verdadero y propio sólo al Cristo encarnado, aunque obviamente para él, el sujeto que se ha encarnado no es el Padre sino el Logos ‘personalmente’ distinto del Padre”.<sup>31</sup>

#### 2.4 La economía

Si no se toma en cuenta la verdadera economía del Padre, sino se le quiere someter a la inteligencia según otras doctrinas, entonces irremediablemente caerá por tierra la verdadera salvación del hombre. Como se ve, de hecho está aplicando aquí el principio de la *analogía de la fe*, al tratar de poner en relación los distintos aspectos del único misterio, cuyo nervio interior es el plan salvífico del Padre. Por eso concluye Hipólito que si se negase por una parte la absoluta unidad divina, o por otra la distinción entre el Padre y el Hijo que se nos revela por el misterio de la encarnación, entonces habríamos echado por tierra toda la verdadera salvación del hombre.

Quizás pudiera parecer una proposición novedosa, cuando se habla en nuestros tiempos de la distinción entre la “Trinidad económica” y la “Trinidad ontológica”, y cómo se nos ha revelado ante todo la primera,

30. Acerca de este punto, “llegar a ser Hijo” por la economía, cf. L. BERTSCH, *Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom, Trier, Paulinus, 1966, pp. 8-12.*

31. M. SIMONETTI, “Prospettive escatologiche...”, p. 88. Y prueba su afirmación recurriendo a los comentarios de Hipólito al Antiguo Testamento, sobre todo a Com. in Dan. IV 11,5 (SCh 14, 284), donde habla de cómo el Hijo actuó con el Padre ya en el A.T. Más aún, Hipólito en su exégesis del A.T. tiene siempre la preocupación de leerlo cristológicamente, en cuanto descubre en él la presencia del Hijo que prepara el Nuevo, es decir su encarnación y su obra salvífica.

y sólo mediante ésta la segunda. Es en el fondo un principio bastante común a los Padres Griegos, como Hipólito testifica. La encarnación por motivo de la economía, nos revela la distinción entre el Padre y el Hijo:

“El misterio de la economía *se manifiesta* por la encarnación: una vez encarnado el Logos y hecho hombre, el Padre estaba en el Hijo y el Hijo en el Padre, cuando habitaba el Hijo entre los hombres. Esto, hermanos, quería decir que, al darse en el misterio de la economía, el mismo Logos de (*ek*) Espíritu Santo y de una virgen, llevó a cabo la tarea de (ofrecer) un Hijo a Dios (*héna hyón Theô apergasámenos*)”.<sup>32</sup>

Es fácil advertir la extraordinaria riqueza teológica de este texto. He aquí algunos de los elementos que destacan: 1o. el Logos existe desde siempre en el Padre; 2o. pero manifiesta el misterio de la economía por su encarnación de (*ek*) Espíritu Santo y de virgen (así, sin artículo, porque el énfasis no es en las personas del Espíritu Santo y de María, sino en el origen del Logos hecho carne); 3o. sólo así puede ofrecerse como Hijo (“llegar a ser Hijo” o “darle un Hijo”) al Padre, por el amor que existe en y es indicado por la relación humana padre/hijo: el Logos que en cuanto Logos existe desde siempre en el Padre, pero como “no pronunciado”, se manifiesta Hijo por la economía, cuya finalidad es la ofrenda filial (sacrificial) al Padre por nosotros: así por la encarnación en el seno de la virgen, que hace posible la ofrenda, “llega a ser” o “se hace” Hijo y siervo de Dios (*paîs Theoû*) el mismo que como Logos era desde siempre.

2.4.1. *La carne del Hijo* nos revela al Padre como Padre, precisamente porque “el Padre y yo somos una cosa” (*Jn* 10,30): en plural, dice Hipólito, “somos”, y no en singular “soy”, porque precisamente por la diferencia de personas el Hijo en cuanto Hijo puede manifestar al Padre como Padre:

“Y si arguye que él dijo: ‘El Padre y yo somos una sola cosa’ (*Jn* 10,30), advierta y entienda que no ha dicho: ‘El Padre y yo soy una cosa’; sino ‘somos una cosa’. Y ‘somos’ no se dice de uno. Sino lo dijo para mostrar que eran dos personas, pero una según el poder”<sup>33</sup>

Y tras comentar ampliamente distintos pasos de la Escritura, mostrando cómo los interpretan los monarquianos, y cómo la Iglesia que conserva

32. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti* 4: PG 10, 809.

33. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti* 7: PG 10, 813. Una simple advertencia: cuando habla de “dos personas” usa la expresión *dyo prósopa*; aún no se ha precisado el vocabulario teológico.

la Tradición Apostólica, concluye que: "Por eso contemplamos al Logos en su encarnación, y mediante él reconocemos al Padre, creemos en el Hijo, y adoramos al Espíritu Santo".<sup>34</sup>

La economía de la encarnación, que nos revela el misterio de la Trinidad (antes de la encarnación el Logos "era" en el seno del Padre, pero no lo sabíamos), queda en Hipólito perfectamente definido como un punto fijo de la cristología para el porvenir de la doctrina eclesial:

"Hipólito se muestra, en cuanto a la encarnación, absolutamente ortodoxo. Ninguna huella en él de atribuir una paternidad al Espíritu Santo. Y hemos visto con qué energía defiende la unidad divina del Logos encarnado. Quisiera añadir aquí un ejemplo: comentando en las *Bendiciones de Jacob* el pasaje de la Escritura: 'La bendición del seno, la bendición de tu padre y de tu madre' (*Gen 45, 25*), sintetiza la enseñanza en estas pocas palabras de una singular firmeza doctrinal: 'Para que entiendas que el Logos fue engendrado de dos substancias (*ek duo ousiôn gegenêsthai*), de Dios y de virgen'. Es ya, en breve, lo que saldrá del dogma de Calcedonia"<sup>35</sup>

2.4.2. *La misión del Padre* que se nos ha revelado, manifiesta la diferencia de personas. En efecto,

"El Padre es uno, pero las personas (*prósopa*) son dos, porque también lo es el Hijo; la tercera es el Espíritu Santo. El Padre manda, el Verbo realiza; el Hijo se manifiesta y por él creemos en el Padre. La economía del acuerdo (*symphonías*) nos lleva a un solo Dios. Porque sólo hay un Dios: el Padre que ordena, el Hijo que obedece, el Espíritu Santo que da el entendimiento. El Padre sobre todas las cosas, el Hijo por el cual todas las cosas, el Espíritu en todas las cosas"<sup>36</sup>

2.4.3. *El señorío del Padre* cuyo reinado en el Pueblo elegido ejercitaba por su elección y su poder, hoy se hace real, tras la encarnación, por su Hijo venido a nuestra carne. Hipólito ilustra con muchos textos

- 
34. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti* XII: PG 10, 820. Sobre la función de la encarnación en la economía según Hipólito, dice A. GRILLMEIER, *Op. cit.*, p. 305: "La encarnación está pues incorporada a la economía con una línea descendente y ascendente que tiene su origen en Dios mismo mediante la procesión del Logos y del Espíritu. Hipólito considera el 'único' Cristo en dos fases distintas de su existencia, como Logos ásarkos preexistente (primera fase) que, en cuanto Logos énsarkos entra en la historia (segunda fase) naciendo de la virgen María".
35. D.B. CAPELLE, *Op. Cit.*, p. 103. Sobre la expresión "Del Padre y de la Virgen", y el papel cristológico de la virginidad de María en Hipólito, cf. L. BERTSCH, *Op. Cit.*, pp. 12-17.
36. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti*. 14: PG 10, 821.

evangélicos cómo el poder que ejercía el Padre omnipotente, ahora lo hace real en el mundo por Cristo, el cual, como imagen del Padre y por haberle dado éste el señorío sobre todas las criaturas, es omnipotente igual al Padre.

“Pero si Noeto se atreve a afirmar que él (Cristo) es el mismo Padre, ¿a cuál Padre va Cristo, según la palabra del evangelio? Pero si pretende que dejemos de lado el evangelio para creer en sus demencias, en vano se afana. Porque es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres”.<sup>37</sup>

2.4.4. *Sólo en la distinción Padre-Hijo se salva la economía de Dios, porque:*

1o. Sólo el Hijo de Dios puede morir en su carne por nosotros, y ofrecer esa carne en oblación al Padre. En este contexto se coloca la vocación de María, en una de las pocas veces que ésta se encuentra mencionada en las obras de Hipólito; porque ella no se entiende sino en el papel que está llamada a realizar en el proyecto salvador del Padre: “Esta carne es la que el Verbo ha ofrecido al Padre como un don, esa carne que se nos manifestó completa por la obra del Espíritu y de la Virgen. Porque es evidente que él se ofreció al Padre”.<sup>38</sup>

2o. La distinción entre el Padre y el Hijo por una parte, y por otra la carne de Jesús, nos revela la continuidad entre la obra de la creación y de la redención. En efecto, esa carne es creada y no existía antes de la encarnación en el seno de la Virgen por obra del Espíritu Santo. Es pues una carne que pertenece a la creación y por lo mismo introduce en ella al Logos del Padre, el mismo por el cual el Padre ha hecho todas las cosas: es el inicio de la salvación de toda carne:

“Cuando existía sólo Dios, y no habiendo nada que le fuese contemporáneo, quiso crear el mundo... Cuando quiso, como quiso, y en el tiempo que él sólo determinó, manifestó a su Logos por el cual hizo todas las cosas. Cuando él quiere, obra. Cuando piensa algo, lo lleva a término. Cuando habla, manifiesta. Cuando produce, lo hace con sabiduría. Engendró al Logos para que fuese conductor, consejero y obrero de cuanto fue hecho. Ese Logos que él tenía en sí, pero que era

37. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti.* 6: PG 10, 812-813.

38. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti.* 4: PG 10, 809.

invisible para el mundo creado, lo hizo visible; emitió aquella voz primera, engendrada como luz de la luz, a ése mismo que era su propia mente lo constituyó Señor de la criatura. De este modo aquél que en el principio era visible sólo a él (el Padre), pero que era invisible al mundo creado, lo hizo visible para que el mundo pudiera salvarse viendo a aquél que se le manifestaba. Y así está delante de él como un otro. Pero cuando digo otro, no me refiero a dos dioses; sino como a la luz que viene de la luz, al agua de la fuente, al rayo del sol... Este es la mente (del Padre) que viniendo al mundo se manifestó como siervo de Dios".<sup>39</sup>

3o. Esa relación entre el Padre y el Hijo, que es de amor, nos revela también el amor que tiene el Padre a la creación, en la carne del Hijo, que se ha hecho por ella parte del mundo creado por nuestra salvación. Pero no podría salvar a la carne humana entera, si él no hubiese tomado todo aquello que es propio del hombre. Así, en un modo aún no desarrollado, adelanta ya lo que un siglo y medio después sería la respuesta de Atanasio y de los capadocios al apolinarismo: si la salvación había de afectar a todo el hombre, no bastaba que el Logos tomase como suya sólo una parte de lo que pertenece a la carne humana. No se trata pues de una carne sin racionalidad propia. Sea lo que fuese del estado de la antropología en aquel momento, y aun si le era del todo clara la distinción entre alma y cuerpo, Hipólito intuye la integridad de lo que posteriormente se llamaría "naturaleza humana perfecta" de Cristo. Este asumió no sólo la *carne* (en cuanto pudiese significar sólo el elemento material del hombre) sino también el elemento de racionalidad en la carne (el "alma").<sup>40</sup>

4o. Aunque estamos aún en un período en el cual ni la doctrina trinitaria ni la cristológica están del todo desarrolladas; aunque aún las expresiones teológicas sean como naves elementales que bogan en olas borrascosas en medio de grandes imprecisiones, observamos en los textos de Hipólito que la doctrina sobre Jesucristo está apuntada hacia un puerto con rumbo decisivo. No habla aún como Calcedonia de "dos naturalezas perfectas" y de "una hipóstasis". Y sin embargo con la osamenta de la Tradición sostiene esta enseñanza:

"¿Cuál Hijo suyo envió el Padre por la carne, sino aquel mismo Logos que desde el principio llamó Hijo, y que un día había de nacer?"

39. S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti.* 10-11: PG 10, 817.

40. Cf. texto arriba, n. 2.3.: S. HIPOLITO, *Contra Haer. Noeti.* 17: PG 10, 825-826.

Y al ser llamado Hijo, asume un nombre que pertenece al hombre por motivo del solo amor. Ni era completo (*téleios*) el Hijo sin la carne y siendo Logos de por sí; aunque el Logos, en cuanto Unigénito, era completo (*téleios*). Ni podía la carne subsistir de por sí, sin el Logos, porque en el Logos tenía su consistencia (*systasin*). Así se manifestó completo (*téleios*) el único Hijo de Dios'.<sup>41</sup>

Signo de que la doctrina de Hipólito es básicamente ortodoxa, es que usa ya de modo implícito el principio que poco a poco llegaría a esclarecerse como *communicatio idiomatum*, indicativo de la perfecta unidad de sujeto que actúa con la potencia propia de su naturaleza divina, o con las capacidades propias de su naturaleza humana:

“Así pues, aquél que se manifiesta como quien es Dios, no rechaza lo que le es humanamente propio (*tâ anthrópina heautoû*); sino come y trabaja, se fatiga y siente sed; temiendo huye, y se entristece en la oración; aquél mismo que en cuanto Dios tiene una naturaleza insomne, duerme reclinado en un cojín; cuando siente repulsión por la misma pasión por la cual había venido al mundo; cuando suda por la angustia y es confortado por el ángel... cuando clamando entregó al Padre su espíritu, el mismo que es inseparable del Padre; y cuando expiró inclinando la cabeza el que dijo: ‘Tengo el poder de dar mi vida, y poder de volverla a tomar’ (*Jn 10,18*)... Y todo esto dispuso rectamente por nosotros, aquél mismo que por nosotros se hizo como nosotros”<sup>42</sup>

Podríamos terminar esta sección con una cita de San Epifanio. Ciertamente es muy posterior, pero el grande heresiólogo en forma retroactiva pone en relación dos herejías que nos interesan: el monarquismo y el arrianismo. Las considera dos posiciones extremas en el marco de las interpretaciones contrastantes sobre quién es Jesucristo: Noeto confunde lo que debe distinguir, Arrio separa lo que debe estar unido; y ambas son doctrinas heréticas porque no son fieles a la Palabra revelada:

“La Escritura es segura para no caer en los extremos de los hombres, al esforzarnos por mantener la mente en la vía media de la verdad. Pues a algunos se les ha ocurrido que el Hijo es totalmente diverso del Padre, como por ejemplo piensa Arrio, así como otras sectas; (la Escritura) les dice: ‘El Padre y yo somos uno’ (*Jn 10, 30*). Pero co-

41. S. HIPOLITO *Contra Haer Noeti*. 15: PG 10, 824-825.

42. S. HIPOLITO, *Contra Haer Noeti* 18: PG 10, 828.

mo hay quienes piensan que el Padre y el Hijo son uno y el mismo, por eso, así como dice: 'El Padre y yo somos uno', así añade: 'Haz que ellos sean también uno, como tú y yo somos uno' (*Jn* 17, 22)<sup>43</sup>

### 3. Sabelio y el sabelianismo

Alrededor del 217-220 Sabelio sucedió a Cleomenes en la dirección romana de la escuela modalista. Era un oriental recién llegado, posiblemente de origen líbico, pues a mediados de ese siglo algunos de sus seguidores fueron elegidos obispos en Libia, <sup>44</sup> contra los cuales tuvo que tomar posición el alejandrino Dionisio. Es un hereje muy conocido entre los Padres de los siglos III y IV, que lo citan frecuentemente como de paso, como algo que no necesita ser explicado. Por lo mismo su doctrina nos ha llegado fragmentariamente. Hipólito nos da de ella pocos detalles, pues no la distingue gran cosa de la enseñanza de Noeto. Mucho más la trata San Epifanio. Pero al igual que Atanasio, Basilio, Gregorio Niseno, escriben más de un siglo después de la muerte del heresiarca. Y como Sabelio tuvo muchos seguidores que poco a poco completaron la enseñanza, es muy posible que estos Padres retraten más bien la doctrina posterior conocida como sabelianismo, que según la costumbre de la época retroproyectan en el heresiarca. Este fue excomulgado por el Papa Calixto.<sup>45</sup>

#### 3.1. Raíces de su doctrina

En el fondo Sabelio (como el resto de los modalistas que lo siguieron) está consciente o inconscientemente influenciado por un concepto filosófico de Dios, de moda en su tiempo. De pretexto para llamarse cristiano le serviría un evangelio apócrifo del que nos habla San Epifanio, quien lo acusa de tomar tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento sólo algunos pasajes sueltos, aquéllos que se acomodan a su doctrina rígidamente monoteísta (en sentido antitrinitario), que fundamentaría en *Dt* 6,4; *Ex* 20, 3; *Is* 44, 6; *Jn* 10, 30.88, recortados de contexto e interpretados según su propia mente. Siendo su inspiración extraña a

43. S. EPIFANIO, *Adv. Haer.* (Panarion) LVII, 10: PG 41, 1009.

44. Lo suponen líbico S. BASILIO, *Ep.* 9, 2: PG 32, 269; *Ep.* 125, 1: *Ibid.*, 548; *Ep.* 207, 1: *Ibid.*, 760. TEODORETO, *Comp. Haer. Fab.* II, 9: PG 83, 396; "Sabelio, un líbico de la Pentápolis, inició esta herejía". Se ve que, como S. Dionisio tuvo que atacar a los obispos líbicos de la Pentápolis que habían adherido al sabelianismo, se atribuyó a Sabelio la Libia como patria.

45. Cf. S. HIPOLITO, *Philosophumena* IX, 12: PG 16/3, 3383. Debe tratarse de un dato cierto, pues bien sabemos cómo no corría buena sangre entre Hipólito y el pontífice, a quien aquél acusaba de simpatizar con la doctrina de Sabelio.

la doctrina eclesial, los sabelianos intentarían justificar su nombre de cristianos acudiendo a pretendidas revelaciones mistericas hechas por el Señor secretamente a sus discípulos, y que se conservarían en un evangelio destinado a los elegidos,<sup>46</sup> distinto de los evangelios canónicos. La secta hacía estragos entre la gente del pueblo, como nos dice Epifanio, porque una parte aparentaba predicar con pureza y sencillez el evangelio, y por otra atraería a los simples con la fascinación de las verdades ocultas:

“Todo este error, así como la fuerza de sus errores, los han sacado de ciertos evangelios apócrifos; especialmente del Evangelio de los Egipcios, como algunos lo llaman. Pretenden que en él se encuentren muchos misterios que los discípulos habrían aprendido oculta-mente de la persona misma del Salvador, como el que el Padre era la misma cosa que el Hijo y la misma cosa que el Espíritu Santo... Y así cada vez que cae en sus manos un hombre sencillo o inculto, que no tiene un hondo conocimiento de las Escrituras, le preguntan: ¿Qué debemos afirmar pues, buen hombre? ¿Qué tenemos, un sólo Dios o tres? Y así este hombre piadoso pero no capacitado con una sólida educación para defenderse, se siente perturbado y asiente el error de aquéllos, y de modo imprudente niega a Dios, al negar al Hijo y al Espíritu Santo”.<sup>47</sup>

Otros Padres atribuyen su doctrina a “espíritu judío”. No se trata de una atribución despectiva; sino que el cristianismo desde el primer siglo debió luchar contra el paganismo politeísta, y por ello muchos de los convertidos continuaban con una idea rígida del monoteísmo heredada de su fe veterotestamentaria. Dice Simonetti: “El monarquismo como tendencia a salvaguardar la herencia judaica del monoteísmo, se encuentra a la raíz misma de la religión cristiana”<sup>48</sup>. tendencia que continuó por varios siglos, y de la que, llevada al extremo (poniéndola sobre la revelación del Nuevo Testamento) arrastró a muchos cristianos a las sectas. Y así varios Padres condenan a Sabelio no propiamente por creer en el Dios de los judíos; sino por llamarse cristiano sin resolverse a dar

46. Se trata del “Evangelio de los Egipcios”, signo de que Sabelio bien podía, como quiere la tradición, ser de origen líbico. No conocemos de este evangelio sino unos pocos fragmentos que cita Clemente de Alejandría, que por cierto no tocan la doctrina modalista, pero que dan la impresión de un cierto gnosticismo en cuanto muy pesimistas de la sexualidad humana y del matrimonio. Cf. los fragmentos que quedan, en E. HENNECKE, *New Testament Apocrypha* v. I, Londres, Lutterworth, 1963, pp. 166-178; y cf. A. de SANTOS, *Los evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 1963, pp. 53-57.

47. S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXII, 2: PG 41, 1052-1053.

48. M. SIMONETTI, “Sabelio e il sabelianismo”, *Studi Storico Religiosi* 4 (1980), p. 25-26.

el paso al Nuevo Testamento. Así sometería al evangelio a una fe en la monarquía de tipo judío, sin entender ésta como preparación para la revelación completa en Jesucristo.<sup>49</sup> Así por ejemplo San Basilio dice que los sabelianos acusan entre el pueblo sencillo, a los cristianos de predicar el triteísmo, y que a ellos los mueve un “espíritu judío” (sobre la radical unicidad de Dios entendida en sentido monarquiano):<sup>50</sup> también los cristianos rechazan, no menos que los judíos, el politeísmo; pero reconocen una revelación de Dios más completa.<sup>51</sup>

Finalmente, también en este caso, como en muchas otras herejías, los sabelianos manipulan la Escritura para entenderla de manera ajustada a sus ideas. Es conocida la acusación en este sentido que Orígenes lanza por una parte a los adopcionistas, por otra a los sabelianos:

“Algunos se confunden acerca del Padre y del Hijo, aduciendo aquello de: ‘Y somos convictos de falsos testigos de Dios, porque hemos atestiguado contra Dios que resucitó a Cristo...’ (1 Cor 15, 15), y dicen que uno es el que lo despertó, otro el despertado. Y sobre aquello: ‘Destruid este templo y en tres días lo levantaré’ (Jn 2, 19), dicen que esto probaría que no difieren numéricamente el Padre y el Hijo; sino que ambos son uno solo no únicamente en substancia, sino también como sujeto (*où mónon ousía, allà kai hypokeiméno*); luego el Padre y el Hijo serían diferentes sólo en cuanto son dos títulos (*katà epinoías*) no según la persona (*où katà hypóstasin*)”.<sup>52</sup>

49. Incluso “creyendo dar así gloria a Dios”, como atestigua ORIGENES, *Comm. in Mt. XVII*, 4: PG 13, 1520, acerca de Mt 21, 46, dice: “Algunos se ilusionan de dar gloria y honor a Dios, profiriendo sobre él falsedades. De este tipo son quienes confunden las nociones de Padre e Hijo, y enseñan que el Padre y el Hijo son uno solo en cuanto a la hipóstasis, y distinguen al Padre y al Hijo sólo en cuanto al nombre y al título”.

50. S. BASILIO, *Ep. 210*, 5: PG 32, 776: “Conviene saberlo bien: así como quien no confiesa la comunidad de substancia cae en el politeísmo, así también quien no acepta la propiedad de las personas va hacia el judaísmo... (Sabelio) dice que el mismo Dios, siendo un único sujeto, según cada una de las necesidades ocurrentes se transforma y habla a veces en vestidura de Padre, a veces de Hijo y a veces de Espíritu Santo”.

51. Cf. S. BASILIO, *Ep. 189*, 2: PG 32, 685; *Ep. 120*, 3: *Ibid.*: 772. Así también en el Concilio de Nicea, testigo San Atanasio, se afirma sin ambages la monarquía divina, pero sin negar la Trinidad real: “Es necesario creer en Dios Padre Todopoderoso, y en su Hijo Jesucristo, y en el Espíritu Santo, y en el autor del Verbo y Dios del universo. Porque él dijo: ‘Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí’. Así se salvaguardará tanto la divina Trinidad como la santa predicación de la Monarquía”: S. ATANASIO, *De Decr. Nicaenae Synodi* 26: PG 25, 465.

52. ORIGENES, *Comm. in Jn. X*, 21; PG 14, 376.

### 3.2. La doctrina

Varios de los Padres de la Iglesia aluden a ella, aunque ninguno la desarrolla con mayor amplitud.

3.2.1. *El modalismo "binitario"*. Una cosa común a los modalistas de inicios del s. III era el no referirse propiamente a la doctrina trinitaria. Tal vez no les preocupa el Espíritu Santo, sino sólo la identidad entre el Padre y el Hijo, luego se trata de una herejía "binitaria"; pues para salvar la divinidad de Cristo y la obra salvífica, a nivel de superficie "les bastaba afirmar la unidad de Dios y la divinidad de Cristo, declarando que Dios había sufrido en Cristo".<sup>53</sup> Incluso si alguna vez hablaban del Espíritu, por él entendían en forma vaga a Dios, o la presencia de Dios en Jesús.

3.2.2. *El modalismo "trinitario"*. Un segundo paso fue la superación del patripasianismo, generalmente rechazado por su evidente falta de base en el evangelio. Sabelio refinó el monarquismo distinguiendo entre el Padre y el Hijo, como diferentes *modos* que habría usado el mismo Dios (monarquiano) para mostrarse en su obra. Así el *modo* de Padre era diverso del *modo* del Hijo, y sólo bajo este modo Dios habría sufrido la pasión<sup>54</sup> - Probablemente Sabelio mismo no superó este "binitarismo", y por ello tal vez corresponda al sabelianismo original la condena a la que alude Atanasio, y que reportada en dos ocasiones marca el desarrollo de la doctrina en el hereje. En una primera fase: "Por eso Sabelio fue juzgado por la Iglesia: porque se atrevió a atribuir al Padre el nombre de Hijo y al Hijo el nombre de Padre";<sup>55</sup> y en un estadio más avanzado que trata de superar el patripasianismo: "No son uno en cuanto se llama de una u otra manera, de modo que el mismo se haga una vez Padre, otra vez Hijo; porque esto pensó Sabelio, pero fue juzgado hereje"<sup>56</sup>

53. G. BARDY, "Monarchianisme", DTC X/2, col. 2205. Corresponde a este estadio, por ejemplo, la conocida descripción que hace ORIGENES, apenas citada.

54. M. SIMONETTI, "Sabelio...", p. 17: "No es que el Padre haya devenido del Hijo; sino Dios se manifiesta primero como Padre, luego como Hijo (ora como Padre, ora como Hijo). Así asumiendo esta segunda presentación, los sabelianos podían sostener que sobre la cruz había sufrido no el Padre revestido de Hijo, sino el Hijo; esto es, el Dios que, tras haber creado el mundo y de haberse hecho conocer de éste en su vestido de Padre, lo redime en su calidad de Hijo".

55. S. ATANASIO, *Ep. ad Serap.* IV, 5: 26, 644. En seguida justamente afirma que igual herejía es tener el Espíritu Santo por sólo un título divino; pero no atribuye este error a Sabelio mismo.

56. S. ATANASIO, *contra Ar.* III, 4: PG 26, 328.

3.2.3. *Nuevo vocabulario.* Un tercer paso se advertiría por la novedad en las expresiones. Los seguidores de Sabelio, ya por el tiempo de Nicea, habían introducido una diferencia en los términos comúnmente usados en la cristología ortodoxa. Atanasio nos refiere que se negaban a usar el término *homooúision* ("de la misma substancia"), porque les parecía insuficiente para afirmar la absoluta monarquía. Por ello habían introducido *monooúision* ("la idéntica substancia"), pues de este modo reducían la distinción Padre-Hijo a sólo manifestaciones diversas (a través de su acción) de la misma divinidad:

"Anatematizamos a quienes profesan doctrinas opuestas. Pues no reconocemos a un Hijo-Padre (*hyiopátora*) como los sabelianos, que lo llaman no *homooúision*, sino *monooúision*; pues de este modo destruyen completamente al Hijo. Ni atribuimos al Padre el cuerpo pasible que llevó por la salvación de todo el mundo".<sup>57</sup>

3.2.4. *El sabelianismo tardío.* Pocos años después, y más desarrollada la teología sobre la Trinidad, los herederos de Sabelio<sup>58</sup> refinaron su enseñanza: habría una única monarquía divina, que se habría manifestado en el Antiguo Testamento como Padre (sobre todo en la obra de la creación), en el Nuevo como Hijo (en la obra de la salvación), y como Espíritu Santo en la obra de la gracia.<sup>59</sup> Un único Dios, pues, que se manifiesta al exterior bajo diversas modalidades. Así pensaban salvar el obstáculo del ingenuo patripasianismo:<sup>60</sup> el Dios único habría muerto

- 
57. S. ATANASIO, *Expositio Fidei* 2: PG 25, 204. Semejante crítica de los Sabelianos nos reporta S. GREGORIO NISENO, *Adv. Ar. et Sab* 1: PG 45, 1281. Otros Sabelianos usaban mal el término *homooúision*, incluido en el Símbolo de Nicea, y se decían *los fieles* al Concilio porque rígidamente interpretaban este vocablo precisamente de manera modalista, en el sentido de *monooúision*. Es la razón por la que tanta dificultad tuvieron muchos Padres ortodoxos en aceptar el término de Nicea, por más que éste tuviese un sentido justo; en efecto, veían en él el peligro del modalismo (exactamente como lo vio Arrio). Y a esto se debieron tantas dificultades, como la confusión de estos términos en el sínodo de Ancira (358): cf. su anatema 19 y el contexto en S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXIII, 2-11: PG 42, 404-425.
58. Signo de que más que Sabelio esta añadidura fue de sus seguidores, es que por primera vez aparece insinuada la "Trinidad sabeliana" en Libia, cuando Dionisio condenó a los obispos sabelianos. Lo estudiaremos adelante.
59. He aquí un testimonio de este tipo de sabelianismo muy desarrollado, en TEODORETO, *Comp. Haer. Fab.* II, 9: PG 83, 396: "Sabelio... dijo que el Padre, el Hijo y el espíritu Santo son una persona con tres nombres (*hèn trionymon prósopon*), de modo que a veces se llama Padre, a veces Hijo, a veces Espíritu Santo. Como Padre habría legislado en el A. T., y en el N.T. se habría encarnado como Hijo, y descendido sobre los Apóstoles como Espíritu Santo".
60. "Los sabelianos están de acuerdo con todo con los neotianos, excepto en que niegan que sea el mismo Padre quien ha padecido". S. EPIFANIO, *Anakeph.* II, 1,16: PG 42, 868. Advértase que en este caso Epifanio distingue muy bien, al atribuir la doctrina a los sabelianos, y no a Sabelio.

por nosotros, pero no en su manifestación como Padre, sino en la de Hijo. Es el modalismo clásico, que conocemos por las refutaciones de los Padres posteriores, como la conocida descripción que hace de ellos Epifanio:

“Esta es su doctrina: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son lo mismo; se trata de sólo tres nombres que se dan a la misma *hypóstasis*. Así como el cuerpo, el alma y el espíritu son tres en una misma persona, de semejante modo el Padre es como el cuerpo, el Hijo como el alma, y el Espíritu es en la divinidad lo que el espíritu en el hombre. Pero siendo una la persona, es triple su acto”<sup>61</sup>.

Como puede advertirse, en la comparación misma con la estructura del hombre seguían un esquema estoico popular no raro en las sectas gnósticas. Pero mientras para esta antropología el cuerpo, el alma y el espíritu serían elementos estructurales permanentes, en el caso de Dios se trataría sólo de modos en el fondo accidentales, porque vueltos hacia el externo de Dios, y transitorios:

“Las modalidades que se realizan o manifiestan de esta manera en Dios, son esencialmente transitorias. No duran sino en la medida que actúan. El Padre deja de ser Padre en cuanto aparece el Hijo, y éste no existe más, una vez que se manifiesta el Espíritu Santo”<sup>62</sup>.

### 3.3. *El rechazo de la herejía*

En general conocemos poco los detalles de esta herejía, parte porque los Padres suelen suponerla comúnmente conocida; parte porque, cuando hablan de ella, de ordinario se detienen más en la refutación y exposición de la doctrina ortodoxa, que en las afirmaciones heréticas. Ni siempre corresponden estas refutaciones a la doctrina de la época original, sino a veces a estadios muy posteriores del desarrollo teológico. Me ha parecido, sin embargo, digno de hacer notar cómo varios de los Padres encuentran una especie de matrimonio secreto entre las distintas herejías, aunque aparentemente sus afirmaciones concretas pareciesen opuestas. Así por ejemplo, el agudísimo Orígenes nota cómo entre el adopcionismo y el modalismo hay un principio común de herejía revestida con dos trajes distintos. En efecto, ambas parten de un rígido monarquianismo de fondo, y llegan por ello a negar la Trinidad, aunque

61. S. EPIFANIO, Adv. Haer. (Panarion) LXII, 1: PG 41, 1052.

62. G. BARDY, “Monarchianisme”. 2205.

por distintas veredas: uno y otro niega la divinidad de la persona del Hijo, sólo que las adopciones lo hacen reconociendo en Jesús a un hombre completo, en el cual habita el Padre por la gracia, y por ello a Jesús se le llamaría el Hijo; los modalistas confunden ambos en una sola divinidad que se ha expresado por dos manifestaciones diversas. Son abundantes los pasajes en que Orígenes toca la materia. He aquí algún ejemplo:

“Así se puede resolver aquello que tanto perturba a muchos que profesan amar a Dios y por eso temen confesar dos Dioses; pero por lo mismo caen en doctrinas impías y falsas. Porque o niegan que la *propiedad* del Hijo sea distinta de la del Padre, y entonces confiesan que sólo hay un Dios, pero que *es llamado* entre ellos Hijo; o bien negando la divinidad del Hijo, afirman que éste tiene una *propiedad y esencia* diversa que existe *fuera de la circunscripción* del Padre, que pretende separarse”.<sup>63</sup>

Un caso de sumo interés ilustrativo es el del obispo Berilo de Bostra. Suele catalogarse entre los seguidores de Sabelio en el oriente. Eusebio nos narra cómo fue convocado un sínodo en esa metrópoli de Arabia. El historiador de la Iglesia afirma que tenía en sus manos cartas del obispo y las actas del sínodo, de las que escoge los datos esenciales:

“Berilo... hacía desviarse la regla eclesiástica, al introducir cosas extrañas a la fe; pues osaba decir que nuestro Salvador no había preexistido según un propio modo de ser, antes de habitar entre los hombres, y que él no tenía una divinidad propia, sino solamente la del Padre que habitaba en él”<sup>64</sup>

No se nos dice ahí que propiamente haya sido condenado por este error; sino que, habiéndolo discutido con la ayuda de Orígenes (invitado al Sínodo), éste lo convenció, y el obispo se corrigió. Ahora bien, ¿cuál era

63. ORIGENES, *Comm. in Jn.* II, 2: PG 14, 110. Igualmente comentado Tt 3, 10-11 nos dice en *Fragm. in Ep. ad Titum*: PG 14, 1304, que sólo podemos salvarnos si aceptamos la misión que el Padre confió al Hijo realizarla en el mundo. Pero la destruyen los herejes, que o niegan la divinidad del Hijo, o le niegan la persona, identificándola con la del Padre: “Hay quienes dicen que el Señor Jesús era preconocido y predestinado, pero que propiamente no existía substancialmente antes de su advenimiento en la carne; mas una vez nacido como hombre, tuvo la única divinidad propia del Padre: No podemos asociarlos a los fieles de la Iglesia, sin grande peligro. Como tampoco a aquéllos que, por razón más supersticiosa que religiosa, para no negar la divinidad del Salvador, afirman que entre el Padre y el Hijo hay una sola subsistencia, en el sentido que son dos nombres que se les atribuyen según causas diversas, pero que ambos subsisten en una sola hypóstasis, es decir una sola persona subyacente bajo dos nombres: Los latinos llaman patripasianos a estos herejes”.

64. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* VI, 33, 1: PG 20, 593.

el error? La descripción de Eusebio apenas citada parece contradictoria, porque da la impresión de que Berilo hubiese enseñado dos errores contrarios: El primero modalista, el segundo adopcionista (y de hecho algunos autores dicen que el obispo sostenía la primera herejía, otros que la segunda). Agudamente apunta Nautin<sup>65</sup> que la descripción de Eusebio más que a la doctrina de Berilo se refiere a los extremos (una especie de argumento "bicornuto") que propuso Orígenes como aquellos a los que llevaría a Berilo necesariamente su doctrina (es decir, o a uno o a otro). Esto significa que el obispo era un monarquiano un tanto rígido (si bien no heterodoxo) cuya excesiva concepción de un Dios único a la manera del Antiguo Testamento lógicamente conduciría o a uno o a otro extremo. El obispo captó sin embargo la peligrosidad de su posición, y aceptó corregirla. Orígenes tenía razón: un monarquianismo del tipo de la fe judía lleva por fuerza a negar la divinidad de Jesucristo; cómo se haga es consecuencia de una inclinación subsiguiente: o identificándolo con el Padre (y distinguiéndolo de él sólo por el título) o afirmándolo una criatura en la que habitaría la divinidad.

Este modo origeniano de refutar las herejías se hace luego muy frecuente. He aquí un condensado ejemplo de época más tardía, en el que, como en el caso de Noeto, Epifanio hace aflorar el interno y simulado parentesco entre las herejías de Sabelio y de Arrio:

"Nosotros no caemos en una multitud de dioses, sino predicamos la monarquía. Pero no fallamos al predicarla si confesamos una Trinidad: la unidad en la Trinidad y la Trinidad en la unidad, pues es una la divinidad del Padre del Hijo y del Espíritu Santo. Porque el Hijo no se engendró a sí mismo; ni el Padre dejó de ser el Padre para que existiese el Hijo; ni el Espíritu Santo se llamó a sí mismo Cristo, sino Espíritu de Cristo, comunicado por Cristo, que procede del Padre, que lo recibe del Hijo. El Padre es subsistente (*enhypóstatos*), subsistente el Hijo, subsistente el Espíritu Santo. Pero ni se confunde la Trinidad, como creyó Sabelio; ni cambia en su eternidad o en su gloria, como vanamente enseñó Arrio"<sup>66</sup>

Una última observación se impone, a partir de la herejía de Sabelio, que marca una tendencia común a los Padres: éstos no tratan de hacer cristología especulativa por motivo de la especulación misma. Su orto-

65. Cf. P. NAUTIN, *Letres et écrivains chrétiens des II et III siècles*, París, Cer f, 1961, pp. 209-219.

66. S. EPIFANIO, *Adv. Haer (Panarion)* LXII, 3: PG 41, 1053.

doxia no consiste primariamente en repetir la doctrina teórica, sino en defender a toda costa la economía de la salvación. Lo hemos visto arriba en un texto de Orígenes: quien niega el verdadero ser de Cristo, no está poniendo en peligro una doctrina especulativa por cierta que sea; está destruyendo la salvación misma del hombre, al hacerla perder su significado. He aquí un texto ilustrativo:

“El sabelianismo no es más que judaísmo, predicado bajo apariencia de cristianismo porque se viste con ropas del evangelio. Pues quien afirma que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una sola cosa bajo varias manifestaciones (*hên prágma polyprósopon*), sosteniendo una sola *hypóstasis* para los tres, ¿qué otra cosa está haciendo sino negar la preexistencia del Hijo? Y así niega también la economía de su advenimiento a los hombres, su descenso al hades, su resurrección, el juicio. Niega también las operaciones del Espíritu”<sup>67</sup>

#### 4. Dionisio de Alejandría ( ± 200 - 265)<sup>68</sup>

Hijo de padres paganos, se convirtió al profundizar en sus estudios, en la búsqueda de la verdad. Discípulo de Orígenes en la escuela catequética, fue director de ésta (una vez que el sucesor inmediato de Orígenes, Heraclas, fue elegido obispo de Alejandría en 232 al morir Demetrio). También sucedió a Heraclas en la sede episcopal, alrededor del 247. Fue desterrado al desierto de Libia durante la persecución de Valeriano, junto con Pedro y Cayo; el mismo Dionisio nos describe en forma conmovedora su encarcelamiento y exilio, al narrar los estragos que las persecuciones hacían en su Iglesia, en la que produjeron innumerables mártires.<sup>69</sup> Se distinguió por sus cartas sobre la celebración de la Pascua, por sus intervenciones con ocasión del cisma de Novaciano, y por sus actitudes respecto a la reconciliación de los lapsos. Dejando de lado estos aspectos de su teología y de su gobierno eclesial que le ganaron el

67. S. BASILIO, Ep. 210, 3: PG 32, 772. Doctrina que coincide con Ep. 215, 3: Ibid, 788, y Ep. 237, 6: Ibid 884.

68. Cf. sus obras en PG 10, 1233-1344 y 1576-1602; C.L. FELTOE, *The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge, University Press, 1904; A. ROBERTS-J. DONALDSON (ed.) *The Antenicene Fathers VI*, Grand Rapids, Eardmans, 1978, pp. 77-120. Sobre él EUSEBIO, Hist. Eccl. VI, 35-VII, 26: PG 20, 595-703; S. ANASTASIO, *De Sententia Dionysii y De Decretis Nicaenae Synodi*: PG 25, 477 y 411-476.

69. Cf. S. DIONISIO DE ALEJANDRIA. *Ep. ad Domit. et Did.* I, 1: PG 10, 1292s, EUSEBIO *Hist. Eccl.* VII, PG 20, 661ss.

apelativo de "Grande"<sup>70</sup> y otros elogios de Padres de la Iglesia,<sup>71</sup> nos detenemos para nuestro propósito en algunos aspectos de su cristología. Puede servirnos para ello el contexto de dos herejías con las cuales se comparó su doctrina. Teniendo a la mano instrumentos teológicos aún no del todo precisos, sus expresiones a veces le procuraron ataques que lo obligaron a explicar mejor su pensamiento. Murió en 265, cuando se celebró en Antioquía un sínodo contra la herejía de Pablo de Samosata, al cual fue invitado; pero no pudiendo asistir por enfermedad, envió al sínodo una carta sobre su posición. Este valioso documento por desgracia está perdido<sup>72</sup> así como la mayor parte de sus obras, que sólo conocemos fragmentariamente.

#### 4.1. *La controversia sobre la doctrina sabeliana*

Desde la época del Papa Sixto II (alrededor del 257) el obispo de Alejandría había debido hacer frente a varios obispos líbicos afectados de sabelianismo, y sobre los cuales había escrito al obispo de Roma:

"Hace poco ha surgido en Tolemaida de Pentápolis una doctrina impía que contiene muchas blasfemias contra Dios omnipotente, Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Claramente muestra su incredulidad hacia el Hijo unigénito (*monogenous*) de Dios, el primogénito de toda la creación, el Logos que se hizo hombre y con una gran ignorancia sobre el Espíritu Santo..."<sup>73</sup>

Cerca del 261 Dionisio convocó un sínodo en Alejandría para tratar el problema de varios obispos líbicos (que por tanto caían bajo su jurisdicción) los cuales seguían la doctrina de Sabelio, a tal punto que "apenas predicaban otra cosa acerca del Hijo de Dios"<sup>74</sup> Sabemos por Eusebio que con la misma ocasión el obispo de Alejandría escribió cartas a Amonio, Telésforo, Euporo y Eufranor, para refutar la falsa doctrina (¿se trata de los obispos herejes?). Sobre la inspiración sabeliana de esta herejía no hay duda alguna, pues así nos describe sus principios básicos:

70. Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* VII, Pref.: PG 20, 657.

71. "¿Por qué se cita a Dionisio como si fuese arriano, cuando entre él y Arrio hay tan grande diferencia de doctrinas? El primero es *Maestro de la Iglesia Católica*, el segundo inventor de una nueva herejía": S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 6: PG 25, 488.

72. La edición de MANSI I, 1039-1088 es sin duda apócrifa. Por eso trataremos después sobre la cristología del Samosatense, sin referencia directa a esta carta de Dionisio.

73. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* VII, 6: PG 20, 645.8.

74. S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 5: PG 25, 485.

“Negaban al Hijo, y predicaban del Padre todo lo humano del Hijo. Así les demostró que no fue el Padre sino el Hijo quien por nosotros se hizo hombre. Y a tales hombres les escribió como a ignorantes, para mostrarles que el Padre no era el Hijo, y para conducirlos poco a poco a creer en la verdadera divinidad del hijo y al gradual conocimiento del Padre”<sup>75</sup>

Desgraciadamente, entusiasmados por el calor de los argumentos antisabelianos, en su carta a Amonio y Eufnanor usó algunas expresiones muy poco felices que dieron pie a sus enemigos para acusarlo de herejía ante su homónimo Dionisio de Roma.<sup>76</sup> A partir de A. von Harnack es ya común resumir la acusación, tal como la describe Atanasio, en cinco capítulos: 1o. Separa al Padre y al Hijo, 2o. niega la eternidad del Hijo; 3o. nombra el Hijo sin nombrar al Padre, y al Padre sin nombrar al Hijo; 4o. no usa el término *homoousios* al hablar del Hijo; 5o. habla del Hijo como criatura del Padre.<sup>77</sup> Y en efecto, algunas expresiones muy impropias de la carta a los obispos sabelianos pueden dar fácil materia para fundar estas acusaciones. He aquí un párrafo clave que Atanasio ha conservado, y del que posteriormente abusaron los arrianos:

“Pues dicen que el bienaventurado Dionisio escribió que ‘*el Hijo de Dios es una obra hecha y creada, y no era una propiedad de la naturaleza del Padre, (méte dè physei ídion)*’<sup>78</sup> sino que era en su substancia diverso y distinto del Padre, como un agricultor lo es de la vid y un armador lo es de la nave’; y pues era una cosa hecha, no existía antes de ser hecho”<sup>79</sup>

75. S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 5: PG 25, 487. Indudablemente se trata de una doctrina sabeliana, que más adelante describe: “Todo esto debe convencer a Sabelio de que no es el Padre quien se hizo carne; sino fue su Verbo, el cual la redimió y la condujo al Padre”: *Ibid* 26, col. 520.
76. S. ATANASIO dice que sus enemigos no procedieron correctamente, en cuanto “no preocupándose de preguntar a Dionisio qué quería decir mediante estas expresiones, se dirigieron a Roma para acusarlo ante su homónimo Dionisio, obispo de Roma”. *De Sent. Dion.* 13: PG 25, 500. Nos consta en cambio que el obispo de Roma sí le preguntó al de Alejandría qué había querido decir con sus expresiones, antes de emitir un juicio.
77. A partir de A. von HARNACK, *Storia del dogma* III, Mendrisio, Cultura Moderna, 1913. p. 109, se lee esta misma división, por ejemplo, en Ch. L. FELTOE, *Op. cit.*, pp. 166-167; E. BOULARD, “Denys D’Alexandrie et Arius”, *Bull. de Litt. Eccl.* 67 (1966) pp. 163s; L. W. BARNARD, “The antecedents of Arius” *Vigiliae Christianae* 24 (1970) p. 177; A. GRILLMEIR, *Op. Cit.* I, pp. 267s; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, Londres. A. & C. Black, 1985(5), p. 134.
78. Expresión cuyo confuso significado queda esclarecido en el resumen final que hace Atanasio: *mè einai tôn Lògon ídion tês tou Patros ousias*: el Logos no era solamente una “propiedad” de la substancia del Padre. Expresión claramente antisabeliana, si bien dicha de manera muy poco feliz.
79. S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 4: PG 25, 485.

Efectivamente, estas imágenes de la cita interna entre comillas son de Dionisio (aunque no la última frase conclusiva), como lo reconoce su mismo apologeta. Y sin duda son un golpe seco al sabelianismo, que confundía la persona del Padre con la del Hijo, para hacer de ambos sólo “modos” de manifestarse al exterior, del mismo Dios (concebido según la estricta “monarquía”, al estilo hebreo). Pero los ejemplos usados dan pie evidentemente a colocar su doctrina en el extremo opuesto, es decir en la total separación del Padre e Hijo en *dos substancias* (o *ousíai*). Esto lo conduciría lógicamente a las herejías subordinacionista y adopcionista. De hecho de estas expresiones tomaron pie posteriormente los arrianos para declarar a Dionisio el predecesor de su herejía, como veremos adelante.

El Papa Dionisio reunió un sínodo en Roma (262) para resolver el caso.<sup>80</sup> Luego por una parte escribió una carta a todas las Iglesias de Egipto, contra la herejía sabeliana en general,<sup>81</sup> en la que expuso la doctrina trinitaria de la Iglesia; y por otra parte con gran prudencia pidió a Dionisio de Alejandría que explicase su posición. El obispo alejandrino le respondió primero con una carta más breve,<sup>82</sup> y en seguida con otra en cuatro libros, que nos reporta fragmentariamente San Anastasio, con el título de *Refutación y Apología* (*Elenchos kai apologia*).<sup>83</sup> Acerca de la defensa de Dionisio escribiremos en seguida, poniéndola en común con la apología que hizo de él Atanasio contra su extremo opuesto, el arrianismo.

#### 4.2. La “apropiación” de Dionisio por los arrianos

Años después de morir Dionisio, los arrianos tergiversaron su doctrina, para, forzando su pensamiento, identificarlo con su herejía.<sup>84</sup> Ata-

80. Cf. S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 13: PG 25, 500; *De Synodis* 43: PG 26, 749.

81. S. DIONISIO ROMANO, *Ep. Adv. Sabelianos* 1: PL 5, 109-116; cf. S. ATANASIO, *De Decretis Nicaenae Synodi* 26: PG 25, 464-465.

82. Cf. S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 4: PG 25, 485.

83. Fragmentos en S. DIONISIO DE ALEJANDRIA, *Elenchus et Apología* (*Ad Dionysium Romanum*): PL 5, 117-128. Cf. S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 13: PG 25, 500; EUSEBIO, *Hist. Eccl.* VII, PG 20, 704.

84. S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 1: PG 25, 480. Librar la memoria de su antecesor en la sede de Alejandría, de esta apropiación que los arrianos hacían de su doctrina, parece ser el fin que Atanasio tenía en mente al escribir esta obra. No consta sin embargo que Arrio mismo se hubiese apropiado de Dionisio como antecesor. W. A. BIENERT, *Op. Cit.* p. 201, n. 2, se inclina a creer que Atanasio se refiere a su homónimo Atanasio ob. de Anazarbus.

nasio defiende de esta calumnia a su predecesor, por una parte con un argumento externo a la doctrina misma: Los Padres han venerado la memoria de este obispo, que murió en comunión de fe con la Iglesia; mientras los arrianos han sido apartados del clero y de la comunión eclesial.<sup>85</sup> Y por otra con un análisis interno de sus cartas que, según el mismo Atanasio nos dice, tenía a la mano. Incluso las tuvo, y en abundancia, San Basilio (quien dice sin embargo no tener por el momento "sus libros"). Este último Padre es al mismo tiempo duro en cuanto a las expresiones de Dionisio, y comprensivo con las circunstancias que lo motivaron. Creo que nos pone en la justa perspectiva para entender la apología que hace Anastasio:

"Recibí los escritos de Dionisio sobre los que me preguntas, y por cierto son muy numerosos. Pero no te mandé los libros, porque no los tengo a la mano. Nuestro juicio sobre ellos es el siguiente: no admiramos todas las opiniones de este hombre, e incluso del todo estamos en desacuerdo con algunas. De hecho, respecto a la impiedad que se desparrama en el presente, quiero decir la doctrina de la desigualdad (de substancia), es este hombre el primero que proporcionó sus raíces. Pero me parece que no debido a que su juicio fuese desviado, sino al excesivo deseo de refutar a Sabelio. En todo caso, me gustaría comparar a Dionisio con un jardinero que, preocupado por corregir la torcedura de un árbol joven, del todo pierde su objetivo al tirar demasiado, inclinando así la planta al lado opuesto".<sup>86</sup>

Atanasio reconoce como de Dionisio las expresiones de las que se apropian los arrianos: "El Hijo de Dios es una obra hecha" (*poíema kai geneton*), y luego una frase escrita con intención antisabeliana, pero que los arrianos llevan como agua a su molino: "Diverso como el agricultor lo es de la vid y un armador de la nave". Leídas aisladamente tienen un sabor subordinacionista. Atanasio las defiende con argumentos que agrupamos en cuatro capítulos:<sup>87</sup>

85. Cf. S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 3: PG 25, 484.

86. S. BASILIO, *Ep. ad. Max. Phil.* 9: PG 32, 269.

87. L.W. BARNARD piensa que los arrianos tenían razón al considerar a Dionisio su antecesor, al menos en cuanto al método teológico, y que por ello: "Atanasio, al defender a Dionisio, se ve claramente embarazado, y en ocasiones hace un especial recurso; así intenta explicar las dudosas expresiones de Dionisio refiriéndolas a la naturaleza humana de Cristo": *Op. Cit.*, pp. 178s. También A. von HARNACK, *Op. cit.*, p. 111, n. 1 dice que "el tentativo de Atanasio de explicar las frases dudosas de Dionisio, refiriéndolas a la naturaleza humana de Cristo, es un expediente hijo de la perplejidad". Veo este juicio un poco exagerado. Atanasio tenía cartas que sólo cita en parte para su propósito, y que nosotros no tenemos. Además por las razones que en seguida exponemos. La perplejidad a mi juicio más bien estaría en poder discernir si Atanasio refleja en su defensa (aun citando párrafos textuales de Dionisio) un modo de interpretarlos a la luz de una teología posterior.

1o. No se deben leer las expresiones fuera de su contexto. Porque "así como escribió esta carta (con un fin antisabeliano) así escribió también otras muchas que se han de leer, para poder investigar a la luz de todo el conjunto y no de una sola carta, cuál haya sido la fe de este varón". E ilumina su apología con el ejemplo de un médico que no da a todos los enfermos el mismo remedio; más aún que a ciertos enfermos da alguna medicina fuerte ("según las personas y tiempos") que para otros podría ser mortal.<sup>88</sup>

2o. ¿Y cuál es esta medicina diversa según las personas y los tiempos? Atanasio recurre al ejemplo de los apóstoles, que unas veces hablaban de la humanidad de Cristo (y reconocían que el Hijo de Dios verdaderamente se había encarnado), otras de su divinidad (pues lo confesaban verdadero Dios), y no por eso se les puede acusar de parcialidad, separando sus expresiones y eligiendo sólo aquellas que convienen a una posición preelegida. ¿Cómo explicar según esto la imagen de que el Padre y el Hijo se distinguen como un agricultor de la vid? Atanasio recurre al evangelio: se debe hacer como lo hace *Jn* 14, 10-11, donde el evangelista está hablando de la humanidad de Jesús y de su relación con nosotros, y por qué nuestra unión con esa humanidad tiene sentido salvífico: por su diferencia/unión con el Padre. En esa imagen que Dionisio toma de Juan, el evangelista habla de aquello por lo cual Cristo es substancialmente distinto del Padre, es decir de su humanidad: en este aspecto nosotros (y no el Padre) somos "de su mismo género" (*Hemeis gâr tou Kyriou katà to sôma suggeneis ésmen*), e incluso, dice adelante, somos sus *homogeneis* cuanto hombres, como los sarmientos son de la misma substancia (*tâ klémata homooúsia*) de la vid. En este sentido (*katá touôto*) el Hijo es distinto de la substancia del Padre (*ésto ho hyiôs allótrios kat'ousían tou Patrós*).<sup>89</sup> En cambio en cuanto a su divinidad, el Hijo no es vid, sino agricultor con el Padre. Por eso los arrianos no pueden justificarse cuando queriéndose apoyar en la autoridad de Dionisio sostienen:

"El Verbo no es un propio (*tò idion*) del Padre, sino algo distinto de Dios (*állo tô Theô*). Es Señor, pero ajeno y del todo distinto de la substancia del Padre. Se le llama Verbo sólo como un título (*kat'*

88. Cf. S. ATANASIO, De Sent. Dion. 6: PG 25, 487.

89. S. ATANASIO, De Sent. Dion. 10: PG 25, 493.496. Más claro queda cuando Atanasio, en n. 12, col. 497, resume con sus propias palabras lo que juzga el pensamiento de su predecesor: escribiendo sobre la verdadera humildad de Jesús, dijo que *mè éinai ton Lògon idion tés tou Patrós ousías*; sino que según este aspecto, *homooúsion hemôn éinai tòn anthrópon*.

*epínoian*) pero no porque sea verdadero Hijo de Dios según su naturaleza; sino siendo criatura, sólo puede ser llamado Hijo por disposición (*katà thésin*)”<sup>90</sup>

30. El Hijo en cuanto Hijo no es criatura, sino sólo en cuanto hombre. Se refiere a que también acuden los arrianos al texto de *Heb 3,2-4*: “Lo hizo mayor que los ángeles”. Atanasio dice que Dionisio, al comentarlo, habla del Hijo en cuanto encarnado, es decir del Hijo en cuanto *vid.*<sup>91</sup> Y en este mismo sentido hablaría Dionisio del Hijo en cuanto *hecho* (nótese que no usa nunca el término técnico para indicar criatura, *ktísma*; sino el más general *poíema*):<sup>92</sup>

“Cuando recibió lo que luego tendría para ofrecernos, es decir, su cuerpo de (*ek*) María virgen, entonces fue cuando, según está escrito, fue creado y hecho, y comenzó a ser. Ya desde antes era superior a los ángeles, pero desde ese momento aun éstos deben adorarlo en su cuerpo”.<sup>93</sup>

De ahí que sea del todo falsa la doctrina que le atribuyen los arrianos, según la cual Dionisio habría afirmado que “Dios no fue siempre Padre, ni el Hijo lo fue siempre; sino hubo un tiempo en que Dios no tuvo Verbo, pues el Hijo no existía antes de ser engendrado (*oúk ên prîn gennethê*)”. Atanasio les pone a la vista la cita textual de una carta de

90. S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 20: PG 24, 513.

91. ¿Se trata sólo de una interpretación forzada de Atanasio para librar a su predecesor de la acusación de pre-arriano? Parece que no. Desde luego no podemos ahora juzgar con justeza la doctrina de Dionisio, porque la mayoría de sus obras nos es desconocida. Pero Atanasio tenía a la mano sus cartas, y de ellas cita a Dionisio: “Si alguno me calumnia porque llamé a Dios Creador y productor de todas las cosas, pensando que también supuse que sería Creador de Cristo, advierta que primero lo llamé Padre, en el cual vocablo está incluido el Hijo. Pues apenas dije que el Padre era Creador, añadí: pero no es Padre de las cosas creadas, si se entiende Padre en sentido propio, es decir aquél que engendra”: S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 20: PG 25, 509; S. DIONISIO DE ALEJANDRIA, *Ep. ad Dion. Rom. Fragm.* 10: PL 5, 124.

92. W. A. BIENERT. *Dionysios von Alexandrien...* 209 dice que Dionisio pudo hablar del Logos como *poíema* en un sentido o espiritual o retórico; aunque no debe uno admirarse que en el calor de la controversia los enemigos hubiesen tomado las palabras en su sentido directo. Cf. en L. ABRAMOWSKI, “Dionys von Rom 268) und Dionys von Alexandrien (+ 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 93 (1982), pp. 241, la discusión sobre el uso del arriano del *Ktizein de Prov 8, 22* aplicado al Logos como Sabiduría, y el uso de *poíema* de Dionisio, sobre el Hijo.

93. S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 11: PG 25, 496.

Dionisio: "No hubo tiempo alguno en el que el Padre no fuese Padre"<sup>94</sup>  
 Y ante la argumentación arriana, de que Dionisio habla del Padre sin hablar del Hijo, Atanasio les responde con una carta de su predecesor, en la cual ya había contestado a esta objeción que se le hacía al acusarlo ante Dionisio de Roma:

"Los nombres que uso separadamente no pueden entenderse en forma separada ni dividida. Porque si dije *Padre*, aun antes de nombrar al Hijo ya lo significué incluido en *Padre*. Así también cuando dije *Hijo*, aun antes de nombrar al Padre ya lo había incluido en el vocablo *Hijo*. Y cuando añadí al Espíritu Santo, inmediatamente indiqué de quién y por quién procede. Pero ellos ignoran por una parte que el Padre en cuanto Padre no puede separarse del Hijo, pues en su mismo nombre está ya incluida la unión; y así tampoco el Hijo puede separarse del Padre, puesto que su nombre indica algo común con el vocablo Padre. Y en sus manos está el Espíritu, que no puede separarse ni de aquél que lo envía, ni de aquél que lo lleva. ¿Cómo pues se atreven a decir que yo separe y divida lo que significan tales nombres?"<sup>95</sup>

Podríamos añadir un argumento extrínseco a los textos: Dionisio es un hijo de la tradición alejandrina-origeniana, discípulo de Orígenes y su sucesor en la escuela catequética. Ciertamente que no tiene toda la profundi-

94. S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 14-15: PG 25, 501. M. SIMONETTI, "Quelques considerations sur l'influence et la destinée de l'alexandrinisme en occident" en AA. VV., *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert S. J.*, París, Cerf, 1987, p. 388, comenta que al principio algunos Padres apologistas pensaron en un Logos eterno de Dios, como la Sabiduría inmanente e impersonal. En un segundo momento, pero antes del tiempo, el Padre lo habría proferido en forma personal: "Orígenes había comprendido la incongruencia de postular un antes y un después en la eternidad divina, y por consiguiente afirmó la eternidad del Hijo ante el Padre, y por tanto su generación eterna. En Dionisio de Alejandría este concepto aparece ya perfectamente asimilado; sin embargo provocó dificultades y divisiones aun en el interior del medio alejandrino: Alejandro hace igualmente suyo este concepto, pero Arrio lo rechaza categóricamente, y un ferviente seguidor de Orígenes como Eusebio, en este punto se puso de la parte de Arrio".

95. S. ATANASIO, *De Sent. Dion.* 17: PG 25, 504s. Es cita de *Elenchos kai Apología*, L. II, también en S. DIONISIO DE ALEJANDRIA, *Ep ad Dion. Rom. Fragn.* 8, y cf. 9: PL 5, 124-125. Atanasio cita igualmente otros párrafos de las cartas de Dionisio, en *Ibid* 15, col. 501 y 504: "Siendo esplendor de la luz eterna, él mismo es eterno. Y puesto que la luz existe siempre, no podía ser que su esplendor no existiese siempre, porque es imposible que la luz no brille... Dios es la luz eterna que nunca comenzó y nunca dejará de ser. Luego su esplendor es eterno, y brilla y coexiste con aquél que es desde siempre, como engendrado y emitido desde siempre". "Siendo eterno el Padre, es eterno el Hijo, luz de luz. Porque si es progenitor, existe también el engendrado (*ontos gar gonéos, éstin kai téknon*): pues si no existiese el Hijo, ¿cómo o de quién podría ser el Padre? Así pues ambos existían y existen desde siempre".

dad de su maestro, ni lo ha asimilado por completo, y sin embargo es un "teólogo origeniano y su heredero espiritual".<sup>96</sup> Y Simonetti reconoce que la respuesta del Alejandrino a su homónimo de Roma está basada en argumentos típicamente origenianos<sup>97</sup>.

4o. La acusación de que Dionisio no usaba el término *homoousios*, sino que usaba ejemplos que negarían la consubstancialidad, como el del agricultor y la vid (acusación de que se valieron posteriormente los arrianos para rechazar también ellos el término consagrado en Nicea), hay una razón obvia: los sabelianos lo malentendían y abusaban de él, para "probar" que la Iglesia reconocía sólo una substancia, es decir un Dios, que se manifestaba como Padre y como Hijo.<sup>98</sup> Sin embargo, dice la carta de Dionisio que Atanasio cita, él ha enseñado la teología que mediante este término se significa, aunque ateniéndose al vocabulario bíblico,<sup>99</sup> dado que trataba de hacer caer en la cuenta a los monarquianos rígidos acerca del recto sentido de la Escritura:

"Decían que no he dicho que Cristo fuese consubstancial al Padre (*hos ou légontos tôn Christón homoousion einai tô Theô*). Pero, aun cuando nunca lo he encontrado o leído en las Santas Escrituras, sin embargo lo que en seguida intento exponerte, y que ellos han callado, no se aparta de ese concepto. Pues también usé el ejemplo de la generación humana, en la cual es claro que hay un mismo género (*homogenê*). Y dije que los padres sólo difieren de sus hijos en el hecho de no ser los hijos mismos; pues de otro modo no existirían

96. W. A. BIENERT, *Dionysius von Alexandrien*, pp. 201s;

97. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Augustinianum, 1975, p. 16. Lo que pasa es que el arrianismo ha exasperado el "moderado subordinacionismo origeniano" que se advierte en Dionisio: *Ibid.*, pp. 17s.

98. Es decir, lo interpretaban *homoousios* ("de la misma substancia") de un modo tan rígido, que en la práctica significaría *monousios* ("de la única substancia") en el sentido de negar distintas personas numéricamente. Teología antiorigeniana que rechaza las tres *trípóstases* en Dios, como si éstas significasen tres dioses.

99. Como veremos en otro artículo, al comentar la cristología de Nicea, los arrianos tomaron de aquí argumento para rechazar el *homoousios* del primer concilio: porque no sería término de la Escritura. Posición radicalmente diversa de la de Dionisio: éste *prefiere* no usarlo, por motivos concretos; pero declara aceptar toda la teología por él significada; los arrianos lo rechazan junto con la verdad revelada que mediante él se expresa. Sobre el *homoousios* en Dionisio de Alejandría, cf. L. ABRAMOWSKI, *Op. Cit.*, pp. 255 ss. E. BOULARD, "Denys d'Alexandrie et Arius", *Bull. de Litt. Eccl.* 67 (1966), pp. 162-169, describe la imprecisión con que se usaba el término en ese momento, de donde no podía imponerse como criterio de ortodoxia, K. MULLER, "Dionys von Alexandrien im Kampf mit den libyschen Sabellianern", *Zeitschrift für Neut. Wissenschaft* 24 (1925) p. 282, se muestra sospechoso de que Atanasio hubiese interpretado la controversia Arianos-Dionisio de modo que sirviese de apoyo a su posición sobre el *homoousios*.

ni padres ni hijos... También dije que la planta es otra cosa que la semilla y la raíz de las que procede, y sin embargo que son de la misma naturaleza (*homophyès*); o que son como el río y la fuente de que fluye, que reciben nombres distintos, ya que ni se llama fuente al río ni río a la fuente, y no obstante ambos existen: así el Padre es como la fuente, mientras el río es el agua que de él mana".<sup>100</sup>

Por otra parte Dionisio de Roma no dio gran importancia a este asunto, por varios motivos: 1o. no parece que fuese un término común usado en toda la Iglesia, y ciertamente no en la romana (por más que la acusación pueda dar la impresión de que ya fuese común en Alejandría);<sup>101</sup> 2o. porque en la amplia carta de Dionisio de Roma a la Iglesia alejandrina, al hacer la confesión trinitaria, no aparece para nada el término, como veremos en seguida.

#### 4.3. La carta de Dionisio de Roma

No se conoce la que escribió privadamente a su homónimo de Alejandría. Por Atanasio nos ha llegado en cambio la que dirigió a la Iglesia alejandrina, que es uno de los documentos trinitarios más notables de la época antenicena. Dada su importancia extractamos varios de sus párrafos, ya que une ambas herejías extremas (los principios del sabe-  
lianismo y del futuro arrianismo) en una sola fuente y en una única condenación:

"Sería justo argüir contra quienes dividen, rasgan y destruyen lo que constituye la predicación venerabilísima de la Iglesia, diciendo que la monarquía consiste en tres potencias o hipóstasis separadas o aun en tres divinidades. Pues he sabido que algunos de quienes en-

100. S. ATANASIO, De Sent. Dion. 18: PG 25, 505.508. Id. S. DIONISIO DE ALEJANDRIA, Ep. ad Dion. Rom. Fragm. 6: PL 5, 122. Y poco adelante, en el n. 7, compara al Padre y al Hijo con la mente y la idea que se expresa por la palabra: ésta procede de aquélla. Puede acusarse de que su metáfora es incompleta, pues sólo trata de explicar un punto antisabeliano: la mente y la palabra son diversas, aunque ésta procede de aquélla. Pero esto no excusa a los arrianos de interpretarlos a su manera, pues Dionisio añade: "La mente es como el Padre de la Palabra que en ella existe y la Palabra es como el Hijo de ella, de la cual ha germinado. De manera semejante el Padre altísimo, mente universal, tiene al principio (próton) a su Hijo-Verbo, su intérprete y mensajero". En otra parte de su carta, Dionisio reconoce: "Aunque no encontré este vocablo en las Escrituras, sin embargo, recogiendo la mente de las mismas Escrituras, reconocí que, siendo Hijo y Verbo, no podría ser ajeno a la substancia del Padre (ou xénos án eíe tés ousías toú Patròs)": De Sent. Dion. 20: PG 25, 509.

101. Muchos estudiosos opinan que el uso del *homooúsios* tuvo lugar entre los monarquianos (muchos de ellos ortodoxos), que se oponían a la teología de Orígenes (de la Trinidad considerada como *treís hypóstases*): cf. M. SIMONETTI, "Ancora su *homooúsios*", *Vetera Christianorum* 17 (1980), p. 86 y n. 5. Ahí mismo, pp. 90ss, sobre si Orígenes en una ocasión usó esta palabra, o si se trata de una interpolación posterior.

tre vosotros predicán y enseñan la Palabra divina son partidarios de esta opinión, que es, por así decir, el extremo opuesto de la de Sabelio. Pues este blasfema al decir que el Hijo es el Padre y viceversa. En cambio aquellos dicen que hay tres dioses, pues dividen la santa unidad en tres diversas hipóstasis del todo separadas... No menos hemos de condenar a quienes piensan que el Hijo es una hechura, y juzgan que el Señor fue hecho, como si fuese una de las criaturas; pues la divina Escritura dice que fue engendrado, según es conveniente y en armonía con su ser, y en ningún lugar da testimonio de que sea algo hecho o creado. Y no es blasfemia de poca monta, sino muy grande, afirmar que el Señor existe como producido. Porque si el Hijo fue hecho, entonces hubo un tiempo en que no existió; en cambio él siempre existió, si es verdad que está en el Padre, como él mismo dijo, que Cristo es el Verbo, la Sabiduría y el Poder. Y vosotros sabéis bien que esto afirman las divinas Escrituras que es el Cristo; y éstas son las virtudes de Dios. Por tanto, si el Hijo hubiese sido creado, habría habido un tiempo en que tales virtudes no existían. Y por consiguiente habría habido también un tiempo en que Dios no las habría tenido, lo cual es el máximo de los absurdos".<sup>102</sup>

La carta de Dionisio de Roma puntualiza luego los pilotes firmes de la fe trinitaria de la Iglesia, según la cual enseña cómo se ha de confesar la "monarquía" de manera fiel a la Escritura: como una *theía Triās*, que no separa la divina unidad (*theían monáda*) en tres divinidades, ni disminuye la suma dignidad del Señor usando acerca de él la palabra *ser hecho (poiéseí)*; "sino confesamos un solo Padre *pantokrátor*, y un solo Hijo suyo Jesucristo, y un sólo Espíritu Santo".

##### 5. Pablo de Samosata<sup>103</sup>

Nació en Samosata. Nombrado obispo de Antioquía en 260, desde antes de ser elegido ejercitaba funciones políticas al servicio de Zenobia, reina de Palmira. Continuó ejercitándolas aun después de ordenado, y daba a aquéllas prioridad sobre el episcopado. Eusebio nos presenta el

102. S. ATANASIO, *De Decretis Nicaenae Synodi* 26: PG 25, 461.464.

103. Cf. MALQUION, *Ep. Contra Paulum Samosatensem*: PG 10, 249-260; EUSEBIO, *Hist. Eccl.* VII, 27-30: PG 20, 705-720; EPIFANIO, *Adv. Haer.* (Panarion) LXV: PG 42, 12-29; PEDRO DIACONO, *De Inc. et Gratia* 3: PL 62, 85; TEODORETO, *Haer. Fab. Comp.* II, 8: PG 83, 393-396; LEONCIO DE BIZANCIO, *Adv. Nest. et Eutyech.* III: PG 86, 1389-1393; JUSTINIANO, *Tract. contra Monoph.*: PG 86, 1117-1120; PS. LEONCIO, *De Sectis* III, 3: PG 86, 1213-1216.

retrato de un hombre ambicioso de poder y de dinero, orgulloso, engreído, demasiado interesado en negocios seculares y charlatán.

Habiendo escandalizado por su conducta y por su doctrina cristológica, se reunió en Antioquía un sínodo de obispos (264) al que fue invitado Dionisio de Alejandría (que no pudiendo asistir por enfermedad, envió una carta donde exponía su parecer).<sup>104</sup> Tras múltiples discusiones, <sup>105</sup> Pablo prometió corregir su doctrina.<sup>106</sup> Con ese motivo seis obispos, para tratar de reconducirlo a la unidad, le enviaron una carta con la profesión de fe de la Iglesia.

Como Pablo, además de continuar su vida poco propia de un obispo, prohibió que en la liturgia se cantasen himnos a Jesucristo,<sup>107</sup> y continuó enseñando su doctrina, alrededor de 80 obispos de la región celebraron un segundo sínodo en Antioquía (268). En él se propició una disputa entre Pablo y el presbítero Malquión, que representaba la doctrina ortodoxa, de la cual discusión varios taquígrafos tomaron actas. Al final Pablo, no queriendo cambiar su doctrina, fue excomulgado y depuesto de su sede. El sínodo envió una carta para comunicar su de-

104. Según dice EUSEBIO, Hist. Eccl. praef: PG 20, 637, él tenía a la mano las cartas de Dionisio, de las que parte para narrar la historia de aquel período: ¿se refiere también a la escrita con ocasión del primer sínodo de Antioquía contra Pablo? nos dice el mismo historiador en *ibid*, 30, 3: PG 20, 709 que Dionisio envió la carta no directamente a Pablo, sino a toda la cristiandad de Antioquía, acerca de los errores de su obispo. No se conoce esta carta, que por ahora está perdida; la que corre por tal es apócrifa.

105. EUSEBIO, Hist. Eccl. 30: PG 20, 713, indica cómo Pablo había atraído en torno a sí a una serie de obispos de ciudades pequeñas, de mujeres pías, etc. De modo que tuvo muchos defensores en el sínodo. F. LOOFS, Paulus von Samosata (TU 44), Leipzig, Hinrichs, 1924, pp. 35ss, piensa que a este primer sínodo le fue difícil llegar a otra conclusión, pues el obispo de Antioquía tenía muchos partidarios entre los participantes. De éstos habla EUSEBIO, *Ibid*, 28, col. 708: "En cada asamblea se agitaban diversos argumentos y cuestiones. Y mientras los partidarios del samosatense se esforzaban por esconder y simular lo heterodoxo, los otros por el contrario ponían todo su celo en desvelar y en evidenciar su herejía y blasfemias contra Cristo".

106. "Firmiliano, ob. de Capadocia, habiendo venido a Antioquía dos veces, condenó los nuevos dogmas que Pablo enseñaba, según podemos testimoniarlo quienes estuvimos presentes, y como lo saben muchos otros además de nosotros. Pero habiendo Pablo prometido que cambiaría su enseñanza, Firmiliano le creyó, con la esperanza de que el asunto pudiese repararse de la mejor manera, sin mayor mancha y pérdida para nuestra religión. Y así levantó la condenación, engañado por aquel hombre que negaba a su Dios y Señor, y que había violado la fe que antaño confesaba": MALQUIÓN, *Ep. contra Paulum Samos*: 1: PG 10, 252. Por la narración de EUSEBIO, Hist. Eccl. 30: PG 20, 712, parece que Firmiliano de Capadocia hubiese presidido el sínodo. Por desgracia no pudo asistir al segundo, porque murió al pasar por Tarso, de camino a Antioquía.

107. Aunque no necesariamente por razones heterodoxas; sencillamente podría haberlo considerado impropio de la liturgia. Aunque Eusebio nos reporta con cuánta vanidad sí permitiría que se cantase en su honor en la iglesia.

cisión a los obispos de Roma, de Alejandría y de otras sedes provinciales.<sup>108</sup> Pero acerca de la cristología de Pablo, Eusebio mismo no es tan explícito en sus propias palabras. Dice simplemente: "Este pensaba sobre Cristo cosas bajas y terrestres, contrarias a la enseñanza de la Iglesia, como si no hubiese tenido una naturaleza superior a la de un hombre ordinario".<sup>109</sup>

### 5.1. Un motivo colateral de la condena: el oficio público

El sínodo de Antioquía de 268 privó a Pablo de la comunión con la Iglesia y del obispado. El motivo explícitamente alegado fue su doctrina cristológica. Pero en la narración de Eusebio se incluye otro problema, que F. W. Norris llama el "aspecto ético" al que hasta ahora poco habríamos atendido, y que dado el fin de nuestro artículo sólo tocamos de paso. Los obispos habrían estado no menos preocupados por el mal ejemplo que daba este obispo, sobre todo en una sede tan importante por considerarse apostólica. La reina Zenobia lo había colocado ahí como "Procurator Ducenarius" de Siria, en una posición política oficial. No se trata (como algunos han hipotizado) de un conflicto de posiciones políticas entre la cultura semítica y el imperio greco-romano. El problema es que proveniente de familia modesta se enriqueció mediante el dinero que recibía como soborno, siendo "procurador de justicia", tanto de cristianos como de no creyentes. En otras palabras, se trataba de un hombre corrupto que había logrado obtener el cargo episcopal. Más aún, que prefería (por redivitio y porque le daba más autoridad que el oficio apostólico en una población no toda cristiana) ejercer el oficio de *epístropos* (procurador) más que la misión de *epískopos*.<sup>110</sup> Por eso piensa este autor:

"El sínodo se vería obligado a juzgar estas acciones como ejecutadas por quien profesa la fe católica. Un cristiano no puede imitar a los gobernantes de este mundo al punto de descuidar el discipulado de

---

108. Eusebio añade que, como Pablo se negó a salir de la casa episcopal, el sínodo tuvo que acudir a la autoridad civil para que lo echase.

109. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* VII, 27: PG 20, 705.

110. G. BARDY, *La théologie de l'Eglise de saint Irénée au concile de Nicée*, París, Cerf. 1947. p. 137 y n. 1, compara a Pablo con un cierto número de obispos que en el norte de África se condujeron más bien como "grandes señores de este mundo". Y el mismo G. BARDY, *Paul de Samosate. Etude Historique*, Lovaina, "Specilegium Sacrum Lovaniense", 19292, cap. II, pp. 239ss, estudia este aspecto desde el punto de vista histórico.

Cristo. Pablo habría abusado de su poder y de su posición, al mismo tiempo que acumulaba abundantes riquezas'.<sup>111</sup>

## 5.2. La herejía condenada por el segundo sínodo de Antioquía (268)

Sin embargo no hemos de confundir los aspectos político y doctrinal del evento, por más que el primero hubiese también tenido una buena parte en motivar (o al menos impulsar) la condena de la herejía.<sup>112</sup>

5.2.1. *La carta a Pablo de los obispos sinodales.*<sup>113</sup> Partimos de la carta de los seis obispos a Pablo, en la que exponen la fe de la Iglesia. No hacen en ella una alusión directa a la herejía; pero difícilmente habrían tocado los asuntos sobre los que escriben a Pablo, si éstos nada tuviesen que ver con la controversia. Sirven como de claro-oscuro, al compararlos con los otros datos. Resumo los puntos sobresalientes de toda la carta, pues me parece que vale la pena tratar sin prisa un documento tan importante para la historia de la cristología, y de ordinario muy poco conocido:

Advirtamos de antemano que la carta da casi la impresión de un ultimatum, pues afirma que los obispos han declarado ya a Pablo la doctrina, y que una vez más se la expresan, ahora por escrito. Se trata, di-

111. Cf. F.W. NORRIS, "Paul of Samosata: *Procurator Ducenarius*", *Journal of Theological Studies* 35 (1984) p. 69. En el mismo artículo reconoce con F. LOOFS, *Op. cit.*, pp. 53-55, cuán arduo es ser objetivos en el juicio sobre Pablo, dado que todos los datos sobre él nos han llegado por sus oponentes: ¿qué habría sucedido si tuviésemos también escritos de sus partidarios? Pero de hecho no los tenemos, y cualquier otra conclusión se basaría en conjeturas. También afirma que "sin embargo más que la evidencia de parte de sus amigos, lo que nos hace difícil entender es la manera como investigadores modernos han manejado los contextos polémicos que sí nos ofrecen datos sobre él": p. 50.

112. Un problema práctico para estudiar esta herejía es que muchos autores niegan la confiabilidad de las fuentes, pues nos han llegado los reportajes sólo en obras del s. V (sobre todo en torno a Efeso, como veremos) y en un contexto polémico. Sin embargo un grande especialista y equilibrado en su juicio, como M. SIMONETTI, "Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 24 (1988) 177-210, ha examinado dos de los artículos pesimistas en este sentido que han aparecido en los últimos años, y tras concienzudo examen llega a la conclusión de que, a pesar de eventuales cambios de algún término o incluso de alguna inserción posterior, las fuentes son básicamente confiables. Igualmente otro especialista en la materia, G. BARDY, *Paul de Samosate*, pp. 9ss (con muchos otros estudiosos), considera digna de crédito la carta dirigida a Pablo por seis de los obispos sinodales. Por mi parte, no siendo Pablo el tema central de este artículo, sino el progreso de la cristología en la Iglesia, lo que me importa es, a partir de los datos que los Padres han recogido, estudiar lo que se ha conocido y tenido por cristología adopcionista del samosatense.

113. Tengo ante la vista la edición del texto por G. BARDY, *Paul de Samosate*, pp. 13-19. A ella se refieren los números entre paréntesis.

cen, “de la fe que mantenemos como transmitida y custodiada en la santa Iglesia católica hasta el día de hoy, y a partir de la sucesión de los beatos Apóstoles” (n. 1). Confiesan que hay un solo Dios no engendrado (por el contexto tal vez mejor sería traducir “no-hecho”, *agénnetos*), sin principio, invisible, inmutable. Reconocen en Dios al Padre y a su amado Hijo por naturaleza (*toû Hyioû autoû katá physin*), y “ninguno conoce al Padre sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo se lo revele”. Se trata de “su Hijo engendrado, unigénito”, “Sabiduría, Logos y Poder de Dios, que es antes de todos los siglos, pero no por preconocimiento (*où prognósei*) sino Dios según la *ousía* e *hypóstasis*” n. 2).

Apunta luego al motivo salvífico de la encarnación: “Este ha venido a nosotros para salvarnos, cuando abrió los ojos de los ciegos y dio el oído a los sordos...” El mismo era el Dios Salvador de Israel (n. 3) “A éste confesamos como existente con el Padre desde siempre, cumpliendo la voluntad paterna respecto a la creación de todas las cosas”; “no era a otro sino al Dios Hijo de Dios aquél a quien dijo: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”, y por él hizo Dios todas las cosas (n. 4). Desarrolla en seguida un tema muy querido en su tiempo (recuérdese el “segundo estadio del Logos” en Dionisio): él fue quien se reveló (aún no como hombre) por las obras de los mediadores y por las profetas del Antiguo Testamento (nn. 5-6). Y es el mismo que reveló al Padre en el Nuevo, porque lo conocía desde siempre (n. 7).

“A este Hijo que era Dios junto al Padre, y Señor de todas las cosas hechas, el Padre envió desde los cielos, y encarnándose se hizo hombre. Por ello toda la plenitud de Dios habitaba corporalmente en aquel cuerpo (tomado) de (*ek*) la virgen, unido a la divinidad y divinizado de modo permanente (*átreptos*)... Siendo Dios e igual a Dios se vació a sí mismo, como un hombre del (*ek*) semen de David según la carne. Era Dios aquél que cumplió las señales y prodigios que describen los evangelios. Y él mismo fue tentado, según el modo de la carne y de la sangre, en torno a (nuestra) semejanza, menos en el pecado” (n. 8).

Luego los obispos sinodales confiesan que es a éste mismo a quien las Sagradas Escrituras proclaman “Señor”, “Piedra” y “Cristo” (n. 9).

Que esta doctrina expresada de modo positivo, indirectamente apunte por contraste la que predicaba Pablo, nos lo insinúa el n. 10; pues ahí los firmatarios indican al obispo de Antioquía que le han querido poner por escrito estas cosas, para ver si él está en comunión de fe con ellos, tanto en su modo de pensar como en su enseñanza.

Simonetti resume los puntos doctrinales sobresalientes de esta carta:

“(Repite) la afirmación del Hijo de Dios personalmente preexistente como Logos y Sabiduría; sobre todo la expresión con la que se afirma que tal Hijo, imagen de Dios, primogénito de toda la creación, Sabiduría, Logos y Potencia de Dios, existía antes de todos los tiempos no por precognición (*prognósei*) sino en *ousía e hypóstasis*. Al terminar la carta se vuelve a subrayar que Cristo es una misma cosa (*hén gâr kai tò autó*) en cuanto a la *ousía*, no obstante se dé a conocer mediante muchas *epinoíai*”.<sup>114</sup>

5.2.2. *Los errores de Pablo según su disputa con Malquión en el sínodo.* Tras un capítulo dedicado a examinar comparativamente los fragmentos de esta disputa que nos quedan, H. de Riedmatten concluye:

“Los pocos fragmentos del Diálogo no presentan pues nada que se oponga a su autenticidad. Por el contrario, todos están exactamente en el tono que se podría esperar. Pablo se muestra un hombre lleno de ánimo y seguro, hábil para no descubrirse imprudentemente”.<sup>115</sup>

En efecto, no están tomados de la relación de Eusebio, y sin embargo en todo concuerdan con la imagen que éste nos presenta de aquella disputa, cuyas actas tuvo delante al escribir su *Historia Eclesiástica*. De estos fragmentos que G. Bardy ha editado,<sup>116</sup> y citándolos por la numeración que el mismo autor les ha dado, presento los errores de que Pablo fue acusado, agrupándolos sistemáticamente en tres capítulos:

1o. *Distinción radical entre el Logos y Cristo*, hecha en una forma tal que imposibilita una unión verdadera. El primero es considerado como “de arriba”, el segundo “de abajo”. El concebir la distancia de manera extrema hace luego impensable una unión personal entre ambos:

“El hombre (Jesús) es ungido, el Logos no es ungido. Es ungido el Nazareno nuestro Señor. Pero el Logos es superior al ungido pues Cristo llegó a ser grande por la Sabiduría. Porque el Logos es de

114. M. SIMONETTI, “Per la rivalutazione...”, p. 187.

115. H. de RIEDMATTEN, *Les actes au procès de Paul de Samosate*, Friburgo St. Paul, 1952, p. 48.

116. Cf. G. BARDY, *Paul de Samosate*, pp. 34-65.

arriba, Jesucristo es un hombre de abajo. María no engendró al Logos, porque María no existe antes de los siglos. María recibió (*hypedéxato*) al Logos, pero no es más antigua que él; sino engendró a un hombre igual a nosotros, aunque superior en todo porque la gracia que había en él procedía del Espíritu Santo y de los Evangelios y de las Escrituras" (*Frag. 26*)<sup>117</sup>

Sin embargo el hombre Jesús llamado Cristo no es exactamente igual a los demás hombres, sino superior "según la cantidad y plenitud" *méτρο δὲ καὶ pléthei*: *Frag. 31*)<sup>118</sup> La virginidad de María por una parte probaría esta preeminencia y por otra confirmaría la doctrina de Pablo. Este se basa en la unánime tradición de la concepción virginal de Jesús por obra del Espíritu Santo, para decir que su enseñanza está contenida en la tradición apostólica. Pues tal concepción indicaría que el Logos ha sido engendrado por el Padre antes de todos los tiempos, y por otra el Cristo lo habría sido en el seno de María.<sup>119</sup> Pablo distingue entre el Logos de Dios y *la persona humana* de Cristo, éste último concebido por una madre, y al cual la Escritura (no al Logos) llamaría Hijo de Dios.<sup>120</sup>

20. *Sobre la inhabitación.* Negada prácticamente la unidad de sujeto, se puede justamente preguntar a Pablo cómo se encuentra el Logos

117. Idem en LEONCIO DE BIZANCIO, *Contra Nest. et Eutych.* III PG 86, 1389. Y es prácticamente una cita de la doctrina que le condena JUSTINIANO, *Tract. contra Monoph.* 1: PG 86, 1117. Coincide con la doctrina de *Frag. 37-39*. Es afirmación unánime de los Padres a partir del s. IV: la herejía de Pablo que condenó el Sínodo de 268 es afirmar que aquél que nació de María es sólo el hombre Jesús llamado Cristo, no unido al Verbo divino en forma substancial: cf. S. ATANASIO, *De Synodis* 45: PG 26, 772; *Ep ad Epict.* 2: PG 26, 1053; PS. ATANASIO, *Contra Ar.* IV, 32: PG 26, 517; TIMOTEO DE CONSTANTINOPLA, *De Recept. Haer.* PG 86, 24; S. ÍSIDORO DE SEVILLA, *Orig.* VIII, 6.29: PL 82, 300. Cf. el anatema contra él del sínodo de Sirmio en SOCRATES, *Hist. Eccl.* II, 30: PG 67, 285.

118. Cf. MALQUION, *Ep. contra Paulum Samost.* (*Frag. Synodi Antiochenae*): PG 10, 259-260.

119. "El Logos ha venido al Hijo de David, que es Jesucristo, nacido por obra del Espíritu Santo, a éste ha llevado la virgen por el Espíritu Santo, mientras que el Logos ha sido engendrado de Dios" (*Frag. 37*).

120. Cf. PS. ATANASIO, *Sermo contra Omnes Haer.* 6: PG 28, 512. Muy posteriormente pensaba MARIO MERCATOR, *Ep de Discr. inter Haer. Nest. et Dogm. Pauli.* 1: PL 48, 773: "Con agudez evita decir que el Hijo no existe eternamente; sino que sólo el Verbo que permanece en la substancia del Padre es a él substancial, o como lo llaman los griegos, *homooúsios*; pero que propiamente debe llamarse el Hijo a aquél que nació de María". M. SIMONETTI, "Per la rivalutazione...", pp. 207s, piensa que Pablo conocía la doctrina de los "tres estadios del Logos", y que por eso llama Hijo sólo a Jesucristo, no al Logos (al que no reconocería como entidad substancial o *ousía* junto con el Padre) para evitar la "doctrina de los dos Hijos", que según los monarquianos (con los que Pablo por lo menos simpatizaba) equivaldría a un dieteísmo.

de Dios en el hombre Jesús. Su respuesta a esta cuestión es del todo insuficiente: no habla de verdadera unión personal, sino sólo de inhabitación del Logos. Algunos autores han encontrado aquí la semilla del posterior nestorianismo. Por otra parte no podía ser de modo diverso, dada su deficiente concepción de la divinidad del Logos al interno de la *ousía* trinitaria: no tendría éste una propia individualidad; sino lo concibe a la manera de una *expresión o actividad o cualidad* del Padre,<sup>121</sup> del cual sería Palabra (no substancial), Sabiduría o Poder, que se ha *manifestado* a través del hombre Jesucristo, en el cual habitaba “como en su Templo”; pero sin estar con él unido, pues de ese modo Dios se rebajaría en su dignidad, y dejaría de ser inmutable.<sup>122</sup> He aquí un texto muy ilustrativo, tomado de la disputa en el sínodo:

“Pablo: El Logos no puede entrar en comunión, para no perder su dignidad (axioma). *Malquión*: No es así; sino que hubo composición entre el Logos y su cuerpo. *Pablo*: Dios nos libre de que hubiese sido composición o mezcla. *Malquión*: No quieres confesar la composición, para evitar decir que el Hijo de Dios estuvo unido substancialmente (*ousiodôs*) con su cuerpo”. “...*Malquión*...” por eso dices que la Sabiduría habitó en él como habitamos nosotros en una casa, como en un ser diverso, pues ni nosotros somos parte de la casa ni la casa es parte de nosotros” (*Frag. 23 y 25*).

Habría que preguntarse entonces si hay entre el Logos y el hombre Jesús una verdadera unión, o más bien una comunión. En la disputa, Malquión justamente preguntó a Pablo si aceptaba en Cristo una “unión substancial” (*hénosis ousiôdes*): pero desafortunadamente cometió la inexactitud de comparar esta unión con la que existe entre alma y cuerpo en el hombre. Pablo tomó la ocasión para saltar contra una tal doctrina, que parecía poner una unión física entre la Sabiduría eterna y el

121. “Los Padres condenaron a Pablo de Samosata y demostraron que el Hijo existe como subsistente y como aquél que es, y que no se trata de sólo un vocablo, y así llegaron a aplicar al Hijo el nombre de substancia (*tô tês ousías onómati*), y por tal nombre de substancia quisieron indicar lo que existe por sí mismo, para distinguirlo de aquello que no existe por sí mismo. En efecto, un vocablo no existe por sí mismo, ni puede ser llamado hijo de Dios. De otro modo Dios tendría muchos hijos. Por eso, para que los herejes no enseñaran que el Hijo no es más de lo que son esas palabras con que el Padre ha hablado, y para distinguirlo al Hijo de Dios, de las palabras que el Padre ha pronunciado, decretaron que conviene aplicar al Hijo el nombre de *ousía*”: S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion) LXXIII, 12*: PG 42, 428.

122. En el fondo no supera la idea que de Dios tienen los monarquianos, ya condenada. Pero mientras Sabelio hablaba de un único Dios con tres modos de manifestarse, Pablo afirmaba como Dios sólo al Padre, como Hijo al hombre Jesús, como Espíritu Santo a la gracia de Dios: es la opinión de PS. LEONCIO, *De Sectis III*, PG 86, 1213.

hombre Jesús, lo que ciertamente desvirtuaría el carácter de la primera. Así corroboraba su principio: "La Sabiduría no puede entrar en composición, de otro modo sufriría su dignidad". Sin embargo sería inexacto afirmar que según Pablo se trataría de una simple "convivencia"; sino que "el Logos, viviendo, actuó él solo": actuaba en y por el hombre Jesús. Habitaba el Logos según la participación (*katà metousian*), no con una unión en el ser (*kat'ousian*). Así pues, para Pablo la unión sería "no según la substancia, sino según la acción" (*ouk ousiodôs, allà katà poióte-ta*), es decir "según la energía" (*kat'energian*): el Logos y el hombre Jesús habrían estado unidos funcionalmente, por la gracia, en cuanto a la actividad salvífica, pero no en el ser. Por eso "María concibió a un hombre como nosotros" (*Frag. 3*)<sup>123</sup>

30. *La superioridad de Jesucristo.* Por todo lo anterior parecería que nada hay que haga a Jesucristo superior respecto a los demás elegidos. El problema es que entonces no puede verse cómo sea nuestro Salvador. Una igualdad tan completa con nosotros parece destruiría la segunda economía salvífica. Y en efecto, Pablo parece querer someter el Nuevo Testamento a la interpretación del Antiguo.<sup>124</sup> El Dios que concibe tiene todos los rasgos del estrictamente monárquico de la fe hebrea. El samosatense podría haber sido un magnífico escriba, pero de hecho era un mal maestro de la fe cristiana. Concibe, en efecto, la relación de Dios con Cristo, a la manera como la tuvo con los justos y profetas del Antiguo Testamento:

"Ni el Cristo de David era extraño a la Sabiduría, ni la Sabiduría habitó en él como en 'otro'; puesto que se encontraba ya en los profetas, aún más en Moisés y en muchos otros señores, y aún más en Cristo como en el templo de Dios. Pues de varios modos se afirma que son diversos Jesucristo y el Logos". "El que se manifestó no fue la Sabiduría, porque ésta no puede encontrarse en figura exterior, ni en la apariencia de un hombre; puesto que es superior a todas las cosas visibles" (*Frag. 27 y 28*).

123. Cf. F. LOOFS, *Paulus von Samosata*, pp. 250-252.

124. Su Jesucristo da toda la impresión del que confesaba la secta ebionita, de origen hebreo, y del que hemos hablado en otro artículo. Pero la tradición apostólica era ya muy clara en esto, y Orígenes había contribuido notablemente a aclarar puntos, que eran patrimonio bastante común en la Iglesia del año 268: "En cristología Orígenes había sido un campeón de la unidad de Cristo. Combate las tesis del tipo ebionita: el Cristo es más que un hombre muy perfecto, no es 'otro' respecto al Verbo. Orígenes no confunde ambos constitutivos, pero repite que ambos no forman sino uno solo, que no es posible separar": H. de RIED-MATTEN, *Op. Cit.*, p. 59.

Al deber afrontar el problema de la oposición entre la tan estricta monarquía divina y la economía del Nuevo Testamento, precisamente trataban de salvar ambas, y por ello propondría su doctrina; pues en su concepción, por una parte Dios es absolutamente único e inmutable, y por otra "se afirma que la virgen dio a luz. La prole de la virgen es Jesucristo. Y Jesucristo padeció, y con su sufrimiento nos dio la vida... No nos es lícito sustraer esto de nuestra fe" (*Frag.* 11). El que padeció, pues (y esta afirmación sería irrenunciable para la fe), no puede ser Dios sino un hombre. ¿Cómo salvar entonces la economía? Por la unión especialísima de ese hombre con la Sabiduría de Dios. Y así "el sujeto de la vida histórica de Jesús no es, según Pablo de Samosata, ni el Logos (o sea la Sabiduría), ni el hombre como tal nacido de María; sino el hombre nacido de María que está en comunión (*synaptheis*) con la Sabiduría".<sup>125</sup>

En conclusión, ¿por qué Pablo fue finalmente excomulgado y depuesto por el sínodo? He aquí una síntesis de la doctrina condenada:

"Por qué añade que 'la Sabiduría inhabitó en Cristo como en su templo, sino porque la Sabiduría sería su propietaria, no porque estuviese unida a él substancialmente (*ousiodós*), según aquello que está escrito: 'ellos serán mi templo y yo seré su Dios' (*Jr* 32, 38)? De modo que estaría en él casi como un ser en otro (*ut quasi alius in alio*), como un vestido envuelve a un hombre que es un ser diverso y no ciertamente el mismo hombre ni parte suya: de manera semejante Jesucristo habría envuelto al Logos, como alguien distinto del Logos mismo, no como estando substancialmente unidos Dios y el cuerpo" (*Frag.* 14).<sup>126</sup>

### 5.3. El problema del término *homooúsios*

Casi un siglo después, en el sínodo de Ancira que condenó la doctrina anomea (358) y en el sínodo de Sirmio (358), los obispos homeousia-

125. F. LOOFS, Paulus von Samosata, p. 243.

126. He aquí cómo el Concilio de Nicea entendió la doctrina de quienes seguían a Pablo de Samosata a principios del s. IV, contra la cual, según la colección de documentos siríacos publicada por Pitra, lanzó el siguiente anatema: "Anathematizamus illos qui, ut Paulus Samosatenus aiebat, dicunt ante Mariam non exstitisse Filium Dei et hunc incepisse natiuitate sua in carne; alium esse illum qui ex Maria est et alium esse qui est Verbum Dei; qui denegant Filium esse Verbum Dei quod est ab aeterno cum Patre, per quod omnia facta sunt et sine quo Factum est nihil, quod propter nos incarnatum est et homo factum est ex Maria Virgine. Anathematizamus et eos qui Verbum Dei Filium, Deum esse negant": J. B. PITRA, *Analecra Sacra. IV Patres Antenicani*, París 1883, p. 453.

nos rechazaron también el término *homooúsios*, porque lo habría condenado al sínodo de Antioquía al excomulgar a Pablo. De por sí este problema (la confrontación de los obispos homeousianos con los que permanecían fieles al homooúsios de Nicea) corresponde a un artículo sobre otra época. Aquí nos interesa sólo su referencia a la doctrina de Pablo de Samosata. Puede tratarse el asunto en varios pasos progresivos:

5.3.1. *¿Es verdad que el sínodo de Antioquía (268) condenó el término homooúsios que Pablo usaba?* Los datos son los siguientes: 1o. No se sabe por la documentación que nos queda, sobre Pablo de Samosata o sobre el sínodo de Antioquía, que tal vocablo hubiese sido puesto en discusión. 2o. Las noticias que tenemos nos llegan por Atanasio, Basilio e Hilario.<sup>127</sup> Los dos primeros no han verificado la objetividad histórica del argumento homeousiano. Atanasio dice expresamente: “yo no tengo esa epístola”<sup>128</sup> que ellos alegan; pero inmediatamente defiende a los Padres del sínodo de Antioquía, porque todos ellos murieron en comunión con la Iglesia, y confesaban la misma fe consagrada por Nicea.<sup>129</sup> ¿Hilario conoció esas actas? Comienza poniendo en duda la precisión de la carta de Valente, Ursacio y Germinio; pero ¿se refiere a la objetividad de que el sínodo de Antioquía hubiese o no rechazado el término, o a que esos obispos entendieron mal las causas que motivaron el rechazo?<sup>130</sup> De todos modos, los estudiosos no suelen poner en duda que sea cierto el rechazo del término por parte del sínodo de Antioquía; pues aun careciendo de los documentos de primera mano, los Padres mencionados dan el hecho por válido. De todos modos, hemos de distinguir con Bardy entre una *condenación* del término (lo que habría supuesto que los Padres del sínodo de Antioquia lo tenían por herético), y un rechazo (el *respuerunt* de Hilario y el *exébalon* de Basilio), que indicarían más bien una no aceptación por el uso equivocado

127. S. ATANASIO, *De Synodis* 43-45: PG 26, 768-772; S. BASILIO, Ep. 52: PG 32, 392-393; S. HILARIO, *De Synodis* 81-86 PL 10, 534-539.

128. S. ATANASIO, *De Synodis* 43: PG 26, 768.

129. Añade que muchos aceptan la fe de Nicea, aunque no necesariamente el término mismo: éstos en realidad no pueden ser considerados enemigos de la fe, porque confiesan todo cuanto Nicea quiso expresar mediante este vocablo: *Ibid.*, 41, col. 764s.

130. He aquí el texto: “Epistolam, quam a vobis de homoussi et de homoeusii expositione apud Sirmium Valens et Ursacius et Germinius poposcerunt legi, intelligo in quibusdam non minus circumspectam esse, quam liberam”: *De Synodis* 81: PL 10, 534. No consta que Hilario hubiese tenido el documento original, sino que argumenta a partir de la carta de los obispos homeousianos.

que de él haría Pablo de Samosata. El análisis de los Padres va por esta última ruta.

5.3.2. *¿En qué sentido habría sido rechazado este vocablo?* Sería necesario hacer notar que esta palabra habría sido usada por los gnósticos<sup>131</sup> -Hemos visto arriba (n. 4.2.4o) cómo Dionisio de Alejandría había sido acusado ante el obispo de Roma por no usar el término, y cómo Dionisio de Roma no respondió directamente a esta acusación.<sup>132</sup> Y el alejandrino se defendió diciendo que enseñaba la doctrina equivalente. Sospechamos que prefería evitar el término por la tonalidad que le daría el *monarquianismo* rígido, que en cuanto al tiempo coincide con el de Pablo de Samosata. En efecto, el uso que le daba al vocablo esta herejía, comprometía la distinción de personas en la Trinidad.

Y sin embargo por todos lados en los documentos sobre el asunto de Pablo y sobre el sínodo de Antioquía que nos quedan, se ve que la preocupación de los Padres sinodales es salvar, contra Pablo, el hecho de que el Hijo tiene una *ousía* (*ousían eipeîn kai tòn Hyiòn*) y una *hypóstasis* (*hína deixosin hóti ho Hyiòs hypóstasin échei*) como el Padre; y que no existe sólo como una palabra pronunciada (*rhéma*) o como una "actividad de la Palabra de Dios" (*ouchi énergeta lekti-ké esti tou Theou*)<sup>133</sup> pues esto no lo distinguiría de los profetas. Según los Padres sinodales, el Hijo es pues una *ousía* como el Padre. Y si luego evitan (no condenan) la palabra *homoousios*, es por las connotaciones propias del *monarquianismo* intransigente de la época. Por eso Hilario dice implícitamente que se deben considerar las circunstancias del tiempo, ya que por una parte los 80 Padres de Antioquía rechazaron el término en el sentido en que Pablo lo entendía incorrectamente; en cambio lo aprobaron los 318 Padres del Concilio de Nicea contra la herejía de Arrio.<sup>134</sup>

131. Cf. G. BARDY, *Paul de Samosate*, pp. 326s.

132. "Un tal silencio es significativo: muestra, si lo comprendemos bien, que, si la doctrina de la consubstancialidad había sido acogida en Roma, no era aún oficial el término *homoousios*": G. BARDY, *Paul de Samosate*, p. 331. Ahí mismo indica cómo en la filosofía del tiempo el sentido del término era muy ambiguo, y que Orígenes no lo había acogido muy bien, aun cuando tampoco lo hubiese rechazado; y si acaso lo usó, sería sólo en *In Ep. ad Heb.*, fragm.: PG 17, 561, si es correcta la versión de Rufino; y en *In Mt.* 28, 18: PG 17, 309, si este texto no es apócrifo: cf. G. BARDY, *Ibid.*, p. 328. De hecho su uso no quedó bien determinado sino hasta el tiempo de Basilio.

133. S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* LXXIII, 12: PG 42, 428.

134. S. HILARIO, *De Synodis* 86: PL 10, 538s.

¿Por qué no habrían aceptado el término en el sínodo de Antioquía? San Hilario señala tres motivos, de los cuales, si bien se observa, el primero y el tercero se refieren a la actitud no de los sinodales de Antioquía sino de los de Sirmio:<sup>135</sup>

1o. "Sobre el *homoousios*, o sea de una esencia, os habéis pronunciado por el rechazo, porque con este vocablo se entendería una substancia anterior que se habría dividido en dos. Entiendo que este modo de entenderlo es erróneo. Es un sentido profano que la Iglesia rechaza por común parecer". En este sentido lo tomaron tanto Atanasio<sup>136</sup> como Basilio<sup>137</sup>. Sólo de modo anacrónico esta interpretación se podría referir a la disputa con Pablo de Samosata, pues apunta al sentido viciado del término que rechazaron Arrio y sus seguidores.

2o. "En segundo lugar añadisteis que nuestros Padres, cuando declararon a Pablo de Samosata hereje, rechazaron el término *homoousios*: porque mediante el uso de este vocablo predicaba que había un Dios solitario que sería Padre e Hijo.<sup>138</sup> La Iglesia también reconoce tal significado como del todo profano; porque usando así estas expresiones se niega la propiedad de las personas y se reduce al Padre y al Hijo, mediante la unión y singularidad, a la solitud".<sup>139</sup> Esta, como hemos visto arriba al analizar la disputa entre Pablo y Malquión, es la interpre-

135. S. HILARIO, *De Synodis* 81: PL 10, 534.

136. S. ATANASIO, *De Synodis* 45: PG 26, 772: "Los que depusieron al samosatense entendieron el *homoousios* en sentido corporal, porque Pablo trataba de argumentar de modo sofisticado diciendo: Si Cristo no es un hombre que devino de Dios, sino hubiese sido consubstancial al Padre, se seguiría necesariamente que habría tres substancias: una como origen, las otras como provenientes de ella". Tómese en cuenta, sin embargo, que el mismo Atanasio ha indicado antes que no conoce este documento al que los homeousianos se refieren, y así interpreta de acuerdo a las disputas de su propia época.

137. S. BASILIO, Ep. 52: PG 32, 392, está discutiendo cómo se ha mantenido la pureza de la fe, aun cuando muchos no aceptan el término *homoousios*, a quienes juzga por una parte testarudos, pero por otra disculpables, porque "a decir verdad, los que se reunieron en el caso de Pablo de Samosata se quejaron de este vocablo en cuanto, decían, no es claro. Porque pensaban que la palabra *homoousios* podía traer a la mente la idea de substancia y de sus derivados en la forma como la substancia, al dividirse en partes, produce otras partes en las que se ha dividido, que le son *consubstanciales*".

138. Recuérdese la expresión monarquiana de Dios como *Hypópatōr*, a la que Hilario parece aludir.

139. Así se entiende por qué el Concilio de Nicea, mientras aprobó el bautismo conferido por otro tipo de herejes, no reconoció el de los seguidores de Pablo de Samosata; sino si algunos se acercaban a la Iglesia, "deben ser en todo caso bautizados" (Canon 19, DS 128): y es que su bautismo no podía ser trinitario.

tación correcta del por qué los Padres sinodales de Antioquía habrían rechazado el uso del *homooúsios*.<sup>140</sup>

3o. El motivo por el cual algunos obispos se opusieron al uso del término en Nicea: porque no se encuentra en las Escrituras. Esto es verdad, reconoce Hilario,<sup>141</sup> pero en los números siguientes explica cómo sí se encuentra en la Palabra revelada todo aquello que mediante este término han querido indicar contra la herejía de Arrio los Padres del primer concilio ecuménico. Pero esta última razón supera el ámbito de nuestro presente argumento.

---

140. "El *homooúsios* fue condenado en cuanto expresaba el pensamiento propio de Pablo de Samosata; se le rechazó por su connotación monarquiana. En efecto, según él, el Hijo de Dios, el Verbo, anteriormente de su acción independiente y trascendente sobre el hombre nacido de María, no tenía otra subsistencia que la del Padre mismo. Al llamarlo *homooúsios* Pablo quería decir impersonal": P. GALTIER, "L'*homooúsios* de Paul de Samosate", Rech. de Sc. Rel. 12 (1922) p. 33.

141. Sin embargo se admira de que arguyan así, como razón para repudiar el vocablo *homooúsios*, los mismos que están tratando de sustituirlo por el término *homooúsios*, que tampoco se encuentra en la Escritura.

## LA CIUDAD EN LA BIBLIA

*Alfredo Morin, P. S.S.*

Este tema ha sido objeto de un interés creciente y de debates acalorados, especialmente a partir de la década del 60. Un cierto clima de "*rabies theologica*" no ha facilitado una exégesis serena de los textos bíblicos correspondientes. Y quizás ningún estudio de un tema bíblico esté tan condicionado por ideologías como éste.

Para evitar una excesiva dispersión, vamos a concentrar nuestra atención sobre tres autores, todos justamente famosos, los que en forma más extensa han escrito sobre el tema: Jacques ELLUL, teólogo protestante francés, Joseph COMBLIN, sacerdote católico y Harvey COX, ministro protestante estadounidense, autor de uno de los más exitosos best-sellers de este siglo en el campo de la teología.

La meta final de este modesto estudio es de índole pastoral. Se trata esencialmente de preparar nuevos caminos para lograr una "evangelización nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión". Nuestro continente ya está muy urbanizado. Hasta tal punto que uno podría decir que en la mayoría de nuestros países, nuestro campo se ha vuelto un mero apéndice de la ciudad. En esta situación nueva, se impone para la mayoría de nuestros agentes pastorales una profunda reflexión teológica sobre la ciudad. Y siendo la palabra de Dios el alma de la teología, convenía darle prioridad en este encuentro. ¿Cuál es el papel de la ciudad en la historia de la salvación? ¿Cómo la evalúan los autores inspirados? ¿Cómo la miraba Jesucristo? ¿Es la ciudad una nueva oportunidad o un obstáculo para anunciar la buena nueva?

Primero dejaremos hablar a los tres autores que hemos escogido. El diálogo va a revelar diferencias profundas. ELLUL ataca a COMBLIN y a COX lanza en ristre. COX hace lo propio con ELLUL. COMBLIN poco más que ignora a COX que ha leído en la primera etapa de su refle-

ción. No pudo reaccionar sobre ELLUL cuyo libro apenas estaba en prensa cuando publicó el suyo. A pesar de que no podremos poner de acuerdo a estos prestigiosos teólogos, la confrontación ayudará a clarificar conceptos. Por lo menos, esto esperamos. Un problema planteado con claridad ya está medio resuelto. De la obra de ELLUL utilizaremos exclusivamente la edición francesa, por ser cinco años más reciente que la americana, y más completa, ya que en ella reacciona sobre puntos en los que está en desacuerdo con sus pares. En el caso de COX, tomaremos en cuenta su rápida evolución, ya que *The secular City revisited* y *The Seduction of the Spirit* revelan una notable maduración de su pensamiento. El mismo admite que desde su primer libro, ha dado una vuelta de 180 grados.

A pesar de que me propongo citar generalmente al pie de la letra la obra de cada autor, espero no traicionar demasiado su pensamiento, pues, la misma escogencia de un texto de preferencia a otro introduce un elemento subjetivo. Procuraré citar de preferencia los conceptos sobre los cuales ellos más insisten. Por supuesto, ellos mismos están claramente condicionados por su cultura, su afiliación a sus respectivas Iglesias, a sus escuelas teológicas, por sus diversas experiencias y por el punto de partida de su investigación.

### El punto de partida

COX, el primero de los tres que publicó sobre el tema, influenciado por Dietrich BONHOEFFER, buscaba una interpretación no religiosa del cristianismo y pensaba que un mundo secularizado era el nuevo camino real adaptado al "*homo urbanus*" para profundizar el evangelio.

COMBLIN está animado por el afán pastoral que lo ha acompañado durante toda su vida de teólogo. Guiado por claros principios hermenéuticos hace preguntas a la Biblia para descubrir cuál es la voluntad de Dios sobre este fenómeno esencial para la historia de la cultura que es la ciudad.

ELLUL declara no tener nada que preguntar a Dios. Prefiere dejarle a El toda la iniciativa. Le da la palabra para que Dios, en su soberana libertad, exprese lo que quiere sobre un tema que el mismo Dios ha puesto de relieve desde el Génesis hasta el Apocalipsis.

### La identidad de cada Autor

COMBLIN es un sacerdote católico belga, un universitario de gran clase, con sólida formación filosófica e histórica, un teólogo creativo

acostumbrado a abrir surcos nuevos, especialista en la teología de las realidades terrenales, pastoralista muy consultado, con una valiosa experiencia en varios países de América Latina (Chile, Brasil y Ecuador). Sus opciones valientes y vigorosas le han creado no pocos problemas con el poder civil.

ELLUL es protestante. COX dice que ELLUL es calvinista y que esto se refleja en su interpretación del texto sagrado. ELLUL lo niega: no es calvinista y lo puede probar. Inclusive, en el libro que vamos a consultar, ataca fuertemente la ética calvinista que hace un deber "de trabajar para ser rico para poder honrar a Dios con la riqueza lograda" (*Directorio Cristiano* de Richard BAXTER). ELLUL condena el "*optimismo trágico* (que) corresponde a la herejía tomista del cristianismo... permite todas las traiciones del perdón de Dios y conduce a suprimir buena parte del Apocalipsis y el capítulo 24 de Mateo". Prefiere la noción reformada del *pesimismo activo* que, gracias al sentido del humor, no decae en catastrofismo estéril.

COX nació en una familia baptista de Estados Unidos. Luego de pasar su infancia en un pueblito en el cual 8 iglesias de denominación distinta se dividían el rebaño, se traslada en 1947 a la ciudad de Filadelfia para estudiar en la Universidad de Pennsylvania y prepararse al ministerio pastoral. Ahí se vuelve "adicto a la vida de la ciudad". Mientras ELLUL se siente preso en la ciudad, sin posibilidad de escapar, COX vive feliz en ella. Por esto la estudia en un primer momento no sólo con un prejuicio favorable, sino con un verdadero cariño. Si hubiera que ponerle a COX una etiqueta, quizás no le disgustaría la de "teólogo ecuménico". Es partidario de la "hermenéutica participante", método ideado para entender en profundidad la vivencia de las demás religiones. Frente a la Iglesia católica, se siente "cercano, pero fuera". Sus amigos católicos son de variedad "radical"; Ivan ILLICH, Daniel BERRIGAN, Gustavo GUTIERREZ, Corita KENT...

Estos, muy comprometidos con los pobres, lograron matizar su primer optimismo, bastante ingenuo, frente a la ciudad. El contacto con la miseria del Tercer Mundo lo ha orientado en forma decisiva hacia una teología de la liberación. Otra etiqueta que COX acepta gustoso es la de "teólogo radical", aunque sí reservándose el derecho de definir el término. Ser radical, dice, significa hoy estar en contacto con aquellas personas a las que de ordinario se considera como "perdedoras". Significa conmovirse con el dolor y la esperanza de los pobres; escuchar el canto y el sollozo de las religiones de los pobres.

Daremos la palabra primero a ELLUL ya que en forma más exhaustiva recorre la Biblia para seguir el hilo conductor del tema urbano.

A) Jacques ELLUL, SANS FEU NI LIEU, Signification biblique de la grande ville

### *Método*

ELLUL nos advierte que toma el texto bíblico "en su globalidad". El autor no ignora los recursos de la exégesis clásica, *Formgeschichte*, *Redaktionsgeschichte*, nueva hermenéutica, análisis estructural, etc. Conoce los inconvenientes del método que consiste en juntar todos los textos bíblicos que se refieren a un tema, sin tomar en cuenta los distintos medios culturales, las distintas épocas, los géneros literarios múltiples, y hacer con todo aquello una ensalada indistinta para sacar una verdad general de la Biblia. Pero como los mismos autores inspirados han tratado la Biblia como un todo, no ve otra alternativa metodológica fuera de seguirlos. ELLUL, pues, no hará la arqueología del texto, sino que considerará únicamente su último estado, la última relectura tal como figura en el canon. La óptica será, pues, globalizante. Constata que existe un tema continuo de la ciudad en la Biblia, "como un hilo de púrpura" desde el Génesis hasta el Apocalipsis, con un sentido que resulta de la continuidad a través de la diversidad cultural.

## EL HILO DE PURPURA

### Los Constructores

La lista de los constructores de ciudades que nos ofrece la Biblia ya nos presenta un panorama tenebroso.

1. El primer constructor fue CAIN, el asesino de su hermano. Notemos que el relato no es ni histórico, ni etiológico: es teológico. Dios impone a Caín la vida nómada que caracteriza a su víctima. Pero Caín va a buscar indefinidamente echar raíces, ya no como agricultor, sino como fundador de ciudad. Pasará su vida buscando seguridades. *Nod*, el país a donde huye, significa precisamente: exilio, huída.

¿Qué clase de ciudad va a construir Caín? Las primeras ciudades cananeas eran esencialmente fortificaciones (*qiryah* viene de *qir*, muralla; en cuanto a la palabra *jir*, evoca vigilancia, cólera, enemistad). La ciudad

es, pues, dice Ellul, la consecuencia directa del asesinato cometido por Caín y de la negativa de Caín de recibir su protección de Dios. La ciudad que funda se llama *Henoc* que evoca la idea de inicio: Caín inaugura un mundo nuevo. La civilización empieza con la ciudad, obra del hombre que reemplaza la protección que Dios ofrece por la seguridad que el mismo se inventa. Caín también crea la técnica. Y este uso de la creación impide a ésta dar gloria a Dios.

Así empieza una enseñanza sobre la ciudad que corre a través de toda la Biblia, a través de todas las épocas, en todas sus formas. Dicha enseñanza, escribe Ellul, es completa y coherente. Así vemos que la ciudad no es una mera aglomeración de personas, ni una mera muralla, es una potencia espiritual capaz de cambiar la vida espiritual del hombre. Es un signo de la cólera.

2. El segundo constructor mencionado por la Biblia es NIMROD, hijo de Cam, el hijo impuro. Una vez más la ciudad será la consecuencia de la maldición: "que Cam sea el esclavo de su hermano". La maldición que pesa sobre Cam encuentra su réplica inmediata en la fundación de ciudades. La prepotencia del hombre es la respuesta a la maldición divina. Nimrod será un asaltante, un conquistador, un constructor de ciudades. En adelante, la ciudad será el núcleo de la guerra. Todas las ciudades que construye Nimrod llevan el mismo sello: el de la potencia. Dos de ellas, Babilonia y Nínive, merecen consideración especial.

El centro de la dominación de Nimrod es *Babel*, o sea Babilonia.

Los dos hechos alrededor de los cuales gira el mito de Babel (Gn 11) son la *ciudad* y el *nombre*: "construyamos una *ciudad* (y una torre cuya cima alcance el cielo) y hagámonos un *nombre* (Gn 11, 7). Hacerse un nombre es proclamar su independencia ante Dios. Dios responde por la confusión de las lenguas. Este hecho mítico, réplica exacta del diluvio, se ubica en la ciudad. La ciudad se vuelve el signo de la incomunicación entre los hombres, sigue siendo el lugar de la conquista y del orgullo, el lugar de la prepotencia y del arraigo.

*Nínive* es también ciudad de Nimrod, la ciudad sangrienta (Nahum, 3, 1), "llena de mentira, de violencia, siempre ocupada en la rapiña". Así como Babilonia es la ciudad-síntesis de la civilización, Nínive es la ciudad-síntesis de la guerra. Nínive dice: "yo, nada más que yo" (Sofonías, 2, 15). Pero el Señor hará de Nínive una soledad, una tierra árida como el desierto" (Sofonías 2, 13).

### 3. Tercer constructor de ciudades: ISRAEL

La primera vez que vemos el pueblo elegido construir una ciudad, es en Egipto. Hasta entonces, este pueblo ha sido nómada: Abraham y todos sus descendientes han tenido contactos con ciudades en calidad de extranjeros. Con mala suerte. Tienen que huir de Sodoma y Gomorra. En Salem ocurre la seducción de Dina. Jacob no puede quedarse en las ciudades de Esaú (Gn 36). Cuando Israel empezará a construir ciudades, no será por voluntad propia, ni como consecuencia de una rebelión: será en el cautiverio de Egipto. Pithom y Ramsés serán construídas gracias a la mano de obra de los esclavos hebreos. *Nomen omen: Mitzraim* (Egipto) significa: la doble angustia!

Cuando los hebreos logran la destrucción milagrosa de Jericó, Josué dice: "¡Maldito sea delante del Señor el hombre que se levante y reconstruya esta ciudad de Jericó! ¡Sobre su primogénito echará tu cimiento y sobre su pequeño colocará las puertas!" (Josué 6, 26). Cuatro siglos más tarde, Hiel de Betel volvió a construir a Jericó: "al precio de Abirón, su primogénito, puso los fundamentos, y al precio de su hijo menor Segub, puso las puertas, según la palabra que dijo el Señor por boca de Josué, hijo de Nun" (1 R 16, 34).

Comenta Ellul: "las ciudades nuestras no necesitan sacrificio de fundación, porque por su mismo ser se tragan y utilizan las fuerzas vivas, materiales y espirituales de millones de hombres que les son sacrificados".

El drama de Hiel consiste en que ajustó su conducta sobre la de los pueblos extranjeros. Al hacer el sacrificio de fundación, abandonó a Yavé y aceptó para sí la maldición.

Si volvemos atrás, el primer gran rey constructor ha sido SALOMON: "esto es lo referente a la prestación personal que el rey Salomón estableció para construir la casa de Yavé y su propia casa, El Mil-ló y la muralla de Jerusalén, Jasor, Megiddó y Guézer... Bet Jorón de Abajo, Baalat y Tamar en el desierto del país, todas las ciudades de aprovisionamiento que tenía Salomón, las ciudades de los carros y las ciudades para los caballos, y todo cuanto Salomón quiso edificar en Jerusalén, en el Líbano y en toda la tierra de su dominio. Con toda la gente que había quedado de los amoreos, de los hititas, de los perizitas, de los jibitas, de los jebuseos, que no eran israelitas, cuyos descendientes habían quedado después de ellos en el país y a los que los israelitas no ha-

bían podido entregar al anatema, hizo Salomón una leva que dura hasta el día de hoy" (1R 9, 15-21). Así Salomón funda sus ciudades sobre la esclavitud. Serán ocasión de innumerables fracasos. El profeta Ajiya anuncia el cisma de las diez tribus. Es precisamente cuando funda una ciudad que se le acusa de haber abandonado a Yavé por Ishtar, Kemoj y Milcom. Pues esta relación entre Israel y los falsos dioses es constante. Por esto reclama Jeremías (11, 13): "tienes tantos dioses como ciudades, oh Judá!" ¡El mismo Salomón construye la casa de Yavé y la de Baal! También ROBOAM será constructor de ciudades (2 Cr 11, 5-23; 12, 1). Pierde diez tribus, construye veinte ciudades. A la seguridad que Dios le ofrecía sustituye las murallas. Edifica esclavizando a su pueblo: "un yugo pesado os cargó mi padre, pero yo haré más pesado vuestro yugo; mi padre os ha azotado con azotes, pero yo os azotaré con escorpiones" (2 Cr 10, 11).

¿Será que todos los constructores de ciudades estaban animados por un espíritu de rebelión? Ellul tiene la honradez de citar dos excepciones: los reyes ASA y JOSAFAT. El primero acompaña su decisión de hacer ciudades con un discurso piadoso: "dijo a Judá: edifiquemos estas ciudades y cerquémolas de murallas, torres, puertas y barras, mientras el país esté a nuestra disposición; pues hemos buscado a Yavé, nuestro Dios, y por haberle buscado, él nos ha dado paz por todas partes. Edificaron, pues, y prosperaron". (2 Cr 14, 6). Aquí, dice Ellul, la Escritura aporta una prefiguración de lo que Jesús enseñará: "todo es puro para los puros" (Tit 1, 15). Y comenta: "aún las cosas de Satanás pueden ser asumidas por quienes han sido purificados por la gracia de Dios". Pero agrega inmediatamente que la ciudad no deja de ser mala en sí. Tan solo cesa de poder atacar y arruinar a quien pone toda su confianza en Dios. E invita a no confundir "todo es puro para los puros" con "los puros lograrán que el mundo se vuelva puro". Y de todos modos, a pesar de sus discursos piadosos, Asa se volverá con el tiempo perseguidor de profetas y pondrá al final de su vida su confianza en médicos (magos) en vez de Yavé.

Ellul termina su capítulo sobre "los constructores" con unas reflexiones interesantes: de todos los libros históricos, dice, los libros de las Crónicas son los únicos que nos suministran relatos de construcciones de ciudades. Por ser una obra reciente (entre 4 y 2 siglos antes de Jesucristo), cae el argumento tradicional para explicar la condena de las ciudades por los profetas: Estos, se dice, se representan, influenciados por tradiciones piadosas, el período del desierto y del nomadismo como la época de la santidad de Israel. Atacan las ciudades porque son el símbo-

lo de la tradición del nomadismo y por lo mismo de la santidad". Pero los profetas no juzgaron las ciudades a partir de una visión idealizada del pasado. Veían con sus propios ojos lo que era aquel mundo nuevo, la corrupción del hombre en la ciudad y la juzgaban desde la voluntad de Dios. De todos modos, añadiremos, fuera de los textos discutidos, nadie tenía la tendencia de idealizar el desierto, lugar habitado por espíritus maléficos. En cuanto al Cronista, ni menciona el desierto. Su actitud frente a la ciudad coincide con la de los Profetas, aunque en una forma menos explosiva. Para el Cronista, el pecado es menos un acto personal que un acto de todo el pueblo, sintetizado en su rey. Y estos reyes son constructores de ciudades fortificadas. Ponen su confianza en murallas en vez de ponerla en Yavé. Sin duda, agrega Ellul, el pueblo de Israel se dejaba influenciar por las leyendas que corrían entre los nómadas, impresionados por las ciudades paganas, pero esto no basta para explicar la enseñanza bíblica. En el fondo, lo que pasa es que Israel toma conciencia de que la ciudad es un mundo para el cual el hombre no está hecho.

Notemos de paso que aquí Ellul se ubica al extremo opuesto de Aristóteles. Para éste, el hombre es un animal hecho para vivir en la ciudad: *antrópos phýsei politikón zóon* (Pol. 1253 a 3, Ed. I Bekker 1831-70). Y como Comblin acepta el punto de vista del Estagirita, ya veremos que el teólogo belga adoptará una exégesis diametralmente opuesta a la de Ellul.

### Maldición de la ciudad

No sólo el constructor de la ciudad se aleja de Dios. Agrega Ellul que el hombre de ciudad es transformado por la ciudad. *La ciudad es ella misma un ser espiritual*. Esto, dice Ellul, no necesita ser probado: basta con que la Biblia lo diga. Cuando habla de la ciudad como tal, Dios no pronuncia sino una palabra de condena, y ésta no llama a la conversión: es sencillamente una maldición. Todas las ciudades, Babilonia, Tiro, Damasco, Gaza... padecen esta maldición, y siempre se considera como una obra buena y santa cuando Israel les aplica el anatema. Los cristianos, dice Ellul, se imaginan poder moralizar la ciudad con sus fiestas, trabajos y sueños. Pero, prosigue Ellul, lo que Dios nos revela con toda claridad, es que no se puede hacer nada en presencia de esta maldición. No depende del hombre que la ciudad llegue a ser algo distinto de lo que es. Por esto no existe en la Biblia una ley sobre el buen uso de la ciudad. La maldición alcanza todas las ciudades y se expresa por un refrán constante: "destruiré..." Destruiré a Babilonia! Porque es agente de

la guerra, porque está indisolublemente unida al dinero y al lujo. Porque es orgullosa y egoísta: "yo, sólo yo". Ellul protesta contra quienes pretenden que la ciudad pueda ser neutra y que uno la pueda usar para mayor gloria de Dios. Pues, dice Ellul, toda la ciudad es construída, en cada una de sus tendencias, para excluir a Dios. Y la revelación constante del Apocalipsis es que la ciudad pervierte a sus habitantes y no sólo a ellos sino a los reyes de la tierra y a los mercaderes (Ap 17, 2).

Contra quienes lo podrían acusar de sacar de los textos más de lo que expresan, Ellul contesta que sin duda Babilonia no es condenada por ser ciudad. Lo que es condenado son las potencias en rebelión, es el mundo en el sentido de San Juan, es el pecado, pero a través de la ciudad. Se toma la ciudad como signo, símbolo, síntesis de todo aquello. Y agrega Ellul, luego de citar Apocalipsis 18, 14, Isaías 47 y Jeremías 51, 8: hay ahí una indicación de suma gravedad: la ciudad no puede ser reformada. No puede llegar a ser algo distinto de lo que el hombre la hizo, ni escapar a la condena que viene de Dios. Esto no significa que Ellul niegue la utilidad de la urbanización y del arquitecto. Es preciso procurar que la ciudad sea vivible. Es preciso procurar humanizarla. Pero nada puede solucionar el problema fundamental de la ciudad. Uno puede procurar curarla, pero la huella de la maldición de Dios es imborrable.

Lo que Dios quiere, es que el hombre se separe de la ciudad, dice Ellul. Dios dice a Lot que debe salir de Sodoma. En este caso, cuando Abraham pide a Dios perdonar a la ciudad en consideración de un número ínfimo de justos, ni se encuentra el número mínimo y no queda más remedio para Lot y su familia que huír de aquel lugar maldito.

El ejemplo de Nínive, la ciudad de la guerra (Nahum, 3, 1ss) también abre una ventana sobre la misericordia de Dios. Yavé manda a Jonás anunciar su destrucción pero la ciudad se convierte y Yavé manifiesta su misericordia. No que la ciudad deje de ser mala, pero el perdón de Dios paraliza la potencia del mal inherente a la ciudad. ¡Primer texto consolador! exclama Ellul, ¡Milagro de la soberana libertad misericordiosa de Dios!

El mundo es malo y la ciudad, maldita. Pero ¡no hay más remedio que vivir en el mundo y en la ciudad! Por esto, a los cautivos de Israel que están en Babilonia Jeremías (29, 4-7) escribe: "Procurad el bien de la ciudad a donde os lleven en cautiverio, orad a Yavé a favor de ella porque vuestra felicidad depende de la suya" ¿Incoherencia de Dios? ¡Soberana libertad! Vivimos en el mundo sin poder ser del mundo.

Nuestra participación en la ciudad, dice Ellul, no puede ser incondicional y total. No es una integración. La ciudad debe permanecer porque lleva en su seno hombres que proclaman la palabra de Dios. Tal es exactamente el sentido de la oración de Abraham a favor de Sodoma. El sabio de Proverbios 11, 11 dirá: "La ciudad se eleva por la bendición de los hombres justos". Precisamente en aquel mundo maldito, se nos pide reintroducir la esperanza.

Con todo, del Génesis al Apocalipsis, el refrán ampliamente predominante es: "Sal de Babilonia, pueblo mío". Esta frase se pronuncia siempre que el juicio anunciado está a punto de cumplirse (cf. Jeremías 60, 45-46). Por eso cuando Tito sitie Jerusalén, los cristianos huirán a Pela.

### Una Luz de Esperanza

Después de este fresco trágico y desalentador, Ellul prende una luz de esperanza: *La rémission de l'aube* (p. 134 ss).

Cosa extraña, Babilonia, la ciudad maldita, puede volverse instrumento de Dios para castigar a su pueblo: Dios escribe derecho con líneas torcidas. Más todavía, las ciudades de refugio desempeñarán un papel providencial para que no se vaya a derramar sangre inocente.

Jerusalén tendrá un destino peculiar. Jebus es una ciudad pagana. David la conquista. Quiere hacer de ella la morada de Yavé trayendo a ella el Arca de la Alianza. Yavé se resiste: ¿acaso el que ha acompañado a su pueblo en el desierto necesita una casa? ¡Yo te edificaré a tí una casa! (2 S 7, 5ss). Jerusalén es ciudad: carga con la misma condena que las demás ciudades, con la misma maldición de los constructores. Su mayor pecado es la idolatría (Ezequiel 16). No es ciudad santa. Dios la va a condenar como a todas las demás. Pero, esta maldición es temporal y Ezequiel nos recuerda que por encima de esta maldición está la Alianza. Para la Jerusalén terrenal, hay poca esperanza: "quebraré esta ciudad como se quiebra el vaso de un alfarero, sin que se pueda componer!" (Jeremías 19, 11ss). Y a pesar de todo, Dios va a estar presente en medio de todo aquel pecado. ¡Dios se instala ahí donde el hombre quería prescindir de él! Hace suya una obra del hombre. Jerusalén se volverá una ciudad testigo de la obra de Dios en las ciudades. Ciudad testigo de los juicios y de la gracia de Dios. ¡Gratuidad de Dios! La palabra de Dios se oír en ella. No tiene otra vocación fuera de ser reemplazada por otra, fuera de anunciar la Jerusalén futura. Espera a su Señor.

## Y llega Jesucristo

Y llega Jesucristo. El, dice Ellul, no modifica en nada la palabra del Antiguo Testamento. Cuando Jesús se dirige a la ciudad, no profiere más que palabras de condena y de rechazo: Ay de tí Corozáin! Ay de tí Betsaida! Ay de Cafarnaúm! (Mateo 11, 20ss). El hilo de púrpura, el tema constante desde el Génesis, llega ahora a la altura de Jesucristo. El problema es siempre el mismo: en las ciudades, el hombre pone su confianza en algo que no es Dios. El pecado de Corozáin y Betsaida es que son ciudades, instrumentos que usa el hombre para afirmar su confianza haciendo caso omiso de Dios.

En cuanto a Jesús, su vida será un perpetuo error. Nace fuera de su lugar, en Belén, donde no hay lugar para él. "Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza (Mateo 8, 20). Jesús es el hombre "*sans feu ni lieu*"; sin hogar ni lugar. Tal es el título de la edición francesa de la obra de Ellul. Invita a sus discípulos a viajar sin cargas, ni equipajes que puedan demorar su marcha. Serán los vagabundos de Dios.

Pero Jesús, dice Ellul, no condena a las personas que viven en la ciudad. La novedad es que Jesús no incluye al hombre en la catástrofe de la ciudad. Esta tiene un título en la misericordia de Jesús: su propia miseria. Por compasión, Jesús toma sobre sí la condición del hombre de la muchedumbre. La muchedumbre en la ciudad puede salvarse, si sabe acoger la gracia de su Redentor. Ahí, dice Ellul, es donde siempre fallan las ciudades ideales que lo tienen todo, fuera de lo único importante: saber acoger la gracia de la presencia de Dios, única muralla segura.

Jesús ha vencido las potencias (*exousiai*), los tronos y las dominaciones. Las ha despojado sin aniquilarlas. La ciudad es una de estas potencias y ha sido vencida. Y Jesús devuelve a sus discípulos a las ciudades. Pero el hombre que regresa a la ciudad ya no es el mismo que salió de ella para encontrarse con Jesús. Espiritualmente está todavía en el desierto, fuera de la dominación de la ciudad. Ya el mero hecho de escapar uno de la mística urbana disuelve intensamente la realidad profunda de la ciudad que otrora lo tenía dominado. Así el hombre, que lúcida-mente desligado, vuelve a la ciudad, obra como un ácido que disuelve esta masa. Misión de suyo imposible pero que se vuelve posible por nuestra comunión a la persona de Jesucristo para quien lo imposible se vuelve posible.

En cuanto a Jerusalén, con la venida de Jesús, su papel de signo de esperanza ha concluído. Jerusalén era la piedra angular de la construcción del pueblo de Israel, en el doble sentido político y espiritual. Pero con la aparición de Jesús ella ya no desempeña este papel. El vínculo entre Jerusalén y la palabra de Dios, establecido como polo opuesto a Babilonia, ahora está centrado sobre Jesús, ya no sobre Jerusalén. En adelante, la presencia de Dios queda indisolublemente ligada a un hombre, en tal forma que ya no se puede decir: aquí empieza Dios y se acaba el hombre. Jesús literalmente ha desacralizado a Jerusalén quitándole su papel sagrado. Esto no significa que Dios no cumpla sus promesas sobre Jerusalén, esto significa que dichas promesas se cumplen en una forma imprevisible para nosotros. Por la muerte de Jesús, Jerusalén se vuelve literalmente Babilonia, Sodoma y Egipto (Apocalipsis 11, 7-8). Porque es el lugar donde Jesús muere, se vuelve el lugar donde la fuerza de Satanás tiene su mayor impacto. Jerusalén ya no está habitada por el Espíritu de Dios (Lucas 19, 41-44; Mateo 23, 37; 24, 1s). La destrucción es material y espiritual como lo pone en claro la palabra sobre el Templo. Y cuando Jesús invita a sus discípulos a abandonar a Jerusalén, no se trata solamente de los muros materiales sino también de todos los valores que representa, o sea toda la seguridad humana que la escogencia de la ciudad nos aporta.

Y Ellul termina esta reflexión sobre Jesús y Jerusalén con acentos típicamente protestantes. El hecho de que Jerusalén era la "ciudad santa", escribe, se ha prestado a una peligrosa ambigüedad. Hemos puesto el acento sobre la ciudad, y se le ha pegado lo de la santidad como si ésta fuera la misma naturaleza de Jerusalén. Pero esta santidad viene desde arriba y transforma la ciudad a tal punto que ésta deja de ser obra del hombre. En la medida en que la redención se dirige a todo hombre, en la medida en que la obra del hombre es adoptada por Dios, estamos en peligro de caer en la tentación de considerarla como santa en sí misma, y en esta forma nos apoderamos de la justicia y de la santidad por medio de nuestras obras. Este fue precisamente el drama de los puritanos (calvinistas) en relación con el trabajo, el comercio y el dinero. Y éste es el drama implícito de nuestro tiempo, agrega Ellul, con la técnica y la ciencia. Porque cuando Ellul habla de obras, se trata de los trabajos del hombre en el mundo material e intelectual, de sus trabajos y de sus resultados en esta inmensa máquina del progreso material. Y ésta es la advertencia que nos hace Jerusalén; tan pronto el hombre se apodera de la justicia y de la santidad por su obra, debemos prepararnos a abandonar esta obra, a abandonarla a la cólera porque ya está juzgada, y ¡ay de quienes la quisieran más que ellos mismos!

## El Horizonte Nuevo

Llegado a este punto, Ellul nos invita a detenernos para contemplar el horizonte que nos abre la venida de Jesucristo. Estamos en la ciudad. Nos importa saber lo que esto significa para nosotros, lo cual desborda infinitamente el problema del urbanismo. Debemos buscar cuál es la acción de Dios en la historia. Ellul reprocha a Comblin una visión demasiado simple de la pedagogía divina como una presencia organizadora de la historia en tres etapas bien definidas. La pedagogía divina, dice Ellul, es mucho más flexible, más mezclada a la iniciativa del hombre. La Biblia, agrega Ellul, exige abandonar las ideas generales y los esquemas: no hay unas etapas preestablecidas de una pedagogía divina sino una presencia de Dios en la historia hecha por el hombre, Dios volviendo a arreglar continuamente las situaciones peligrosas creadas por el hombre y provocando situaciones nuevas desde las cuales el hombre puede arrancar de nuevo para nuevas experiencias y nuevos intentos. Así mismo reprocha a Comblin la forma como habla de la dialéctica histórica que le parece simplista. Le reprocha su exagerado optimismo que le hace volatilizar la ruptura del hombre con Dios, en tal forma que la dialéctica de la que habla Comblin es la dialéctica de la economía divina y no la de la historia real. Y pregunta Ellul: ¿Quién puede ponerse en el lugar de Dios para discernir esta dialéctica del plan de Dios? Ellul prefiere imitar la investigación moderna que no es apriorística; se guía por sus objetos y prefiere dejarse sorprender por un Dios experto en crear eventos imprevistos.

Y Ellul se pone a intentar una "historia no histórica de la ciudad", muy a vuelo de pájaro. Nota que todas las civilizaciones sin ninguna excepción se concretizan en la ciudad. El hombre que se desprende de la naturaleza animal y que llega a la civilización crea una ciudad. La ciudad es un producto obligado de la civilización. Y tan pronto aparece la ciudad, se vuelve factor de polarización de todas las actividades humanas, económicas, intelectuales y artísticas. La ciudad tiende a atraer cualquier otra actividad exterior. La ciudad es un parásito: absorbe y vampiriza todo lo demás. Es una inmensa tragadora de hombres. La ciudad, pues, es un parásito y no puede funcionar sino por incesantes aportes externos. Pero la ciudad no tiene nada para ofrecer en cambio de lo que recibe, dice Ellul. Al contrario, pudre los valores del campo. No produce sino para su propio provecho. Porque no cabe duda de que la ciudad sea productora. Tiene una capacidad asombrosa para mover ideas. La ciudad es la condición de los grandes desarrollos ideológicos. Platón no se puede imaginar sin Atenas, ni Racine sin París. La ciudad

polariza todas las actividades hacia ella. Todas las utopías son urbanas. La ciudad tiene un poder de atracción al que no se resiste. Con el resultado de que traga multitudes de hombres cuya vida modifica, tuerce, despojándolos de sus costumbres ancestrales, cambiando sus modos de pensar, sus estructuras mentales, para adaptarlas a las estructuras materiales de la ciudad.

Protesta Ellul contra quienes (¡Cox!) pretenden que la ciudad es el lugar de la libertad. Esto, escribe, es mentira, porque la ciudad sustituye la necesidad natural por la necesidad antinatural, porque para que la ciudad pueda mantenerse se necesita el trabajo nocturno, la acumulación proletaria, el alcohol, la prostitución —y en ésta incluye el naturismo sueco— el círculo férreo de las horas de trabajo. Y es preciso sacrificar el sol y el viento.

Los urbanistas que pretenden que esto se puede corregir, dice Ellul, son idealistas que viven de ilusiones. Pues los urbanistas pasan de lado el problema central de la gran ciudad. Aún los sociólogos consideran las modalidades de la ciudad sin ponerla en tela de juicio. Uno no pone en tela de juicio su propio trabajo ni el suelo que uno pisa. La ciudad existe, no hay más remedio que aceptar su presencia. ¿Será una solución dividir las grandes ciudades? Dividir una ciudad de cuatro millones en ocho de medio millón no es ninguna solución, significaría simplemente multiplicar la urbanización del país.

Y sin embargo, el fin verdadero de la historia es una ciudad: la Jerusalén celestial. Lo cual es algo muy notable. Cuando el profeta Ezequiel o el Apocalipsis anuncian lo que vendrá al final de los tiempos, lo que viene es una ciudad! No el cielo, sino una ciudad con cielo abierto.

Y aquí conviene revisar nuestra noción de "paraíso". El Islam espera un jardín con árboles, flores, aves, fuentes. En cuanto a la noción etérea del cielo, mundo de los espíritus y de la desencarnación, deriva del platonismo y de la gnosis. Alejandría y Orígenes han contribuido a fomentar esta falsa idea de la nueva creación. Frente a Agustín, dice Ellul, que afirma la ciudad de Dios, se desarrolla la enorme corriente contaminada por las herejías medievales del paraíso tradicional. Pero el pensamiento cristiano auténtico espera una ciudad nueva.

Ellul estudia varios mitos para compararlos con el mito hebreo de la nueva ciudad. Nota que en los mitos corrientes, se trata de un volver atrás, de rehusar lo que existe, de negar el "progreso". Que se trate del mito del eterno retorno, o del regreso a la pureza primigenia.

La noción hebrea obedece a un dinamismo completamente diferente. En la medida en que se trata de una ciudad, se trata de la obra del hombre y de toda la historia humana: se trata de no perder nada de lo que ha hecho el hombre. Y en esto Karl Marx se ha inspirado directamente de la mitología judía. Para el mito hebreo no hay que suprimir nada de esta pedagogía aventurera de la civilización del hombre. Lo que se impone es *trascenderla*. Esta edad de oro hebrea se caracteriza por una aceptación de la historia, no por su negación.

“Ahora bien, escribe Ellul, esto es notable, porque en ningún otro pueblo, en ninguna otra religión, los orígenes de la civilización y la acción civilizadora del hombre con el trabajo industrial son tan duramente condenados. ¡Y no se diga de la ciudad! Y sin embargo, es la ciudad, mundo de la muerte, que aparece como la coronación de la historia. Más aún, no se trata de una coronación natural y normal, sino del fruto de una intervención de Dios”.

Pero hay otra diferencia entre los mitos corrientes y el mito hebraico o cristiano. En todos los mitos humanos se trata de volver a la situación del hombre antes de la civilización, antes del acto prometéico. Se trata de volver a la misma naturaleza del hombre. Y esto puede lograrse *sobre esta tierra*. Nada en común en esto, dice Ellul, con el pensamiento judío-cristiano que afirma al contrario con vigor una verdad que parece contradecir lo que antes se ha afirmado: la Jerusalén celestial se establece al final de los tiempos, pero de ninguna manera por un esfuerzo del hombre. Es verdaderamente una creación de Dios. En vez de una continuidad histórica, tenemos una ruptura de la historia que corona la historia. A la primera creación decaída se opone la segunda creación. En esta forma el hombre puede obrar en la historia, pero no puede acabarla ni trascenderla.

A pesar de que todo este panorama que pinta Ellul parece muy oscuro, cargado de pesimismo, él afirma que la obra del hombre como tal no está condenada ni maldita. Lo que Dios juzga y condena es la potencia generada por el espíritu de rebelión. Es la ciudad como potencia, como realidad espiritual que Dios rechaza de su plan, es su ser profundo, no la acumulación de las piedras y de las casas. Dios manifiesta su voluntad de separar esta potencia de la obra humana. Y esto es precisamente lo que cumple Jesucristo. Pero como lo han afirmado Barth y Cullmann, estas potencias (*exousiai*) vencidas no están todavía eliminadas. Virtualmente vencidas, tienen todavía la posibilidad de actuar y de luchar, y en estos últimos tiempos manifiestan al contrario una activi-

dad superabundante (Mateo 24, 15ss; Apocalipsis 20). Y por eso la ciudad moderna es incomparablemente más amenazadora, más grandiosa, más seductora y monstruosa que nunca antes en la historia. Ahora bien, la Escritura nos enseña que por Jesucristo Dios arranca la obra del hombre de la potencia satánica que la posee y en cierta forma la devuelve al hombre y la prepara para otros destinos. Se trata de una renovación total, de la cual no tenemos las primicias, y que no se llevará a cabo sino en la nueva creación. Y aquí se refiere de nuevo Ellul al trabajo de los urbanistas de buena voluntad. Les reconoce una cierta grandeza. Existe un cierto acuerdo entre lo que ellos hacen y lo que Dios hizo y continúa misteriosamente hasta la innovación final. Cuando estos urbanistas procuran racionalizar la vivienda, lograr casas soleadas, espacios verdes, procuran arrancar la ciudad de su obsesión, cortarla de sus orígenes y de su historia. Pero el urbanista encuentra toda clase de obstáculos en su proyecto. Por esto, es inútil contar con él. Conviene saludar de paso a estos idealistas. Con razón hacen lo que hacen, dice Ellul, pero están equivocados si creen que van a lograr su propósito. No nos engañemos, dice Ellul, el hombre no logrará cambiar la ciudad. Sabemos por la Escritura que la ciudad no es neutra. Tiene un carácter "espiritual" bien determinado, una orientación hacia el mal que el hombre no puede controlar. No existe un buen uso de la ciudad. Es la ciudad que utiliza al hombre. Sólo Dios puede hacer de la ciudad un instrumento neutro que se pueda orientar hacia el bien. Y sobre esta tierra resulta inútil esperar una Jerusalén celestial.

Sin embargo, dice Ellul, Dios reserva al hombre su parte. De la ciudad edificada por el hombre va a sacar la Jerusalén nueva, pues nos dice que da el mayor precio a la responsabilidad del hombre. Es preciso que el hombre deje de ser el juguete de la ciudad. Esto no se puede lograr sino en nombre de Dios. Y continuamente el hombre lo rehusa y sigue construyendo ciudades sobre los sacrificios humanos, sobre los proletarios del mundo capitalista, sobre los presidiarios del mundo soviético, sobre los negros del mundo colonial que mueren constantemente para servir de fundamento a ciudades magníficas. Así el hombre sacrifica al hombre para construir sus ciudades, en vez de ofrecer el único sacrificio que permitiera fundarlas en la verdad y purificarlas de la presencia de Satanás. Es así como esta historia interrumpida por Jesucristo va del Edén a Jerusalén, del jardín a la ciudad. Dios en Jesucristo asume la obra del hombre. Jesús, pues, es el recapitulador (Efesios 1, 10). Dios ha planeado reunir todas las cosas en Cristo, las del cielo y las de la tierra. Las obras del hombre son a la vez juzgadas y salvadas.

En toda su obra, Ellul siempre repite como un refrán que el hombre es radicalmente malo, que sus obras son radicalmente malas, que las técnicas no son neutras, que toda la aventura técnica está encerrada en el círculo de la maldición de Dios y de su misericordia.

Ellul responde a la objeción que espontáneamente surge: ¿Por qué preocuparse ya que al fin y al cabo, Dios en su amor asume todas estas cosas y las cubre con su perdón? Contesta primero haciendo una distinción entre la historia del mundo en su relación con Dios y la vida de cada hombre también en relación con Dios. Nosotros, pues, tomados individualmente, estamos vinculados a la ciudad condenada, no a la Jerusalén celestial. Participamos, pues en una obra de muerte. La esperanza de la nueva creación final de la ciudad no nos autoriza a entregarnos a sus demonios presentes. Por otra parte, no podemos obrar sino en la perspectiva del perdón de Dios, porque este perdón hará de la ciudad de los hombres la Jerusalén celestial. Pero de este perdón no podemos abusar.

Ellul nos invita de todos modos a no tomar en serio nuestra actividad ni la de nuestros compañeros. Opta por la opción reformada del *pesimismo activo* contra el *optimismo trágico* de la "herejía tomista"! No dudamos de que Ellul incluya ahí la constitución *Gaudium et Spes* de Vaticano II. Nos invita a no poner nuestro corazón en la ciudad. Preservadlo, añade, por el espíritu humorístico.

Estas reflexiones, por cierto, no se ven muy constructivas. Y el hombre moderno difícilmente aceptará la colaboración del quien se muestra tan escéptico sobre el valor del trabajo humano. Pero Ellul reconoce que sí tenemos una función en la ciudad. Dios a pesar de todo se hace presente en la ciudad. Nos toca representarlo en el corazón de la ciudad. Y si el hombre de la ciudad no acepta de ninguna manera nuestro testimonio, llegará el momento de pronunciar el "*non possumus*" y de huir como Lot de Sodoma.

### Yavé Shamma

Ellul consagra su último capítulo al Apocalipsis. La Jerusalén celestial, dice, es una mezcla de distintas tendencias que caracterizan los tres siglos del pueblo judío que preceden la destrucción de Jerusalén por Tito y que se manifiestan en libros canónicos o no, como Daniel, Zacarías, Esdras, Enoc, Jubileos, los doce Patriarcas, Baruc. Y al ver las desdichas y sufrimiento del pueblo elegido, el desgarramiento de la Jerusalén terrenal, su impotencia, hundidos en las decepciones y el pesimismo histó-

rico, los judíos de aquel período duro van a interpretar las profecías sobre Jerusalén que la anuncian como bendita y gloriosa, aplazándolas al final de los tiempos. Este elemento de transformación de las antiguas profecías es muy importante, porque todo aquello que estaba prometido como algo que debía realizarse sobre la tierra se entenderá como algo que al contrario debe cumplirse en el cielo, después de clausurada la historia. El Apocalipsis es, pues, un libro de la consolación. Era preciso que el pueblo de Dios no se entregara a la sola desesperanza de las circunstancias históricas adversas. El Apocalipsis es una nueva etapa de la revelación, la última.

Ellul destaca otra evolución, la que va de la visión de Ezequiel a la de Juan. Ezequiel anuncia que ve una ciudad (c. 40). Pero no vuelve a hablar de ella en toda la larga descripción, que hace luego, de lo que vendrá en el futuro. Habla continua y detalladamente del Templo, en siete capítulos. Sólo en las últimas líneas del capítulo 48 pronuncia algunas palabras sobre la ciudad. El acento está, pues, en el santuario y todo se enfoca en esta morada de Dios. Este es uno de los textos apocalípticos más antiguos. Esto significa que la evolución no va de la Jerusalén terrenal a la Jerusalén celestial, sino del Templo de Salomón al Templo de Dios, Jerusalén quedando como un mero apéndice del Templo. Al contrario, en la visión de Juan todo queda centrado en la ciudad. No se dice nada del Templo, "porque el Señor Dios omnipotente es su Templo, como también el Cordero" (Apocalipsis 21, 22). Aquí, dice Ellul, se afirma la presencia exclusiva y total de Dios en toda la ciudad. Jerusalén, dependencia del Templo para Ezequiel, llega a ser toda ella Templo. Y resulta muy significativo que la Jerusalén celestial saque su fundamento y su raíz de la visión escatológica del Templo y no de la Jerusalén terrenal. El Templo que Juan ve en Patmos ha crecido hasta llegar a ser la última ciudad. Y la misión de esta Jerusalén consiste en ser el contrapeso de Babilonia. Y esto último lo logra solamente cuando llega a ser el Templo de Dios. Así el Apocalipsis nos revela el sentido de la historia. No invita a una evasión de nuestra condición espiritual, pues se trata de una esperanza que nos ayuda en el combate de la fe. Tampoco nos invita a una evasión de nuestra condición material, pues ahí está para dar valor a esta obra, y no tiene otro alcance fuera de servir esta obra que Dios nos ha asignado a nosotros plenamente responsables en esta tierra.

Lo que marca "el día de Yavé" es la destrucción de Jerusalén. No se trata, dice Ellul, de un rejuvenecimiento, una purificación, sino de una ruptura total (cf. Zacarías 14, 2). Porque es preciso que quede aniquila-

do todo lo que en la ciudad representa la seguridad humana, y que todos los medios humanos sean reemplazados por la sola garantía que Dios da, y que esta ciudad sea un acto de gracia (Salmo 51, 20). Dios mismo será la fuerza de la ciudad. Sus muros serán la salvación y sus puertas la gloria de Dios. (Isaías 60, 18; cf. Zacarías 2, 5). Se trata de una nueva encarnación y es esto mismo que significa el nombre atribuído a esta última ciudad. Ezequiel nos dice que se llamará *Yahoushanna*, o sea, "allí está el Señor" (Ezequiel 48, 35). Y este nombre, que reemplaza el antiguo nombre de Jerusalén, responde exactamente a la profecía de Emmanuel. En Cristo, Dios está para nosotros, en la última ciudad. Es la presencia constante, la comunión sin ruptura con Dios.

Así se queda borrada Babilonia. *Yahoushanna* es el punto de convergencia de los pueblos que habían sido dispersados. Pero, agrega Ellul contra Comblin, en todo aquello nada redundante en gloria del hombre. Y sin embargo ahí también vemos que el hombre logró insertar en la ciudad toda su grandeza, toda su fuerza y toda su riqueza.

En esta nueva Jerusalén se ha advertido a menudo que ya no hay Templo ni Rey. Sin embargo, Karl Barth subraya que sólo la Iglesia desaparece y que un "poder político" subsiste, pero no dice cuál. Para expresar que la ciudad queda entonces sin Templo y sin Clero, así como sin dominación ni potencia. Comblin declara que es laica y democrática. Aquí Ellul protesta: ya la colocación de estos términos provoca necesariamente en el lector asociaciones de ideas inexactas, pero por otra parte, son dudosos de por sí. En rigor el término "laico" se puede entender: el pueblo lo es todo en la ciudad, no hay discriminación. Bien, comenta Ellul. Pero el pueblo no está solo: Dios está presente en todo. Y utilizar este término para afirmar que se acabó lo religioso y lo sagrado genera toda clase de confusiones. En cuanto a "democrático", dice Ellul, es francamente un error: ya que la palabra implica "*kratos*" una potencia, una dominación... No, la Jerusalén celestial no es una democracia, prosigue Ellul, por la sencilla razón de que ya no hay ninguna forma de poder ni de gobierno. Por el contrario, se puede decir con cierto sentido que es secularizada, y aquí Comblin nota con buen criterio, dice Ellul, que al reservar la secularización para la nueva Jerusalén, San Juan la niega para el tiempo presente. A priori prever que una tentativa actual de superar el dualismo en una ciudad secular y profana no puede sino ocasionar un regreso al paganismo. Bajo el amparo del secularismo, escribe Comblin, el mundo de la mitología renacerá con nuevas formas.

Lo que caracteriza la nueva Jerusalén es la comunión con Dios. Ba-

bel, la ciudad de la división, se ha vuelto la ciudad del conocimiento de la unión bajo todas sus formas.

\*\*\*

Hasta aquí la síntesis del estudio bíblico de Ellul sobre la ciudad. Obra notable y relativamente extensa —300 páginas—, fruto del trabajo de tres décadas, escrita con punzón candente. A ratos, más que el estilo serenamente científico del exégeta, uno recuerda los acentos apasionados de Bernanos, León Bloy, o quizás más exactamente del Martín Lutero de los *Tischreden* y del *De Captivitate Babylonica Ecclesiae*. Con regularidad arremete contra la herejía tomista católica que, a sus ojos, caracteriza el “optimismo trágico” de Comblin. En el estudio de Ellul, como en los demás que se han publicado en el último cuarto de siglo sobre la ciudad, la ideología condiciona fuertemente la hermenéutica. Y una crítica del trasfondo teológico de cada obra resulta indispensable. Para no polarizar el debate entre protestante y católico, dejaremos la palabra a Harvey Cox en la crítica que hace de Ellul cuando, superada la etapa de su vida que culminó en la publicación de la *Ciudad Secular*, volvió a una interpretación más “religiosa” y más realista de la ciudad.

## B) HARVEY COX

En su obra *The Seduction of the Spirit* (citaremos aquí la traducción castellana publicada por *Sal Terrae* en 1979), Cox no pretende replicar a todos los teólogos anti-urbanos. En realidad, dice Cox, algunos apenas merecen una réplica. Pero sí hay uno que indudablemente la merece: alguien que es el más vigoroso e implacable de los censores religiosos de la ciudad, el teólogo protestante francés, Jacques Ellul. Cox se ha sentido aturdido y enojado por el libro de Ellul, pero lo toma en cuenta “aunque no sea más que por su extensión y su energía, y por la creciente popularidad de Ellul”. Cox ve en la doctrina de la ciudad maldita “la encarnación de la venerable doctrina calvinista de la depravación total”. Cree que Ellul está condicionado por su fe calvinista. Ya hemos visto que en realidad, Ellul no es calvinista, pero sí participa del pesimismo luterano. La maldición propia y especial que Ellul atribuye a la ciudad le suena a Cox como algo “un tanto horrendo”, y se pregunta si aquí Ellul no usa acaso un género literario común en la predicación protestante que llama el “circuito cerrado pecado-y-gracia”, que consiste en un primer momento en mostrar que el pecado abunda, para decir al final que mucho más abunda la gracia. “Pero mientras tanto, la escena tiene que ser descrita en términos absolutamente detestables”.

“En Ellul, escribe Cox, la gracia llega finalmente incluso a la ciudad maldita, y es simbolizada por la Jerusalén nueva. Pero hay algo que falla. La gracia de Ellul, no *llega* del todo. “Que nadie se llame a engaño, dice Ellul, no tiene ningún objeto esperar una nueva Jerusalén en la tierra. Jerusalén será una creación de Dios absolutamente gratuita, imprevisible, trascendente”. Y se pregunta Cox: siendo así, ¿tiene algo que ver la nueva Jerusalén con las malditas malolientes y viejas Jerusalén de nuestra historia, con nuestros Tokios, São Paulos, y los Angeles? Aparentemente no. Es como si la Biblia no tuviera nada que decir sobre la ciudad presente. Se supone que tenemos que vivir en la ciudad, pero sin hacer ningún esfuerzo para cambiarla; ninguno en absoluto. Cox se asombra del uso que Ellul hace de la Biblia y lo cita: “cuando (Jesús) habla a las ciudades, nunca tiene sino palabras de rechazo y condena. Nunca anuncia la gracia para la obra del hombre. Todo lo que reconoce es su carácter diabólico, y su única reacción es luchar contra el poder de la ciudad que trata de dificultar su propio trabajo”. Y se pregunta Cox: “¿Puede esta interpretación describir la mezcla de dolor, amor y cólera que parece teñir las palabras de Jesús a Jerusalén en el conocido pasaje de Mateo 23, 37 donde, después de censurar a la ciudad por matar a los profetas, dice: “ ¡cuántas veces he querido reunir a tus hijos como una gallina reúne a sus polluelos bajo las alas, y no has querido!” “Ellul, prosigue Cox, solo ve la condena. Según él, Jesús habla a la ciudad (insiste Ellul en que se trata de *todas* las ciudades) “únicamente para maldecirlas... Ninguna ciudad insiste Ellul, puede escapar a la condena de Dios”.

¿Por qué, se pregunta Cox, este frío veredicto? Sin duda porque para Ellul “La ciudad” es un símbolo, el símbolo más vivo y convincente de inquebrantable orgullo y del desorden rebelde del hombre. Es principado y potestades, es un símbolo y un poder espiritual. Ellul tiene razón, prosigue Cox, cuando ve al hombre empotrado en *estructuras* de pecado y de maldad. Esto puede explicar por qué muchos estudiantes radicales se sienten impresionados por Ellul, porque también ellos juzgan precisamente que la depravación de nuestra sociedad es total y absoluta. Porque ellos también dudan de la eficacia de la reforma. Porque también ellos denuncian las estructuras colectivas del mal, “El Sistema”. Cox está de acuerdo con Ellul para despreciar el axioma liberal según el cual las cosas como la tecnología, el estado y la ciudad son puros instrumentos neutrales, igualmente susceptibles de ser usados con buenos o malos propósitos. Ellul observa lo que previamente observaron Karl Marx y Sigmund Freud: que el hombre *no* es simplemente un actor moral libre, sino que su conciencia es condicionada por fuerzas

desapercibidas, deformada por presiones culturales y falsificada por la posición social y los intereses de clase. Ninguna tecnología por tanto puede ser "neutral", porque toda tecnología es producto de una intención humana, y ninguna intención humana es insensible a la codicia, la pereza o el orgullo. Las tecnologías están *desde el principio totalmente* inficionadas y cubiertas de significación humana. Están inmersas en un pecado *original*, no accidental. No pueden ser redimidas ni siquiera por la mejor y más perfecta de las intenciones humanas. Al igual que esa célebre cosa llamada "El Sistema", que para los jóvenes radicales de hoy encarna el mal metafísico, la "técnica" de que habla Ellul, lo mismo que la "Ciudad" no puede ser mejorada o revalorizada. Tanto la Ciudad como el Sistema se resisten a todo paliativo y a todo programa. Están en camino hacia el infierno y lo que necesitan es salvación, y no planes de ayuda. Aquí prosigue Cox, Ellul y sus admiradores no teológicos se separan. La solución de Ellul a esta confusión es la paciencia; la de éstos, la revolución". Aquí se ve cómo una exégesis ideologizada puede engendrar hijos no deseados, con trágicas consecuencias sociales. El terrorismo del Sendero Luminoso está apenas a un paso.

Cox manifiesta su acuerdo con Ellul sobre el carácter colectivo del mal humano. Pero su desacuerdo está en que Ellul "eleva la gracia a una altura tan estratosférica que queda fuera del alcance de nuestra vista, con lo que la única respuesta razonable es la inercia, cuando no la resignación". Por esto los caminos de Ellul y Cox se separan. Escribe éste: "aunque (el) reconocimiento (que hace Ellul) del carácter irreduciblemente estructural del mal es teológica y políticamente exacto, una inconsistente doctrina acerca de la gracia le ha hecho extraviarse. El mejor indicio del fatal defecto de Ellul lo constituye el hecho de que diga que *no existe continuidad* entre la vieja ciudad terrena y la Jerusalén nueva. Lo cierto es que en el cristianismo hay continuidad entre la vieja y la nueva Jerusalén. La creación *no* es destruída por la gracia, sino más bien transformada, profundizada y purificada. Ellul tiene razón cuando señala que la relación entre Creación y Reino no se deriva de ninguna capacidad interna para salvarse, sino que es un don gratuito. Yerra sin embargo cuando considera la gracia como *abrogadora* de las obras del hombre en la historia. Aunque los esfuerzos del hombre por forzar la comunidad son muchas veces decepcionantes y están siempre contagiados de avaricia y violencia, sin embargo en ocasiones, pueden llegar a ser signos del Reino. Este es el milagro de la gracia".

A renglón seguido, Cox comete dos errores contra los cuales Ellul protestará. Se extraña de que Ellul, "un calvinista", se separe de Calvino

al presentar una doctrina de la creación poco convincente. En realidad, Ellul no es calvinista. Segundo, Cox reprocha a Ellul sostener que "el poder del hombre es, antes que nada, el resultado del endurecimiento de su corazón contra Dios". Y trae a colación el relato del Génesis en el que Dios concede al hombre poderes y responsabilidades antes que exista el menor indicio de caída. Ellul protesta; él no habla de poder, sino de potencia en el sentido paulino de *exousiai*.

Pero pronto termina la confusión y Cox pregunta sobre lo que le parece esencial: ¿Puede el hombre hacer uso de cualquiera de las *exousiai*, de las estructuras y sistemas para servir a su prójimo? Y Cox contesta sí. "Los poderes", según San Pablo, no sólo han sido derrotados, sino también domesticados y utilizados. Cristo, según la viva metáfora del Apóstol, "hace cautiva a la cautividad y reparte a los hombres la plenitud de sus dones". No sólo arrebató a los principados la capacidad de destruir las almas, sino que se les convierte en servidores del hombre. El problema con respecto a Ellul no consiste en su doctrina paulina del pecado colectivo. En esto tiene razón, dice Cox. El problema es que su doctrina del mal radical no se ve compensada con una doctrina igualmente convincente de la gracia colectiva. Al leer a Ellul, se tiene la impresión de que el pecado abunda, pero la gracia no abunda del mismo modo. Ellul tiene una visión cuasi-prometéica del pecado del hombre moderno, lo cual le lleva a una solución epimeteica de la crisis—resignación e ironía—, en lugar de la solución simbolizada en el Nuevo Adán" (*La Seducción del Espíritu*, p. 78).

En la edición francesa de su estudio, Ellul responde a las críticas que Cox le hace en "*Has God cursed the Cities?*", no siempre en forma del todo convincente; Ellul no encuentra en la Biblia textos que permitan afirmar que en Jesucristo podemos hacer servir positivamente las *exousiai*. El creer erróneamente que Ellul es calvinista lo hubiera hecho interpretar su libro en una clave equivocada. Cox no hubiera leído todo el libro sino solo lo que se refiere a la condenación de las ciudades, sin mencionar nada de la reversión en la actualidad del cumplimiento de la Jerusalén celestial. Ellul se defiende de haber pretendido anular la historia humana. Sostiene que todo su libro va en sentido contrario. Luego reprocha a Cox confundir poder y espíritu de potencia. Es esto último, dice, lo que nace de la rebelión del hombre. Tampoco, agrega Ellul, he dicho que no hay que hacer vivible la ciudad, etc. Lo único que afirmo es que esto todavía no es nada, porque así no se habrá logrado resolver el problema esencial de la ciudad y que la significación espiritual de la ciudad quedará la misma.

Creo que con esto la posición de ambos teólogos protestantes, ambos muy influyentes en América Latina, queda suficientemente clarificada. Todo lo dicho nos permitirá ser más breves al comentar el libro de Comblin.

### C) LA TEOLOGIA DE LA CIUDAD DE JOSEPH COMBLIN

Comblin consagra la mitad de su libro a un estudio bíblico. Su preocupación es de índole pastoral. Le preocupa que la Iglesia de Occidente y la teología tradicional parezcan más cercanas del mundo rural que de las realidades urbanas. El peso de las instituciones parroquiales de la Edad Media, el desarrollo del catolicismo en el campo en el siglo XIX y la descristianización del mundo obrero pueden explicar en gran parte lo que le parece una inadaptación de las estructuras de la Iglesia al mundo urbano. Comblin lamenta, pues, que la teología poco se haya preocupado en la historia por elaborar una teología de la ciudad. La incursión que hizo Santo Tomás de Aquino en este campo fue tardía, aunque haya influido en otros teólogos de la Edad Media. Sí tuvo influencia en la construcción de centenares de ciudades hispanoamericanas a través de las *Ordenanzas* de los Reyes de España, especialmente gracias a la *Instrucción sobre nuevos descubrimientos y poblaciones* de Felipe II. De todos modos el Doctor Angélico parece más influenciado por Vitruvio que por la Biblia. La teología postridentina se despreocupó, por desgracia, de las realidades terrenales y hasta los años 60 de este siglo, el tema "teología de la ciudad" no figuraba en ninguna bibliografía.

Pero las consideraciones históricas no son las principales que impulsan a Comblin a tratar el tema. Además de que la Biblia habla mucho de la ciudad, ésta tiene un carácter profundamente humano porque, dice Comblin, la ciudad está en cierta forma vinculada con la esencia del hombre. No por nada definía Aristóteles al hombre: *zoon politikón*, un ser que vive en la *polis*, en la ciudad. La teología de la ciudad se presenta como una teología de las realidades terrenales: una visión cristiana de las realidades humanas: "ciencia, técnica, industria, socialización, democracia, libertad, todos los signos de nuestro tiempo se encuentran reunidos en la ciudad. La ciudad es la encarnación de todos los signos... Si los hombres construyen ciudades, es que los mueve una idea, un sueño, un impulso. Aquí la teología encuentra su lugar".

Al extremo opuesto de Ellul, Comblin declara que "la ciudad es un signo de Dios, signo del Padre, signo del Hijo, y signo del Espíritu. Es un signo que Dios hace a los hombres para transmitirles una llamada.

¿Cómo es la ciudad signo de Dios? Tal es el tema que Comblin tratará en la primera parte de su libro. Ahora bien, dice Comblin, resulta imposible sacar de los textos bíblicos un mensaje coherente sobre la ciudad sin adoptar desde el inicio algunos principios de interpretación, como hipótesis del trabajo. Dichos principios no los inventa, como parece reprocharle Ellul: ya están en la Biblia. Sólo el privilegiar éstos y no otros constituye el aspecto hipotético de la investigación de Comblin. Se conocerá por los frutos si la escogencia ha sido acertada.

### Tres principios hermenéuticos

Los tres principios hermenéuticos escogidos por Comblin son los siguientes: el principio de la pedagogía divina; el de la dialéctica; el de la tipología.

#### 1. La Pedagogía Divina

Dios es un pedagogo (Gálatas 3, 23-26), pues educa a su pueblo a través de los eventos de la historia. Esta pedagogía que San Pablo aplica a la ley mosaica se puede extender a lo que los escolásticos llamaban la "ley natural", o sea la economía de la salvación que corresponde al tiempo del paganismo. Algunas realidades como la familia, las naciones, el trabajo, las ciudades, forman parte de una primera economía divina. Tienen un valor salvífico, pues como dice San Pablo (Romanos 2, 13-15) los paganos tienen una ley grabada en su corazón. En el paganismo hay semillas del Verbo y en realidad, dice Comblin, "el conjunto de la forma de vida de los paganos, el conjunto de su civilización constituyeron para ellos la economía de la salvación". Y concluye que la pedagogía divina empieza en el estado de naturaleza. La pedagogía divina obra a través de la ley de los pueblos. El judaísmo y el paganismo han preparado el cristianismo precisamente por sus leyes, no sólo a pesar de ellas. Jesús no vino a abrogar la ley, sino a cumplir (Mateo 5, 17). Dios educa también por la *historia*, y en esto la Biblia no hace ninguna distinción entre historia santa e historia profana. El pueblo aprende por sus obediencias y por sus rebeliones. La vida tormentosa de las ciudades del pueblo de Dios ha sido pedagogía que conducía a Cristo.

#### 2. La Dialéctica de la Economía Divina

La segunda ley de la economía divina es su carácter dialéctico. Los tres estados, paganismo, judaísmo, cristianismo, están entre sí en una relación dialéctica. "Entre Israel y los demás pueblos, entre el judaísmo y el paganismo, existe un muro de separación (Efesios 3, 14). Son dos realidades que se oponen entre sí como la afirmación de la negación de

la dialéctica. El judaísmo es negación del paganismo. No existirá sin esta negación. El judaísmo, solo, no significa nada. Apareció en función de las naciones paganas para oponerse a ellas. Israel echa raíces en el paganismo. Abraham venía de Ur, Moisés ha sido educado en Egipto. Jerusalén fue una ciudad canea. Pero, precisamente Israel se separó del mundo de sus orígenes para quedar aparte y oponerse. La oposición de Israel con las demás naciones quedó superada en Cristo. El reconcilió, no poniendo de acuerdo términos opuestos, sino oponiéndose a ambos en lo que los separa y superando a ambos para asumirlos en él. Y ambos pueblos vienen a formar un pueblo nuevo (Efesios 3, 14): la Iglesia retoma a su nivel la vocación propia de Israel, la de ser testigo de Dios entre las naciones. Es también la continuación de la historia de las naciones. Congrega gente de todos los pueblos y asume sus valores y culturas, pues renuncia a tener una cultura propia. Las dos tentaciones de la Iglesia serán siempre el retorno al judaísmo o el retorno al paganismo.

### 3. La Tipología

La tipología es una de las leyes de la economía divina. El plan de Dios se desarrolla a través de una serie de prefiguraciones. Dios lleva a cabo una serie de esbozos que constituyen como aproximaciones sucesivas: son los tipos. En la tipología la misma realidad vuelve a presentarse en una forma superior. La tipología es el modo como Dios conduce a los hombres más allá de lo que son, respetando su libertad.

En la medida en que Dios nos da a conocer las realidades últimas, este conocimiento nos permite mirar con luz nueva todas las realidades escalonadas en el curso total de la economía divina. La tipología significa que Dios no necesita crear un mundo aparte para preparar y revelar su plan salvífico. La tipología significa también que las realidades de este mundo no desaparecen sino que se transforman y se transfiguran para integrarse en el cuerpo resucitado de Jesucristo. "Hablar teológicamente de la ciudad es reubicarla en el dinamismo de la economía divina. La Biblia nos habla más que todo de lo que llega a ser la ciudad en Israel y en el Reino de Dios. Sin embargo, si hay una continuidad según las leyes de la economía divina entre todos los estados de la ciudad, queda claro que cada uno ilumina todos los demás. La Biblia se termina por la revelación de la nueva Jerusalén. Desde este ángulo de visión último podemos echar una mirada retrospectiva y volver a ver todo lo que se produjo hasta ahí. Lo que viene a continuación, concluye Comblin, mostrará si el método es válido".

### Historia teológica de la ciudad

Sigue una historia teológica de la ciudad. Observa Comblin, que la última palabra de la revelación es el nombre de una ciudad: la nueva Jerusalén. El último acto de la historia divina es la manifestación de la ciudad de Dios. Esta historia que empezó en un jardín al principio del Génesis termina en una ciudad en el último capítulo del Apocalipsis.

El dinamismo de la economía sobre la ciudad aparece primero como un rechazo de la civilización urbana, simbolizada por Babilonia, la ciudad del pecado a la cual responde Jerusalén, lugar de la revelación divina. La reacción de la tradición yavista y de los profetas y de Israel contra la ciudad puede aparecer como una manifestación de la mentalidad de los beduinos nómadas; pero Dios da un significado nuevo a este comportamiento sociológico, al denunciar la idolatría, la injusticia y la corrupción moral, la ausencia de comunicación humana, la preterición de dominar el mundo característica de las ciudades, que desprecian a la vez a Dios y al hombre. Así la conversión consistirá en una ruptura con los atractivos engañosos del paganismo urbano. El desarraigo del judío errante representado por Abraham y por las 12 tribus llevadas a la esclavitud, permanecerá como el modelo de la experiencia espiritual que se abre a la presencia y a la acción de Dios. Comblin anota que el pueblo de Dios se formó en el desierto. La Pascua será su fiesta principal en la que se celebrará la salida hacia otro país. Testigo de la presencia de Dios en medio de los pueblos, el pueblo judío, nunca instalado, nunca asimilado, hará la experiencia de la diáspora. El desierto es el lugar de la Alianza, pero también el lugar de la tentación, del gran retiro espiritual y de la prueba, para Jesús como para el pueblo.

Jerusalén, dice Comblin, no es absorbida sin más en la condena de las ciudades. La revelación bíblica la percibe de hecho en forma ambivalente. La ciudad de la Alianza gracias al traslado del Arca por David, ciudad del Templo construido por Salomón, no resulta sacralizada por este hecho ni declarada santa por sí misma pues carga también ella los pecados de las ciudades paganas. Pero sobre ella se concentran las esperanzas de nueva vida, de una salvación futura; y en esto aparece como un modelo de la ciudad ideal: ciudad en la cual Dios habita, en la que el hombre vive su fidelidad con Dios, en la comunión con los demás creyentes. El error de los fariseos, dice Comblin, fue haber olvidado que su ciudad no era más que el signo y el anuncio de otra ciudad.

La ciudad en régimen de cristiandad sufrirá de la misma ambigüedad que Jerusalén, con las mismas coacciones y riesgos de injusticia y corrup-

ción que las ciudades paganas, pero manifestará también los mismos valores atribuidos a la ciudad nueva, de colaboración entre los hombres y de fidelidad a Dios. Pero hay una diferencia: Cristo y sus enviados, los cristianos, no pueden "instalarse" en las ciudades ni identificarse con ellas. Son como extranjeros en el mundo, en diáspora pero no como los judíos que construyen comunidades separadas — ¡lo que son a veces las comunidades cristianas!— Los cristianos son enviados hacia las ciudades paganas: ¿acaso, nota Comblin, no era la parroquia en un principio una colonia de cristianos, extranjeros instalados provisionalmente en una ciudad, aunque solidarios de ésta?

En resumidas cuentas, la salvación ha entrado en la ciudad aunque no haya logrado todavía transformarla. La ciudad sigue siendo el ejemplo del fracaso de la fraternidad humana, porque en ella imperan los intereses de los privilegiados y la explotación del hombre por el hombre, fase negativa de la pedagogía divina. Pero también existe en la ciudad, dice Comblin, el sentido del bien común, el aprendizaje de la vida colectiva, de la tolerancia, el uso fecundo de las nuevas técnicas. De ahora en adelante, la ciudad revela al hombre su vocación a la vida común, al mismo tiempo que la dificultad de lograrla.

#### La ciudad de Dios (cf. resumen de AUDOIN)

Como en las utopías clásicas, el tema de la ciudad que uno encuentra en Hch. 11-12 y en el Apocalipsis es una proyección ideal pero que puede servir de guía para la acción nuestra. Pero, a diferencia de las utopías, la Ciudad de Dios no es invento humano sino don de Dios, y uno sabe que aparecerá en el futuro, después de una larga maduración y una mutación de las empresas de la ciudad terrestre. Presencia de Dios en medio de los hombres, símbolo de convivencia, es la comunidad de Alianza (Ap 21, 3); en ella se revela la gloria de Dios por la comunión de los hombres. Cuando irrumpa la Ciudad de Dios no sólo la naturaleza (la religión del mundo rural) comunicará con Dios, sino también la cultura, las riquezas (técnicas, económicas e intelectuales) de la ciudad se volverán teofanías. Y en ella todas las naciones se congregarán. Ciudades abiertas (Ap 21, 25), las ciudades modernas disfrutarán para siempre en su diversidad de la paz y de la unidad que las ciudades paganas no podían ofrecer.

Ya no habrá templo (Ap 21, 22), ni sacerdocio, ni sacrificio, ni culto, ni religión percibida como distinción entre lo profano y lo sagrado. Y esto no será la muerte de Dios, sino el advenimiento de Dios en toda

la realidad del mundo. Ya no habrá tensión entre la Iglesia y el mundo como en la economía anterior. La ciudad secular se vuelve así la vocación última de la humanidad, y no un poder usurpado a la religión por la ciencia y la técnica.

Esta es una visión escatológica. Todavía falta un tiempo de pedagogía, el tiempo de la Iglesia, para que la ciudad llegue a ser transparencia de su Señor y comunión humana. Por esto, querer instalarnos de una vez en la secularización total, dice Comblin, equivaldría a crear nuevas formas de paganismo.

Reconciliación del hombre con la naturaleza, de la naturaleza con Dios y del hombre con Dios, se ve que la Ciudad de Dios descrita por San Juan no es fruto de la imaginación, como lo son los mitos. No se propone consolar a los hombres frustrados por los atractivos engañosos de las Ciudades. Es una enseñanza para los cristianos que viven en la ciudad a fin de que puedan entender las etapas de la pedagogía divina, descubrir qué es lo primordial en el plan de salvación (= la escatología) y qué es lo secundario y provisional (= el Estado, el culto y la misma Iglesia).

### La ciudad de los hombres

La teología puede ayudar a ubicar el desarrollo urbano dentro del destino de la humanidad, proyectando las luces de la fe sobre los análisis sociológicos y los proyectos de los urbanistas. Parece evidente que el debilitamiento de las ciudades y de la vida comunitaria, la desaparición de ciertas comunas urbanas y el descrédito de las instituciones sociales han generado una pérdida del sentido político de los hombres. Es en la base que los hombres deberán volver a aprender y llevar a cabo una verdadera participación en la *res publica*.

El desarrollo de la vía asociativa y las decepciones experimentadas frente a los poderes del Estado, a las ideologías y a la política de partidos, dan fuerza a la filosofía política que busca formas de compromiso concreto al servicio más inmediato de los ciudadanos y de la colectividad. Para Comblin, el Estado cargaría con la culpa de haber desanimado y humillado la ciudad, al destruir la autonomía de las comunas de la Edad Media y al reducir al hombre a una grisácea uniformidad, pues la pluralidad, de hecho generaba la libertad. Comblin cree que las naciones deberían ser federaciones de ciudades. Las ventajas que ofrecían las formas de vida social más totalizantes como la comunidad familiar o aldea-

na, propias del mundo rural, han sido desplazadas por nuevas formas de socialización más funcionales (grupos secundarios) que permiten, por los intercambios comerciales, la especialización del trabajo, la diversidad de los productos, trabar relaciones humanas, más numerosas, más diversas y más móviles y por tanto más ricas que en aldeas. Pues el anonimato urbano favorece una receptividad selectiva y una libertad más grande en la escogencia de las relaciones sociales que en esta forma se vuelven más personalizadas. En opinión de Comblin, urbanismo y caridad, política concreta y vida cristiana se articulan perfectamente. Audoín que lo resume admira semejante entusiasmo que le parece algo lejano de la revelación bíblica. Pero aquí se trata de una teología de las realidades terrenales que penetra en los problemas urbanos más concretos: vivienda, comercio, circulación, arte, mass media.

Comblin deplora que los círculos católicos hayan despreciado durante mucho tiempo los mass-media de comunicación social y no hayan valorado como lo merece la vida asociativa de las ciudades, idealizando las relaciones de vecindad de la vida rural. A menudo han considerado el anonimato urbano como un aislamiento empobrecedor y la libertad que permite la ciudad como un riesgo de vida licenciosa y de enfriamiento religioso. Pero, se pregunta Comblin, estos pretendidos efectos de la ciudad denunciados por una Iglesia rural ¿acaso no son los defectos de la no-ciudad?

Por cierto pertenecer a la comunidad urbana *in statu viae* tiene un carácter ambivalente. Pero el tiempo de la Iglesia es esencialmente ambiguo, pues no estamos todavía en la Ciudad de Dios. Pero la reconciliación de la Iglesia y del mundo, concluye Comblin, es facilitada hoy en gran parte por el desarrollo urbano en la medida en que se vuelve medio de organizar la colectividad y de personalizar las relaciones humanas, y también nueva ocasión de encontrar a Dios y de dar testimonio de El.

Hasta aquí la reflexión de Comblin.

\*\*\*

## ALGUNAS CONCLUSIONES TENTATIVAS

1) El cotejo de tres reflexiones bíblicas sobre la ciudad ha destapado un problema epistemológico: nos ha demostrado con claridad el ca-

rácter altamente subjetivo de semejante empresa. Cada uno desarrolla su interpretación condicionado por su propia historia, su filiación religiosa, su temperamento. Pero de todos modos, sabemos que también los santos son subjetivos: los salvan los controles que aportan su Iglesia, la de otros pueblos y otros siglos. Agustín es incompleto sin Ireneo. Por esto es importante dar la palabra a toda la comunidad cristiana, con todos sus carismas. Los textos del magisterio, desde *Gaudium et Spes* hasta hoy nos pueden vacunar a la vez contra un pesimismo paralizante y un optimismo ingenuo.

2) El problema central, a mi modo de ver, lo ha señalado con el dedo Harvey Cox en su crítica de Ellul: es una sana doctrina de la gracia. Si uno quiere proyectar una luz intensa de fe sobre el problema del pecado estructural y de sus consecuencias encontraría más en la epístola a los Romanos (5-8) que en el Génesis (2-3). Es preciso recordar siempre que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia. El nuevo Adán deja en la sombra al antiguo. Doctrina fecunda que nos espolea a emprender con fe y esperanza la construcción de una ciudad nueva.

3) El Apocalipsis, nuestra revelación última, nos enseña que la Nueva Jerusalén está construida sobre doce columnas que son los doce apóstoles. Vale decir que la Ciudad de Dios descansa toda ella sobre la palabra de Dios.

Se ha reprochado a Santo Tomás de Aquino y a sus seguidores el haberse inspirado más en Vitruvio que en la palabra de Dios. Acertadas o no, estas acusaciones nos retan a buscar en la Biblia nuevos modelos de convivencia humana. Al cristiano no le toca planificar tan sólo jardines de flores, amplias casas soleadas, calles limpias, servicios públicos eficientes. Las ciudades que se nos muestran como las mejor urbanizadas, son a menudo las que nos presentan los más altos índices de suicidios, prueba de que no vienen al encuentro de los anhelos más profundos del hombre. A nosotros nos tocará congregar todas las comunidades grandes y pequeñas, alrededor de la palabra de Dios, para que perseveren en la *didajé* de los Apóstoles, en la *koinonía* de los bienes materiales, en la fracción del pan y en la oración (Hch 2, 42) y den testimonio del amor de Dios en un mundo que se muere por no conocerlo. Tal sería a mi juicio la auténtica urbanización cristiana, que no desperdicia de ninguna manera la urbanización secular, pero que le da una dimensión más profundamente humana al poner a Jesucristo en su centro, pues solo Dios es capaz de ser plenamente hombre y de humanizar en lo hondo las obras nuestras.

## La ciudad en la Biblia. Bibliografía cronológica

## LIBROS

- 1961 MUMFORD, Lewis, *The City in History*, New York, Harcourt.
- 1963 WINTERS, G., *The Metropolis as the new Creation*.
- 1963 MAUSER, Ulrich W., *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition*, Studies in Biblical Theology, 31, London, SCM Press.
- 1968 COX, Harvey, *The secular City*, London, SCM.  
Trad. castellana: *La ciudad secular*. Barcelona, Ed. Península.
- 1966 GREINACHER, N., *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*, Mainz, Grünewald.
- 1972 COX, Harvey, "The secular City revisited".
- 1968 COMBLIN, Joseph, *Théologie de la ville*, Bruxelles, Editions Universitaires. Edición castellana condensada por F.J. CALVO: *Teología de la ciudad*, Estella, Verbo Divino.
- 1968 HOUTARD, F., et REMY, J., *Milieu urbain et communauté chrétienne*, Paris-Tours, Mame.
- 1970 ELLUL, Jacques, *The Meaning of the City*, Grand Rapids, Mich.,  
1975 id Wm. Eerdmans. *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*, Paris, Gallimard.  
(Edición francesa de la obra anterior).
- 1970 MITSCHERLICH, *Psychanalyse et urbanisme*.
- 1970 TOYNBEE, A. *Cities on the Move*, London.

- 1974 GREELEY, Andrew M., *El hombre no secular* (persistencia de la religión), Madrid, Cristiandad.
- 1975 RAHNER, K. - MOLTSMANN J. - METZ, J. B. - ALVAREZ BOLADO, A., *Dios y la ciudad*. Madrid, Cristiandad.
- 1977 FRICK, Frank S., *The City in Ancient Israel*. Soc. Bibl. Lit. Dissert. Series, 36, Missoula, Montana, Scholars Press. Especialmente pp. 200-231: *Israelite Urbanization under the Monarchy and the Valuation of the City in the Old Testament*.
- 1978 ROHRBAUGH, Richard L. *The Biblical Interpreter*, Philadelphia, Fortress Press. Trad. francesa: *Une Bible agraire pour un monde industriel*, Paris, Cerf.
- 1981
- 1979 COX, Harvey *The Seduction of the Spirit. The Use and Misuse of People's Tradition*, New York, Simon and Shuster. Traducción castellana: *La seducción del Espíritu. El uso y abuso de la religión del pueblo*, Santander, Sal Terrae.
- 1983 AUDION, Jean et col., *La ville. Approches théologique et pastorale*, Bruxelles, Prospective International.
- 1983 FRISQUE, Jean et col. *Une société en voie d'urbanisation*, Bruxelles, Prospective International.
- 1983 MEEKS, Wayne A., *The first urban Christians. The social World of the Apostle Paul*, New Haven and London, Yale University Press.
- 1985 BAIROCH, Paul, *De Jéricho à Mexico. Villes et économie dans l'histoire*, Paris, Gallimard.
- 1989 AA. VV. *Cultura urbana. Reto a la Evangelización*, Bogotá, CELAM.

## ARTICULOS DE REVISTAS

- 1921 WEBER, Max, "Die Stadt", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 47, 1921, 621ss. Trad. castellana: "La dominación no legítima (tipología de la ciudad)" en *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, 938-1046.
- 1959 HAURET, Charles, "Réflexions pessimistes et optimistes sur Gen. IV, 17-24", en *SACRA PAGINA*, Bibl. Ephem. Theol. Lov., 12-13, 358-365.
- 1961 PORTEOUS, Norman W., "Jerusalem-Zion: the Growth of a Symbol", en *Verbannung und Heimkehr, Wilhelm Rudolph zum, 70. Geburtstag*. Tübingen, Mohr, 235-252.
- 1963 MacKENZIE, R.A.F., "The City and israelite Religion", en *CQB*, 25, 60-70.
- 1966 TALMON, Shemaryahu, "The 'Desert-Motif' in the Bible and Qumran Literature", en *Studies and Texts*, 3, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- 1971 COX, Harvey, "Has God cursed the Cities?", en *COMMONWEAL*, July 1971.
- 1977 TALMON, Shemaryahu, "La notion bilique de Jérusalem", en *RENCONTRE*, 53, 1977, 251-265.
- 1977 JACOB, Edmond, "Appréciation positive et négative de la ville dans les anciennes traditions d'Israël", en *KTEMA*, 2, 1977, 17-23.
- 1983 MARTIN-ACHARD, Robert, "De la Jérusalem terrestre a la Jérusalem céleste", en *La ville dans le Proche-Orient ancien, Cahier CEPOA*, 1, 1983, 239-267.
- 1983 MINEAR, Paul S., "Holy People, Holy Land, Holy City. The Genesis and Genius of christian Attitudes", en *INTERPRETATION*, 37, Jan. 1983, 1, 18-31.

## VIVIR LA AMISTAD CON ALEGRIA Y MADUREZ

(Reflexiones de un sacerdote psicólogo para  
presbíteros y personas consagradas)

Alvaro Jiménez Cadena, S.J. (\*)

*“El amigo fiel es seguro refugio;  
el que lo encuentra, ha encontrado un tesoro.  
El amigo fiel no tiene precio  
no hay peso que mida su valor”  
(Eclo. 6,14-15)*

Estas alentadoras palabras del libro de Ben Sirá tienen especial aplicación a las personas célibes que, por amor a Jesucristo y al Reino de los Cielos han renunciado a disfrutar de las gratas experiencias afectivas y sexuales que proporciona la vida conyugal. Es el caso de los sacerdotes y religiosos(as). A ellos de manera especial se aplican las sabias palabras del Kempis: “Sin amigo no puedes vivir mucho; y si no fuera Jesús tu especialísimo Amigo, estarás muy triste y desconsolado<sup>1</sup>.).

Ante todo, preguntemos, ¿qué es lo que esperan los hombres y las mujeres de nuestro tiempo de un buen amigo? Dejemos responder a un psicólogo moderno, Wayne Weiten: “Los amigos juegan un papel muy importante en nuestras vidas. Pueden darnos ayuda en tiempos de necesidad, consejo en tiempos de confusión, simpatía en tiempos de fracaso y estímulo en tiempos de logros”<sup>2</sup>. Otro psicólogo, M.N. Parlee<sup>3</sup> y su equipo de investigadores, realizaron no hace mucho (1979) una am-

---

\* El P. ALVARO JIMENEZ CADENA, S.J., es Doctor en Teología (Universidad Gregoriana, Roma); Doctor en Psicología (University of Chicago) y Licenciado en Filosofía y Letras (Universidad Javeriana, Bogotá). Actualmente es Profesor de Psicología en la Universidad Javeriana.

1. Kempis, T. *Imitación de Cristo*, Madrid: BAC., MCMLXXV, L.II, C. VII
2. Weiten W. *Psychology Applied to Modern Life*. Monterey: Books/Cole, 1986, P. 311.
3. Parlee M.B. et al. The Friendship bond: PT's survey report on friendship in America, *Psychology Today*, 1979, 13 (4) 43-54, 113.

plia encuesta sobre las cualidades más deseables en un amigo. Más de 40.000 respuestas indican que las cualidades más apreciadas en su orden, son: confiabilidad y lealtad; calor humano y afecto, soporte, franqueza, sentido del humor, disponibilidad para dar su tiempo. La investigación de Block (1980) arrojó resultados parecidos. Pero en ella surgió otro factor de capital importancia: *la voluntad de permitir a la otra persona ser ella misma*<sup>4</sup>. El compartir los propios pensamientos, afectos y experiencias con otra persona pueden también tener un notable efecto terapéutico. Así lo reconocen casi todas las escuelas de psicoterapia en la actualidad<sup>5</sup>.

Esto y mucho más se espera de un buen amigo.

### Algunos grandes pensadores y maestros exaltan la amistad verdadera

Aunque labor muy grata, sería interminable recoger el florilegio de los bellos pensamientos que muchos filósofos y pensadores antiguos y modernos, acerca de la amistad. Sus ideas continúan siendo válidas para los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Contentémonos con recordar unos pensamientos selectos de Aristóteles y Cicerón.

*Aristóteles* distingue varias clases de amistad:

“Hay tres clases de amistad: la “*virtuosa*”, basada en el bien del amigo; la “*interesada*”, basada en el interés o placer del amigo y la “*utilitaria*”, basada en lo útil, la cual es propia de los comerciantes”.

“La amistad *basada en la virtud*, solamente se da entre los hombres. La amistad basada en la “*utilidad*” y en el “*placer*”, se dan también en los *animales brutos y entre los hombres malos*”.

“La amistad *virtuosa* sólo puede darse *entre los buenos y exige tiempo y trato y no puede extenderse a muchos a la vez*, pues es difícil que muchos agranden en gran manera a uno, y que sean buenos todos para él”.

“La amistad basada en la virtud es *propia de los hombres óptimos*”.

4. Block, J.D. *Friendship: How to give it, how to get it*. New York, Macmillan 1980.

5. Di Carpio, N., *Adjustment; Fulfilling Human Potentials*. New Jersey; Prentice-Hall, 1980, p. 286-287.

Para Aristóteles, ser amigo bueno es: “ver en el amigo *“otro yo”*; tratarlo como a uno mismo y ser para el amigo lo que uno es para sí mismo”<sup>6</sup> -

Este tipo de amistad *“virtuosa”* es el que desearíamos ver florecer en las personas consagradas.

La amistad es brillantemente exaltada por Cicerón. Entre muchos pensamientos bellos de Cicerón en su famoso Diálogo *“De Amicitia”*<sup>7</sup>, recomendamos estas ideas:

“La amistad es sentir las cosas divinas y humanas con benevolencia y amor”.

“Amistad es tener dilección por aquel a quien amas, no buscando utilidad alguna”.

“No puede haber amistad sino entre los buenos”.

“Sin amistad la vida es cosa vacía”.

“Hay que hacer por cada amigo tanto cuanto puedas realizar”

De los filósofos, pasamos a *Jesús de Nazaret*.

Jesucristo nos trajo como regalo precioso, una amistad que supera todo cuanto los filósofos paganos pudieron pensar acerca de la amistad ideal. El la elevó a alturas nunca soñadas, no sólo en sus enseñanzas, sino sobretodo con los ejemplos de su vida. Cristo nos dejó como testamento último su *mandamiento del amor*:

“Os doy un mandamiento nuevo:  
que os améis los unos a los otros.  
Que como yo os he amado,  
así os améis también los unos a los otros.  
(Jn. 13,34).

“Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos” (Jn. 15,13). Como brújula infalible que orienta toda la práctica de la verda-

6. Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, en *Imágenes de la Fe*, 1983, N. 176, p. 31.

7. Cicerón, M.T. *Laelius de Amicitia*. Múnster: Venlag Aschendonff, 1973.

dera amistad y del amor auténtico, el Divino Maestro nos legó la "*Regla de Oro del Evangelio*" con la cual las doctrinas religiosas de la humanidad acerca del trato entre los hombres han llegado al ápice de su perfección: "*Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también a ellos*" (Mt. 7,12). Nos señala, cuál debe ser la prueba de fuego de nuestro amor: "*vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando*" (Lc. 15,14).

Más elocuentes que las palabras, son las actitudes y las actuaciones del Maestro durante toda su vida. Tres años de intimidad, varonil pero cordial y afectuosa, con sus apóstoles; confidencias especiales con Pedro, Santiago y Juan, "el discípulo a quien Jesús amaba" (Jn. 13,23); lazos amistosos con Nicodemo y con José de Arimatea; pero especial predilección por Martha, María y su hermano Lázaro; ante su tumba el Maestro se entristece; sus sollozos, sus lágrimas, sus palabras de consuelo brotan de un corazón que, como humano que era sentía plenamente la profundidad y las delicadezas de la verdadera amistad. Como es propio del verdadero amigo, toda la vida de Cristo fué darse y compartir desinteresadamente. "A vosotros os he llamado *amigos*, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer" (Lc. 15,15).

No es extraño que, en la primitiva Iglesia, a ejemplo del Maestro Divino, 'la multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma; poseían todo en común y nadie consideraba suyo lo que poseía' (Hech. 4, 32).

Eco de la "Regla de Oro" es también "*El Himno a la Caridad*" que transmitió *San Pablo* a los cristianos. Casi que sobra repetir aquí cuáles son las notas distintivas del verdadero amor:

"El amor es paciente, es servicial; el amor no es envidioso, no es jactansioso, no se engríe; es decoroso; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra de la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta" (I Cor. 13, 4-7).

### ¿Amor conyugal o relación de amistad?

Como fundamento para un proceso de *discernimiento*, ayudará distinguir desde el comienzo claramente entre dos clases de relaciones interpersonales, especialmente entre personas de distinto sexo: a) El amor de pareja; b) la relación de amistad.

Ambas relaciones proceden de Dios. Ambas pueden ser plenificantes para la persona. Ambas pueden conducir a Dios. Pero cada persona tiene su vocación propia y hace su opción fundamental en la vida entre el matrimonio o la vida de celibato.

*El amor de pareja* es una relación entre dos personas de distinto sexo que comparten tanto su vida afectiva como una relación sexual activa<sup>8</sup>. Su realización plena se da en el matrimonio que es una unión íntima de amor único, total, indisoluble.

El amor de pareja tiende inevitablemente a la *unicidad*, la *totalidad*, y *exclusividad* en la relación. Supone la relación con persona única, una entrega completa a dicha persona, con exclusión de todos los demás.

En esta clase de relación, la unión del "yo" y el "tú" tiende a la unidad del "nosotros". Polariza a las dos personas, "yo" y "tú" en el "nosotros". Es una unión máxima, *total*, en el descubrimiento y posesión del "tú", único e irrepetible y en la entrega total de mi "yo", único también e irrepetible para formar la unidad del "nosotros".

Exige compartir todos los ideales, el espíritu y el cuerpo; el pensamiento y la imaginación; los afectos, los sentidos, la sexualidad. Su culminación y expresión máxima la constituye la unión sexual. Necesita la apertura hacia el otro y reclama, como complemento natural y social, la prolongación en el hijo.

*La relación de amistad* se da entre dos personas que sienten afecto mutuo, sin compartir activamente, ni parcial, ni totalmente, una actividad sexual<sup>9</sup>. A esta nos vamos a referir continuamente al hablar de las personas consagradas por un voto de castidad (sacerdotes, religiosos, religiosas); sus características y dinámica es lo que trataremos de analizar.

Aunque una relación de amistad, tenga elementos comunes con el amor de pareja, hay características que los distinguen claramente, especialmente tratándose de la amistad de las personas consagradas.

---

8. Finn, Virginia Sullivan, *Affectivity and Sexuality, Two Ways of Loving, en The Spirituality of Jesuits, 1978, X, p. 109-112.*

9. *Ibid.*

## La amistad del sacerdote y de la persona consagrada

El compromiso sacerdotal o religioso, de ninguna manera excluye la verdadera amistad. La amistad, fundada en Cristo, lejos de ser un obstáculo, constituye una ayuda para la auto-realización humana y apostólica de la persona consagrada y para la eficacia de su trabajo apostólico.

En virtud de su voto de castidad, el religioso y el sacerdote renuncian al amor conyugal, a los actos preparatorios de la unión sexual y la actividad genital. Pero de ninguna manera renuncian a la necesidad de amar y ser amados, que constituye una necesidad básica e imperiosa de todo ser humano, sin cuya satisfacción no puede haber felicidad.

Como cualquier ser humano normal, el sacerdote también necesita de la amistad. Así lo recalca un grupo de sacerdotes de una importante arquidiócesis de Colombia entre las *conclusiones* de un seminario-taller celebrado recientemente<sup>10</sup>.

“Debemos partir del convencimiento de que en la vida de la familia presbiteral la amistad es una realidad *necesaria* sin la cual poco se puede realizar efectivamente.

La amistad debe moverse y estar *fundamentada sobre la auténtica libertad* expresada en la frase: “tu libertad comienza allí donde termina la libertad el otro”.

La amistad del sacerdote con sus semejantes debe estar dada en el trato con el otro sobre todo como *persona y no por su oficio*, es decir, como personaje. Nuestra concepción cultural hace que se *valorice más el personaje, el rol del sacerdote que la persona*. Esto crea utilitarismo en la amistad. *Es conveniente que el sacerdote tenga amigos colegas suyos* para compartir en igualdad sus experiencias; amigos laicos que puedan aportarle elementos desde su propia experiencia secular.

El sacerdote *no debe matricularse en un grupo determinado* que impida la apertura y disponibilidad para dar y recibir de todos y al mismo tiempo atente contra la unidad eclesial. Para el sacerdote existe el peligro de adulación, por ejemplo, con los politiqueros.

---

10. Anónimo, *Seminario-taller sobre “Madurez Humano-Comunitaria y Espiritual del Sacerdote”*, Coordinado por A. Jiménez, S.J. en marzo de 1987, para los sacerdotes de la arquidiócesis de Bucaramanga (conclusiones inéditas).

La verdadera amistad tampoco debe ser el *querer que los otros sean iguales a mí*, sin tener en cuenta la situación concreta y distinta en que cada persona como individuo se encuentra.

La amistad *no puede ser un aprobar todo lo que el otro haga o diga*, sino en acompañar, aportar o corregir si es necesario —siempre en caridad— la realidad del otro”.

Hasta aquí las “conclusiones” del encuentro sacerdotal..

Muchos(as) religiosos(as) y sacerdotes, sin embargo, que profesan “amar a todo el mundo” por amor de Dios, corren el peligro de no amar verdaderamente a nadie. Pueden caer fácilmente en lo que Erik Erikson llama los extremos del *aislamiento* y de la *esterilidad*, opuestos a la madurez de la *intimidad* y a la *generatividad*, que caracterizan a la persona adulta y madura.

Según la “teoría epigenética”<sup>11</sup> sobre el desarrollo de la personalidad, la “*intimidad*” es la meta principal que debe conquistar el joven adulto en la ascensión hacia la madurez. La intimidad, para Erikson, de ninguna manera se restringe a la esfera sexual, ni mucho menos al área genital. Abarca también la capacidad de abrirse, de compartir, de dar, de sentir afecto por otra persona, sin el temor de perderse a sí mismo. Da cabida a la relación sana de amistad entre personas de distinto sexo o del mismo. Es “la capacidad de comprometerse con agrupaciones o asociaciones concretas y desarrollar la fortaleza ética para ser fiel a sus compromisos, aún a aquellos que pueden exigir grandes sacrificios y dedicación”. En el polo opuesto se encuentra el “aislamiento” afectivo, o sea la incapacidad de entablar una relación personal profunda y adecuada.

La “generatividad” se propone como la meta de la madurez, que debe conquistarse normalmente durante la edad adulta. Quizás el término propuesto por Erikson no expresa tan acertadamente lo que él quiso decir. No se refiere al autor única, ni principalmente a la capacidad fisiológica para engendrar hijos. “El mero hecho de tener o incluso de desear hijos, no basta para alcanzar la generatividad. “La generatividad es, en esencia, la preocupación por establecer y guiar a la generación siguiente”. Además de la procreación, incluye la productividad y la creatividad. Refleja una preocupación altruista por cuidar y proteger a otros y ayudarles a satisfacer sus necesidades. No se encuentra, por consiguiente, únicamente en los padres, sino que puede florecer en cual-

11. Erikson, E., *Infancia y Sociedad*. Buenos Aires: Ediciones Horme, 1974.

quier persona que se interesa activamente por el bienestar de los jóvenes, de los débiles, de los necesitados. En nuestro lenguaje religioso, podríamos con toda propiedad hablar de la "paternidad" o de la "maternidad" espirituales, que son condición indispensable para la realización humana del apóstol consagrado a Dios por el celibato; él ha renunciado a tener hijos propios según la carne, pero precisamente para engendrar y criar "hijos espirituales". En el polo opuesto a la generatividad se encontrarán la esterilidad, el estancamiento, el empobrecimiento personal.

Sería otro error limitar al seminarista, al sacerdote, o al joven religioso(a) a la práctica de un amor "totalmente espiritualizado, sin ningún componente afectivo, ni sensible". Este error fue cometido con frecuencia en tiempos pasados, en la formación de los sacerdotes y religiosos(as), como con razón lo denuncia Teófilo Viñas, O.S.A.: "No existe (para muchos autores) una amistad que, sin perder su dimensión humana, tenga, al mismo tiempo, dimensión sobrenatural. Y si existiese, ella sería, más bien un impedimento al afecto exclusivo que un religioso debe a Dios"<sup>12</sup>

El mismo autor, hablando acerca de la amistad en S. Agustín, nota que "una 'charitas' desencarnada o una *amicitia* espiritualizada en demasía, serían, sin duda, algo extraño en aquel hombre que tuvo un corazón tan sensible y tan humano"<sup>13</sup>. Lo mismo se podría afirmar de otros grandes santos y maestros de la vida espiritual, como Teresa de Jesús, santa eminentemente humana y femenina, o de S. Ignacio de Loyola, profundamente afectuoso y varonil<sup>14</sup>.

La amistad auténtica no aparta de Dios. Se ha dicho con razón que "no es el amor lo que aparta de Dios, sino el *no amar* o *el amar mal*"<sup>15</sup>

---

12. Viñas, T., *La Amistad en la Vida Religiosa*. Madrid: Instituto Teológico de Vida Religiosa, 1982, p. 282.

13. *Ibid.* p. 119.

14. Guerrero, J.M. Las amistades en la Vida Religiosa, en *Vida Religiosa*, Madrid: 1979, 47, No. 9, p. 262-266. (Excelente artículo, el cual ha suscitado cuestionamientos e inspiraciones para el presente ensayo).

15. Sobre los aspectos de la amistad, el amor, la sensibilidad y delicadezas humanas de Ignacio de Loyola, se ha escrito un bello libro con el título de "Ternuras Ignacianas" cuyo autor es el P. Hipólito Sáenz, S.J.

“La amistad es señal más clara de una consagración plenamente vivida. Ella no es una concesión hecha a nuestra fragilidad, sino una exaltación de nuestra potencia de amar. En efecto un corazón lleno de amor de Dios posee normalmente una formidable capacidad de amistad”<sup>16</sup>.

Pero hay amistades buenas y otras que no lo son:

“La amistad entre los miembros de una comunidad religiosa no solamente es cosa buena, sino útil y ciertamente necesaria para muchos que sin ella no pueden alcanzar o mantener la madurez afectiva ni el equilibrio psicológico. Siendo una forma selecta de caridad, no se debe evitar, como se hace con la enemistad. Pero la satisfacción que produce debe ser incesantemente purificada... Toda amistad no debe ser considerada como buena; mala es la que es falsa y ni siquiera merece el nombre de amistad, sino tan sólo una forma de amor propio y de búsqueda de sí mismo, de egoísmo y no de caridad”<sup>17</sup>.

La amistad de la persona consagrada, tiene como último fundamento a Dios, como guía de navegación el cumplimiento de la *voluntad divina* y como brújula orientadora el *discernimiento espiritual*.

Con mucha razón, afirma San Agustín: “Ama verdaderamente al amigo, quien ama a Dios en el amigo” (S. Agustín)<sup>18</sup>. Dios es el firme fundamento de la amistad, especialmente para la persona consagrada: “Qué cosa es la amistad, cuyo nombre viene de amor, y nunca es fiel sino en Cristo, en el cual solo puede ser eterna y feliz?” (S. Agustín)<sup>19</sup>.

“Precisamente este amor al Señor Jesús, es el que va a impulsar nuestro corazón a un *amor verdaderamente bueno hacia los hombres* y a una *verdadera amistad*”<sup>20</sup>. Este amor “*verdaderamente humano*”, esta “*verdadera amistad*” es la que recomienda la congregación general XXXII, a todos los miembros de la Compañía de Jesús, a ejemplo de su

16. Ibid. p. 289.

17. Leclercq, J., *Amicizia*, en *Dizionario degl' Istituti di Perfezione*, Roma: Edizioni Paoline, 1974, p. 519.

18. Agustín, San, *Serm. CCCXXXVI, 2,2*. Obras de S. Agustín, Madrid: BAC, 1966.

19. Agustín, San “*Contra duas epist. pelag. I, 1,1, Op. cit.*”

20. Compañía de Jesús, *Congregación General XXXII, Documentos*. Zaragoza: Imp. Tipo-Línea, 1966, O. 16, 8b.

santo fundador Ignacio. Esta recomendación parece válida para otros comunidades religiosas y hermanos en el sacerdocio:

“Esta gracia (*amor personal a Cristo*) de tal manera la tuvo S. Ignacio, y de tal manera transfundía toda su personalidad, que sus compañeros eran para él *verdaderos amigos*” y con su *afabilidad* tan personal condujo a Dios innumerables hombres y mujeres”<sup>21</sup>.

#### Amistad del sacerdote con la mujer(\*)

Tuvo mucha fuerza en el pasado la tendencia a excluir de la formación y de la vida del presbítero y del religioso(a) a toda persona del sexo opuesto. Se llegó a proponer como ideal de la perfección aquella conocida máxima que rezaba: “Entre santa y santo, pared de calicanto”. el seminarista al ingresar al seminario y el religioso al pisar el noviciado, daba un adiós casi definitivo a toda mujer. Parecida, y en algunos casos todavía más extrema era la práctica corriente en la formación de jóvenes religiosas. Casi no se permitía tratar a una persona del sexo opuesto, hasta después de transcurridos largos años desde el noviciado.

Aún el trato con los familiares tíos(as), primo(as), hermanos(as) era mirado con ojos suspicaces y a veces poco limpios. Las manifestaciones más normales de cariño, que se habían practicado siempre en familia dentro de la máxima sencillez y naturalidad, comenzaban a mirarse como ocasiones de perturbación, inquietud y aún escrúpulo. Como un fantasma, del que talvez nunca se había tenido conciencia ni malicia, aparecía en el horizonte, en ocasiones de manera obsesiva, el nubarrón amenazante de “*las amistades particulares*”.

Afortunadamente, hemos progresado mucho. En la formación de los(as) jóvenes, hoy se proporcionan ocasiones saludables de mayor contacto con la familia propia y de un trato gradual, prudente, limpio, cordial, natural y sencillo con los(as) muchacho(as), no sólo en la universidad, sino también en diferentes grupos juveniles y apostólicos y en diversas reuniones de tipo social. Bien llevadas, son experiencias sumamente provechosas para la maduración humana y espiritual del sacerdote o religioso(a). El sexo opuesto pierde una buena parte del atractivo del abismo y de la fascinación del misterio y de lo prohibido, que es propia de todo tabú.

21. *Ibid.*, D. 16, 8a.

(\*) Lo que diremos de la amistad de un sacerdote con una mujer, se puede también aplicar “*mutatis mutandis*” (con las debidas adaptaciones) a la amistad de una religiosa con un varón.

Naturalmente, la transición brusca y violenta, de una separación casi total a un trato frecuente, no siempre prudente y a veces excesivo con personas del sexo opuesto, arrasó muchas vocaciones, o por lo menos causó muchos sufrimiento en las personas impreparadas para el trato mutuo. Se les había creado artificialmente un ambiente de misterio ante el sexo opuesto, que se convertía en imán, tanto más atractivo y fascinante, cuanto más misterioso e inaccesible había sido... Lejos de producir efectos beneficiosos, ese alejamiento se prestaba para represiones, inhibiciones afectivas, o compensaciones; inseguridad, desplazamientos de la sexualidad y de la vida afectiva hacia personas del mismo sexo.

El mundo ha cambiado demasiado, entre otras cosas, por el ingreso masivo de la mujer al mundo del trabajo, a la escuela, a la universidad. El sacerdote está hoy en permanente contacto con mujeres, en el trabajo parroquial en las organizaciones apostólicas, en las escuelas y colegios, en la oficina, en la vida social, en su propia casa. Precisamente por ésto, su trato con ellas tiene que ser más cordial, más abierto y cercano, más espontáneo, más afectuoso, más tranquilo y natural, más respetuoso y maduro. Están totalmente fuera de tono ciertas actitudes o comportamientos o expresiones, propias del adolescente que está apenas comenzando a descubrir el sexo opuesto, y que a veces pueden presentarse no sólo entre jóvenes, sino también entre sacerdotes de 40 o 50 años...

En la vida del sacerdote es necesaria y conveniente la amistad con personas del mismo sexo y del sexo opuesto.

La mujer es el complemento natural del varón. Son muy grandes los aportes que ella puede proporcionarle al sacerdote en orden de su maduración afectiva, a la formación y riqueza de sus sentimientos, al desarrollo de sus habilidades de comunicación, en una palabra a la madurez e inteligencia de su personalidad.

Pero, tal vez hoy nos hemos ido al extremo opuesto, obedeciendo a "*la ley del péndulo*". Todo parece permitido para algunos seminaristas y jóvenes religiosos(as) y a algunos no tan jóvenes. Nada les parece malo. Juegan inconscientemente con el peligro hasta que el fuego arde y la llama lo devora todo... Así piensan o se expresan estos:

"Por qué no frecuentar el trato íntimo con una mujer (o con un hombre) ¿Qué tiene de malo manifestarnos nuestro mutuo afecto, con caricias, regalos, largas conversaciones telefónicas, regalitos y detalles

cariñosos, visitas frecuentes y a solas, confidencias muy personales? Dejémos de ser anticuados y mojigatos”.

Los resultados no se han hecho esperar, y hemos presenciado muchas defecciones sacerdotales y religiosas, por la imposibilidad de guardar el celibato. No es el enamoramiento la única causa, pero ciertamente se cuenta entre las “*causas del abandono del ministerio sacerdotal*”<sup>22</sup>. Por eso la amistad de la persona consagrada necesita como elemento absolutamente indispensable un permanente y muy sincero proceso de *discernimiento espiritual*, para conocer y seguir la voluntad de Dios; o sea para ver dónde termina la amistad espiritual, dónde se mezclan elementos demasiado naturalistas, dónde comienza a predominar la sensualidad y dónde se empieza a bordear peligrosamente el barranco de la “*tercera vía*” y la sexualidad.

La “*tercera vía*” fue una de las tantas teorías que pulularon en ciertos medios eclesiásticos de Norteamérica y de algunos países europeos durante los años setentas, como parte de la campaña contra el celibato sacerdotal obligatorio para los sacerdotes de rito latino. Según sus propugnadores, un sacerdote podría fomentar con una mujer una amistad íntima, exclusiva, en la que se encontrara tanto una mutua manifestación de todo el ser interior, aun de los pensamientos y deseos más personales, como también un compromiso mutuo, personal, semejante al matrimonio, exceptuando, al menos, los privilegios matrimoniales. Sobre decir cuán absurda es esta actitud ambivalente y desintegradora de la personalidad, que pretende llevar una vida doble, desgarrada entre el compromiso generoso y total a Dios y la entrega a una persona humana. *Absurdo psicológico* porque el individuo estaría totalmente dividido en su afectividad con gravísimos peligros de verdadera patología. *Absurdo espiritual*, al pretender vivir una vida doble, en la que no se ha comprendido, ni mucho menos vivenciado al A,B,C, del celibato y sus razones teológicas. Parece que, como tantas otras modas, hoy se ha ido olvidando esta teoría, fértil en racionalizaciones engañosas...

Tiene mucha razón la sabiduría popular, cuando indica la distancia apropiada para colocar la candela encendida: “Ni tan cerca que quemé al santo, ni tan lejos que no lo alumbre!”

---

22. Jiménez, S.J. A., Las causas del Abandono del Sacerdocio Ministerial, en *Medellín*, 1986, XII, N. 45, P. 87-95.

San Agustín era un hombre desde luego genial en su inteligencia. Con razón se ha afirmado de él que también fué un gran psicólogo. Y además hablaba en él la voz de la experiencia propia. No carece de ingenio y picardía la siguiente frase del doctor de Hipona: "*Amor spiritua-  
lis generat affectuosum: affectuosus obsequiosum; obsequiosus familia-  
rem; familiaris carnalem; carnalis autem generant filium*". Lástima que la traducción a la lengua vernácula casi siempre quita vigor y concisión al inigualable lenguaje de S. Agustín: "El amor espiritual engendra el amor afectuoso; el amor afectuoso genera el obsequio; el amor obsequioso da origen a la familiaridad; la familiaridad produce el amor carnal; y a su vez el amor carnal engendra al hijo"<sup>23</sup>.

Tenemos que vivir nuestras amistades sin temores e inhibiciones, pero al mismo tiempo con actitud prudente y humilde y con conciencia clara y madura de los peligros posibles y de la propia debilidad. Sólo un continuo y verdadero *discernimiento espiritual* nos mantendrá en ese equilibrio salvador.

En pocos aspectos de la vida ascética son tan frecuentes las jugarretas engañosas de los "*mecanismos de defensa*" como en el campo de la afectividad, de la amistad y del amor. En el camino hacia la amistad verdadera nos acechan las *negaciones*, las *racionalizaciones*, las *compensaciones*... A veces el interesado es el único que no ve los peligros en determinada amistad, cuyas expresiones no sólo causan extrañeza sino verdadero escándalo a propios y extraños. Y no hablamos de "escándalo farisáico (ya que siempre existirán los fariseos modernos), ni del "scandalum pussillorum" de que hablan los moralistas el cual es propio de gentes timoratas o anticuadas...

Afortunadamente podrían citarse muchos casos en que un sacerdote, lejano, afectivamente reprimido y aún áspero y un tanto déspota y machista, ha encontrado una excelente terapia para su carácter en un grupo juvenil mixto, en su trato personal con personas amigas del otro sexo, como asesor de "encuentros de novios" y "encuentros matrimoniales"

En el plano sobrenatural, la verdadera amistad es "un peldaño en el ascenso hacia Dios y un paso hacia todos los hombres"<sup>24</sup>. Así lo en-

23. Citado por Biot, R. y Galimard, P., *Guía médica de las vocaciones sacerdotales y religiosas*. Buenos Aires: Desclée de Browr: Dedebee, 1948, pág. 187.

24. Viñas, Op. Cit. p; 280.

tendieron y transmitieron a sus hijos los grandes fundadores como S. Agustín, San Benito, S. Francisco de Sales, Sto. Domingo, S. Ignacio de Loyola, Sta. Teresa de Jesús y tantos otros padres y madres de familia religiosas hasta nuestros días.

Se han hecho proverbiales las amistades santas y ennoblecedoras entre dos hermanos, S. Benito y Santa Escolástica; entre Francisco de Sales y Santa Francisca de Chantal, entre Santa Teresa y San Juan de la Cruz; entre S. Ignacio y el grupo de piadosas señoras que lo seguían y le socorrían con sus bienes. En todas estas amistades vemos reflejada la actitud de Pablo de Tarso, quien no se ruboriza al escribir a los filipenses: "*Os llevo en el corazón... Bien sabe Dios cómo os echo de menos en las entrañas de Cristo*" (Flp. 1,7-8).

Varios "*mecanismos de defensa*" pueden perjudicar las relaciones de una persona consagrada con las personas del sexo opuesto. Tal sería el caso del menosprecio que algunos sacerdotes inmaduros manifiestan por las figuras femeninas.

En nuestro ambiente machista, el sacerdote está llamado a dar un testimonio y ejemplo de respeto por la mujer. Lejos de fomentar actitudes y comportamientos despectivos hacia la mujer, él debe, por el contrario, valorar, respetar, defender a la mujer como igual.

El temor angustioso puede ser indicio de *represiones* o *condicionamientos nocivos* provenientes de una equivocada educación en el hogar, en la escuela o en la vida religiosa. Otras veces se presentan *formaciones reactivas* por las cuales se considera a toda mujer como un peligro para la castidad; otras veces nos encontramos ante verdaderos *complejos de inferioridad*, ante las personas del otro sexo. Algunos evitan el trato con ellas y caen en un *aislamiento* afectivo; otros las tratan con rudeza o impositivamente, como se podría tratar a un recluta en el cuartel o a un compañero en la fábrica. En otros puede predominar la suspicacia y desconfianza. No faltan desplazamientos y *compensaciones* que se manifiestan en el abuso del cigarrillo, del alcohol, de las diversiones, de la buena mesa, del ansia de poder, de la codicia de dinero, de manifestaciones auto-eróticas o egoístas, etc.

Vemos casos de párrocos y sacerdotes, que reservan para las religiosas las aristas más ásperas y cortantes de su carácter agrio, amargado o dominante. Tratan a las religiosas con altanería y dureza; les impiden

la participación en las decisiones y el trabajo, no tienen en cuenta sus opiniones, sugerencias y necesidades; las aíslan y arrinconan.

Afortunadamente muchos sacerdotes valoran a las religiosas como seres humanos, como personas consagradas al Señor y como invaluable y abnegadas colaboradoras en la construcción del Reino. Han aprendido a confiar en ellas, a darles responsabilidades, a tratarlas como personas iguales en dignidad, y, a veces, superiores, en cualidades humanas, en espíritu de oración, en capacidad de sacrificio y en fidelidad en su compromiso con Dios y con los hermanos. Han aprendido a *amarlas*. Ellas pueden ser insustituíbles colaboradoras y un valioso complemento en la vida del sacerdote. Una religiosa, a quien se profesa una amistad noble y elevada, le sirve al sacerdote de compañía, lo equilibra afectivamente, le ayuda a madurar, lo educa, lo hace más humano y delicado. Más, para no pecar de ingenuidad o imprudencia, hay que tener muy presente los criterios que a continuación presentamos.

### **Criterios para distinguir la amistad auténtica en la persona consagrada**

Ya dijimos que la amistad no está reñida con el compromiso sacerdotal o religioso. Más aún, que puede ser una ayuda para vivir dicho compromiso, siempre que se cumplan ciertas condiciones.

¿Cuáles son esas condiciones? Algunas son comunes a toda amistad verdadera; otras se aplican más directamente a la amistad de una persona consagrada por los votos o el celibato. Tratemos de describirlas, sin pretender de ninguna manera ser exhaustivos

*La amistad del sacerdote o religioso(a) para ser auténtica, debe llenar estas características:*

1. La amistad auténtica es una unión profunda entre dos personas que consta de múltiples elementos: espirituales, afectivos, sensibles. No abogamos por una amistad "desencarnada" y artificialmente "espiritualizada" sino de *una verdadera amistad humana*. Supone la integración de todos estos diversos elementos de la personalidad: espirituales, afectivos, sensibles, sexuales, o sea la *madurez de la personalidad* (tan difícil de entender y mucho más árdua de alcanzar). La madurez es indispensable en cualquier relación humana auténtica.

2. Surge de una cierta afinidad o sintonía con la otra persona y se manifiesta en el "dar y recibir", o sea en lo que San Ignacio llama "*comunicación de bienes*" entre las dos personas (cfr. la meditación última de los famosos "Ejercicios Espirituales", o sea la "*contemplación para alcanzar amor*"<sup>25</sup>).
3. Supone una "*predilección*". Aunque uno ame a muchas personas y aún a todos los prójimos por amor de Dios, profesa un amor especial a la persona del amigo.
4. Se basa en *el respeto a la persona y a la libertad del amigo* y por lo tanto, a la *opción de vida* de las dos personas: sacerdocio, vida religiosa, matrimonio, etc.
5. *No es ni posesiva, ni dominante, ni celosa*. Deja a las dos personas en libertad para crecer en la opción fundamental de sus vidas y en las decisiones menudas que forman la trama de la vida cotidiana.
6. Supone la comprensión, y sobretodo el aprecio y la *aceptación de la afectividad y de la sexualidad* propia y ajena, como elementos de primordial importancia para la realización humana y que condiciona toda relación inter-personal.
7. Supone la superación del egocentrismo infantil y la transición gradual y trabajosa del *amor captativo* del niño al *amor oblativo* del adulto. Es la "*benevolencia*" para buscar el bien de la otra persona, de que habla Cicerón y muchos otros autores<sup>26</sup>. Es la práctica de la *intimidad* y de la *generatividad*, en el sentido de las etapas del desarrollo propuestas por el psicoanalista Erik Erikson.
8. Supone la *liberación de temores e inhibiciones*, y la capacidad de *afrentar los riesgos* que conlleva la apertura con el otro en una relación de amistad. Hay que aprender a abrirse y a recibir también las comunicaciones del otro. Los psicólogos sociales modernos hablarían de la habilidad para dar y recibir "feedback" oportuno. El amigo aprende a comunicar sus conocimientos; a compartir sus pertenencias, sus habilidades, su tiempo y su trabajo, y, lo que vale más que todo, su propia persona. Está abierto a la comunicación, a

---

25. Loyola, San Ignacio de, *Ejercicios Espirituales*, N. 231.

26. Cicerón, Op. cit.

las observaciones, a las correcciones de la otra persona: "es propio de la verdadera amistad amonestar y ser amonestado" (Cicerón)<sup>27</sup>.

9. No basta con transmitir informaciones e ideas. Más importante es aprender a comunicar y a *compartir apropiadamente los afectos*, de acuerdo con la vocación elegida libremente y los compromisos adquiridos por las dos personas: con Dios, con la Iglesia, con la comunidad religiosa, con otros amigos y familiares. Esta comunicación consiste en la transmisión y reflexión objetiva de los sentimientos, la cual forma la quinta esencia de la "*terapia centrada en el cliente*" popularizada por Carl Rogers y que juega un papel principalísimo en una amistad profunda. La persona consagrada, tiene que lograr un difícil "*equilibrio dinámico*" entre la inhibición y el desbordamiento afectivo. Por una parte tiene que superar las inhibiciones y represiones provenientes de una equivocada educación familiar o deformaciones en la formación religiosa.

Pero, por otra tiene que evitar la entrega total de la persona casada, las expresiones amorosas de los enamorados y las manifestaciones inmaduras del adolescente, que está apenas comenzando a descubrir y luchando por comprender su propio mundo afectivo y el imán lo atrae hacia las personas del otro sexo.

10. No excluye la acción de otros "tus", ni en la vida propia ni en la existencia de la persona amiga. En otras palabras, no es una amistad *exclusiva ni excluyente*. Mantiene las puertas del afecto y del corazón abiertas a otras personas y amistades. Las dos personas no se encierran en el "nosotros" y nadie más. "Una verdadera amistad no debe hipotecar el corazón sino que debe liberarlo; ni debe aislarnos de los demás, sino que deben dejar siempre la puerta abierta a los otros... "*Nos deja libres para amar*<sup>28</sup>.
11. No es una *entrega total*. O sea, no tiene que compartir *toda la persona* ni aspirar a dominar o poseer totalmente al otro.
12. Por consiguiente, es "*sexuada*", pero no "*sexual*". *Sexuada* porque cada persona pertenece a un sexo determinado, el cual condiciona

27. Ibid.

28. Guerrero, J.M. Las Amistades en la Vida Religiosa, en *Vida Religiosa* Madrid: 1979, 47, N. 9, p. 262-266.

todas sus sentimientos, experiencias y actuaciones. Siempre seremos seres sexuados, hombres o mujeres, hasta la última célula de nuestro organismo y las manifestaciones más sutiles de nuestros sentimientos, manifestaciones de cariño, manera de comunicarnos, etc. El amor y la amistad del religioso(a) y del sacerdote necesariamente están condicionados por su propio sexo y por el de la persona amiga; excluye de manera expresa, sincera y generosa, toda expresión voluntaria de índole *sexual*. Más claramente, excluye toda manifestación propiamente *genital*. La auténtica amistad no tendrá bordeado temerariamente los despeñaderos de "la tercera vía".

13. Este equilibrio es un proceso dinámico, siempre cambiante; no es nada fácil de lograr, sin un continuo proceso de *discernimiento espiritual y mucha vida de oración*.

Por eso ayuda tanto el *vivir en apertura y lucidez*. Apertura hacia nuestro entorno (superiores, compañeros, feligreses, etc.), sin secretismos sospechosos. Apertura hacia nosotros mismos, sin racionalizaciones. "Apertura hacia un director o un amigo de verdad"<sup>29</sup>.

Con ésto, entramos a describir otras cualidades de orden religioso, que tienen relaciones directas y especiales aplicaciones a la amistad de la persona consagrada.

14. Ante todo, *estar fundamentada en Dios*. Por eso, San Agustín define muy bellamente la amistad cristiana como "*la unión interpersonal, afectuosa, desinteresada y pura, que se hace tal, gracias a la presencia amorosa de Dios*"<sup>30</sup>.

El compromiso total, definitivo, irrevocable con la persona de Cristo, a la cual se le ha entregado el cuerpo y el alma, el corazón y los sentidos, la capacidad de querer y de trabajar, sin restricciones de ninguna clase. Sólo en Dios y por Dios tiene razón de ser cualquier amistad humana. El le da sentido último y positivo a toda amistad sellada con el voto de castidad.

Las personas consagradas tienen que *ser conscientes de lo que desean en esa amistad*. "Algo sumamente importante es que sean

29. Ibid

30. Cfr. Agustín, San, *In Johan Evangelium tract. LXV, 2*) Op. cit.

*conscientes de lo que quieren*, es decir, de entablar una sana amistad y no, una relación marital o cuasi-marital, o un enamoramiento 31. Por eso deben preguntarse desde el comienzo: ¿“*Nuestra amistad nos hace crecer en la opción fundamental?*”. “Si la amistad ayuda a crecer en apertura a Dios y a los demás, en disponibilidad sin límites predefinidos, en gratitud para servir, en entusiasmo real e ilusionado por el proyecto de vida que hemos asumido, en una palabra en la fidelidad a nuestra opción fundamental que orienta y da sentido a toda nuestra vida, es una amistad sana y liberadora”32.

La amistad en las personas consagradas, siendo de gran importancia como complemento de la personalidad, debe estar sólidamente asentada sobre una opción vocacional clara y decidida por la radicalidad de la entrega a Dios en el servicio de la Iglesia y de los hermanos.

15. El compromiso de los votos no puede fundamentarse en simple fuerza de voluntad. Sería caer en un *voluntarismo* naturalista, doloroso y a la larga, insostenible. Se requiere una *vivencia* de la entrega a Dios y a los demás, que plenifique a la persona consagrada; que le dé satisfacción, felicidad, aún en medio de las luces y vacíos afectivos. “Nuestra consagración a Cristo lleva consigo una renuncia definitiva y la soledad del corazón. Esto forma parte integrante de la cruz que Jesús nos ofrece en su seguimiento, nos asocia íntimamente al Ministerio Pascual, y nos hace partícipes de la fecundidad espiritual que de él dimana”33. No nos llamemos a engaño, ni ilusión: esta vivencia del amor a Dios, a los hermanos, a la misión, necesitan “agarrar” toda la persona para servir de contrapeso al atractivo poderoso del amor humano.
16. De ahí la importancia fundamental de una “*fé viva*, medio único para poder entender existencialmente el sentido y el valor de ese sublime amor que por la consagración de toda nuestra personalidad con todos los elementos propios, la asume plenamente y trasciende todas sus reacciones, aún las naturales”34.

---

31. Guerrero J.M. Loc. cit.

32. Ibid

33. Compañía de Jesús, Op. cit. D. 14,5

34. Ibid 6 a.

17. Esta fe no puede mantenerse viva sin una *intensa vida de oración*. Sólo la oración humilde y perseverante puede alcanzar "la inmensa gracia del *AMOR PERSONAL A CRISTO*"<sup>35</sup> medio a su vez indispensable para la guarda del corazón.
18. El sacerdote y el(la) religioso(a) tiene que estar muy centrado en una verdadera *caridad y unión con sus hermanos* en el presbiterio o en su comunidad religiosa y mantener un corazón abierto, en el cual tengan cabida otras amistades profundas y sinceras; con los miembros de su familia, con sus colaboradores en el apostolado, con grupos apostólicos, etc. Lo malo no es tener muchos amigos, sino no amar a nadie o mantener una amistad exclusiva y excluyente, como remedo o compensación de un amor conyugal, o cuasi-conyugal insatisfecho... "Una persona consagrada con votos tiene más probabilidades de perseverar, si mantiene *varias* amistades, con personas del otro sexo"<sup>36</sup>.
19. Tratándose de la amistad de un sacerdote con una religiosa, o con una mujer casada, tanto más seguras estarán las dos personas y más serena será su amistad, cuando más firmes y felices y "enamoradas" estén ambas en su propia vocación, compromiso y misión apostólica. La esposa de Cristo satisfecha con su vocación y con su comunidad y su misión; la mujer casada feliz con su marido, con sus hijos, su hogar y su trabajo.
20. La entrega entusiasta y alegre a la propia *misión apostólica* será un contrapeso muy fuerte, para las ocasiones en que surjan eventuales brotes de sensualidad, o deseos espontáneos o manifestaciones sexuales, que eventualmente pueden ocurrir aún en las amistades más limpias entre un hombre y una mujer. En esos momentos, se necesita "fuerza y peso vivencial de contrapeso"<sup>37</sup>

### Una palabra final

Los criterios expuestos arrojan algunas luces para reconocer la amistad auténtica y ennoblecedora que ayuda a la persona consagrada *a madurar psicológicamente; a realizarse como persona;*

---

35. Ibid 8a.

36. Finn, Virginia Sullivan, Loc. cit.

37. Alcalá, S.J. V. *Seminario de Psicología*, Bogotá, CRC (Notas mimeografiadas) "Formación de la afectividad" p. 9

*a llenar su trabajo apostólico más eficientemente; a santificarse y unirse con Dios. Si logra aplicarlas con la ayuda de la gracia y su propio esfuerzo de discernimiento espiritual, vivirá sus amistades con alegría espiritual, entre los dos extremos del temor infundado y de la imprudencia rayana en presunción. Así viviremos con madurez y plenitud el maravilloso don de la amistad.*

## **EL PENSAMIENTO SISTEMICO Y LA ACCION PASTORAL**

*Herman Lombaerts, F.S.C.*

### **Introducción**

Evangelizar, catequizar, acompañamiento pastoral... actividades referentes a nuestra respuesta al Dios de Jesucristo, vivo entre los hombres.

Las actividades pastorales se organizan a partir de esta fe, aunque con los medios propios del hombre: el tiempo y el espacio, la inteligencia y la creatividad, el sentido de organización y la intuición, la palabra y el material audiovisual, los edificios y la administración...

La reflexión teológica (en sentido lato) profundiza el sentido, el fundamento, la continuidad de una tradición eclesial... a propósito de cualquier actividad pastoral. Por su parte, las ciencias humanas estudian precisamente lo que es propio del hombre en su manera de involucrarse individualmente y con otros en la práctica y en la reflexión pastorales.

Así es como se puede estudiar a la Iglesia en cuanto organización que utiliza el poder con la mira de realizar sus metas: dar testimonio de la iniciativa de Dios en el corazón de la historia humana. La Iglesia puede inspirarse en las ciencias humanas para hacer más coherente, auténtica y eficaz su práctica pastoral. En cualquier caso el criterio definitivo para toda acción pastoral viene de la fe en el Dios de Jesucristo.

La acción pastoral es compleja por estar afectada por muchas influencias internas y externas. Con frecuencia es difícil saber exactamente lo que está pasando con las diferentes actividades e iniciativas: ¿se trata de un progreso o de una regresión? ¿hay o no fidelidad a los objetivos? ¿se propagan los propios dioses personales o se sirve al único Dios de Jesucristo?

De ahí viene la importancia de disponer de instrumentos adecuados para objetivar la práctica y la reflexión: poder nombrarla, comprender-

la, evaluarla, orientarla tan correctamente como sea posible. Existen muchos de estos instrumentos. El origen y los presupuestos de ellos difieren enormemente. Su uso implica siempre riesgos. Por eso es importante elegirlos bien para mejorar la calidad del trabajo sin traicionar el carácter propio de la actividad pastoral.

Decisiva en esto es la manera de mirar la "realidad". Al respecto, es espectacular la mutación ocurrida en las ciencias físicas, precisamente en cuanto a la manera de concebir la "realidad". Por ejemplo, la idea de que el elemento aislado y reducido a su simple unidad material no existe, introdujo el concepto de "sistema". Este concepto respeta mejor la irreductible complejidad del mundo —material y humano— en que vivimos<sup>1</sup>. El "sistema" reemplazó al simple objeto aislado.

No se deja reducir a la suma de sus partes. Quiebra la idea de objeto cerrado y autosuficiente. La difusión de esta toma de conciencia ha afectado a las demás ciencias, incluidas las ciencias humanas. Recientemente el Premio Nobel Ilya Prigogine con Isabelle Stengers han desarrollado este nuevo paradigma epistemológico, insistiendo sobre la "nueva alianza" entre las ciencias exactas y las ciencias humanas<sup>2</sup> -

Quien introdujo la teoría general de sistemas fue el biólogo alemán Ludwig Von Bertalanffy en un seminario realizado en 1937 sobre filosofía en la Universidad de Chicago<sup>3</sup>. Según él, se trata de "un nuevo paradigma de la ciencia"<sup>4</sup> - En su libro, Colom Cañellas da un resumen del desarrollo del pensamiento sistémico, relacionándolo con el estructuralismo y aplicándolo en seguida a la educación<sup>5</sup>. Von Bertalanffy estima que este paradigma se puede aplicar a todas las ciencias<sup>6</sup>. Es precisamente lo que ha ocurrido en los últimos decenios.

---

1. ROSNAY, J. *El macroscopio*, Madrid, Ediciones A.C., 1977.

2. PRIGOGINE, I., STENGERS, I., *La Nouvelle Alliance*, París, Gallimard, 1979; *Id.*, *Entre le Temps et l'Eternité*, París, Fayard, 1988.

3. COLOM CAÑELLAS, A.J. *Teoría y metateoría de la educación. Un enfoque a la luz de la teoría general de sistemas.*, México, Trillas, 1982. p. 123.

4. VON BERTALANFFY, L. *Théorie Générale des Systemes*, Paris, Donod, 1973, p. 87 (*General Systems Theory: A New Approach to Unity in Science, 1951*). *Id.*, *Robots, hombres y mentes*, Madrid, Guadarrama, 1971; *Id.*, *Perspectivas en la teoría general de sistemas*, Madrid, Alianza, 1978.

5. o.c., p. 80ss; 133-153.

6. o.c., p. 125-132.

Esto sucede en el estudio de los macrosistemas: la economía mundial<sup>7</sup>, el comercio internacional, la producción mediante compañías intercontinentales, las empresas. También se da en el estudio de la ecología, la educación, la cultura, la religión, la familia, la persona humana. Donde más se manifiestan sus consecuencias prácticas es en el ámbito de las organizaciones y de su gestión<sup>8</sup>, en el campo psico-médico-social<sup>9</sup>, en la educación<sup>10</sup>.

En este artículo presentaremos primero una descripción del pensamiento sistémico: algunas nociones de base. Después abordaremos en parte un análisis del funcionamiento del "poder" en las organizaciones, enfocando especialmente las de orientación pastoral. Para terminar, nos proponemos inspirarnos en esas nociones de base para aplicarlas brevemente, a título de ejemplo, a la escuela.

### I. El pensamiento sistémico

La presentación de los conceptos de base se inspira principalmente en las ideas de L. Von Bertalanffy, E. Morin<sup>11</sup>, M. Crozier y E. Friedberg<sup>12</sup>.

La idea de sistema sugiere en primer lugar su distinción respecto del entorno. El sistema se separa de él gracias a una frontera que regula las interacciones con el medio ambiente. El sistema acepta algunos recursos o aspectos (el input) y rechaza otros. El sistema transforma las influencias externas para devolverlas en forma de producto o resultado. El "output" supuestamente enriquece al entorno según las intenciones

7. BARBO DURAN, L., *Sobre una teoría general de sistemas. Aplicaciones a comportamientos y decisiones económicas*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 1966.

8. Ver las obras de J. Mélese, M. Liu, G. Layole, H. Minzberg.

9. En la huella de G. Bateson y de P. Watzlawick, la escuela de Palo Alto introdujo una terapia familiar de tipo sistémico: Y. Winkin (ed.), *La nueva comunicación*. Barcelona, Kairós, 1984.

10. Además del estudio de A. Colom. Cañellas, han estimulado la investigación en este campo G. Salomín, M. Selvini, G. Evequoz y otros. Ver también BLOCK, A. *Innovación educativa. El sistema integral de enseñanza-aprendizaje*. México, Trillas, 1974; KAUFMAN, R.A., *Planificación de sistemas educativos. Ideas básicas concretas*, México, Trillas, 1978; NEEDHAM, C.W. y MORRIS, B.C. *Un modelo sistémico de enseñanza*, Barcelona, CEAC, 1978; PAREDES, J. *Macroeducación*, Madrid, Public, 1971.

11. MORIN, E. *La méthode*, París, 1977, p. 94-154.

12. CROZIER, M. et FRIEDBERG, E. *L'acteur et le système*, París, Seuil, 1977.

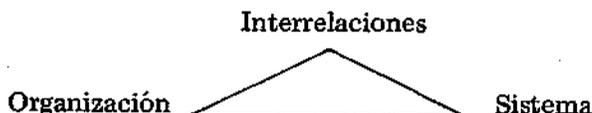
o metas del sistema. Según la cantidad de influencias aceptadas por el sistema se hablará de sistema "abierto" o "cerrado"<sup>13</sup>.

La definición del concepto de sistema debe incluir las ideas de: a) interrelación entre elementos; b) unidad global constituida por estos elementos interrelacionados; c) organización que une la idea de totalidad con la de interrelación.

Por tanto, se puede concebir el sistema como *unidad global, organizada de interrelaciones entre elementos, acciones o individuos*<sup>14</sup>.

La palabra *elemento* no corresponde a la idea de unidad simple, sino que implica ligazón con el todo del cual forma parte. La noción de *organización* designa aquella cualidad por la cual hay interacciones, en forma de interrelaciones, que terminan por originar una unidad compleja dotada de cualidades ajenas a cada uno de los elementos.

El esquema siguiente puede representarlo.



Esta representación ternaria se aplica tanto a la realidad física (el átomo, la estrella, la bacteria) como a la sociedad humana (un pueblo, una cultura, una familia). El esfuerzo ha de situarse en nuestra manera de percibir, de concebir y de pensar de manera organizacional lo que nos rodea y que llamamos la "realidad".

Hay algunas cualidades específicas de la organización de un sistema:

#### *Las emergencias*

Son las cualidades o propiedades de un sistema que presenta un carácter de novedad respecto de las cualidades o propiedades de los elementos considerados aisladamente, o que en otro tipo de sistema están organizados de otro modo.

13. VON BERTALANFFY, o.c., p. 146.

14. A. Colom Cañellas da diferentes formulaciones: pp. 82s, 107, 111, 123 se precisa el vocabulario en p. 113; se presentan las clases de sistemas en pp. 128s.

La emergencia es un suceso con carácter de irreductible. No se deja descomponer; no se puede deducir de los elementos en cuanto tales. Por eso puede decirse que el sistema es más que la suma de sus elementos.

### *Las coacciones*

Las propiedades de los elementos desaparecen también al interior del sistema, debido a las coacciones organizacionales: las normas, el ajuste de complementariedades, las especializaciones, el control... Toda asociación implica coacciones, ejercidas por las partes interdependientes.

Las coacciones tienen por consecuencia que un sistema no sólo enriquece sino también empobrece. Se puede producir tensiones a causa de un desequilibrio entre ambas cosas. Por eso puede también decirse que el sistema *es menos* que la suma de sus elementos.

### *Las complementariedades*

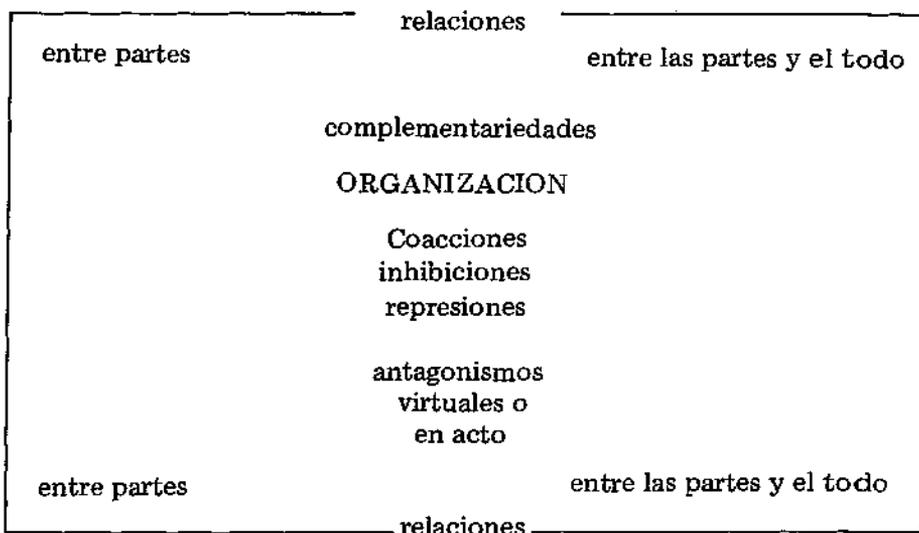
En la unión compleja del sistema, los elementos tienen *doble identidad*: aún cuando tienen su identidad propia, participan también de la identidad del todo.

El sistema incluye pues las diferentes individualidades y la identidad colectiva. Pero la relación entre diferencias e identidad varía según el tipo de organización. La organización establece relaciones complementarias entre los diversos elementos.

### *Los antagonismos*

La interrelación típica de la organización supone la existencia y el juego de atracciones, afinidades, de posibles vínculos o de comunicaciones entre elementos. Y la conservación de las diferentes supone también la existencia de fuerzas de exclusión, de repulsión, de disociación, para evitar la confusión.

Como se ve, el mismo principio de complementariedad origina el principio de antagonismo. No hay organización sin contraorganización. Así se puede representar:



El concepto de sistema expresa al mismo tiempo unidad, multiplicidad, totalidad, diversidad, organización y complejidad. Es de naturaleza paradójica: unidad y diversidad.

### *El juego*

El sistema agrupa personas que aceptan cooperar en la realización de un fin colectivo. Pero como cada individuo pertenece al mismo tiempo a varios sistemas, hay un conflicto entre los intereses comprometidos en las diferentes pertenencias. No queda más que "negociar" con cada sistema en cuanto al compromiso con una meta colectiva. Al interior de un mismo sistema, todos los miembros llevan a cabo una negociación —inconsciente las más de las veces— para mantener el equilibrio entre el compromiso al servicio del sistema por una parte, y los intereses personales por otra. La negociación se vive tanto respecto de los "responsables" como respecto de los demás miembros, y también respecto de los intereses totalmente personales<sup>15</sup>

Los "roles" y las "funciones" constituyen las referencias a partir de las cuales los miembros tratan de entenderse.

Estas negociaciones constituyen el "juego" —tomado en sentido neutro— y son inherentes al sistema. Consiste en aquellos mecanismos

15. Cfr. CROZIER et FRIEDBERG, o.c., pp. 57-61, 97-99, 204-207.

concretos —estrategias— gracias a los cuales los miembros logran estructurar sus relaciones de poder y de gestionar su cooperación. Detrás de los “juegos” hay una racionalidad. Ella garantiza la coherencia en las estrategias utilizadas para mantener una posición personal en la negociación. Los juegos (estrategias) decidirán quién gana o pierde, o si habrá suma de “cero”.

Todo cambio en un sistema se refiere en primer lugar a los “juegos” mediante los cuales los miembros adquieren un lugar en él. Puesto que se trata de una realidad compleja y en parte inconsciente, es natural que las intenciones de introducir “cambios” no siempre lleven a un resultado satisfactorio. Otras veces puede sobrevenir un cambio sin que se entienda cómo ni por qué.

Resulta evidente que el poder constituye la clave de la “organización” de un sistema. Es esencial detenerse a considerarlo de manera explícita.

## II. El poder en las organizaciones

### El poder

El poder se define según Mintzberg como la capacidad de producir o de modificar los resultados o efectos organizacionales. Eso equivale a la capacidad de hacer ejecutar lo que se desea, obtener resultados, y hacer realizar las acciones y las decisiones que las preceden<sup>16</sup>

Las *metas* son intenciones que preceden a las decisiones y acciones, los estados que empujan a los individuos o a los grupos de individuos llamados organizaciones, a hacer lo que hacen.

Siempre es posible distinguir: un solo agente con una sola meta; un agente con metas múltiples; agentes múltiples con metas múltiples; agentes múltiples sin ninguna meta.

La *misión* o la *vocación* describe las funciones esenciales de la organización en la sociedad, en términos de productos y de servicios que ella propone a sus usuarios.

---

16. MINTZBERG, H., *Le pouvoir dans les organisations*, Paris, 1986 (*Power in and around Organizations*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1983), pp. 39-42.

El *objetivo* es una meta expresada en términos de realización medible. Un objetivo es operacional si se presta a una tal evaluación.

El estudio del poder organizacional se funda sobre el principio de las *actitudes* que en una organización corresponden a un juego de poder. Los diferentes "jugadores" llamados *detentores de influencia* tratan de controlar las decisiones y las acciones de las empresas.

Por tanto, es necesario saber:

- \* Quiénes son los detentores de influencia.
- \* Qué necesidades trata de satisfacer cada uno de ellos en la organización.
- \* Cómo es capaz cada uno de ellos de ejercer su poder.

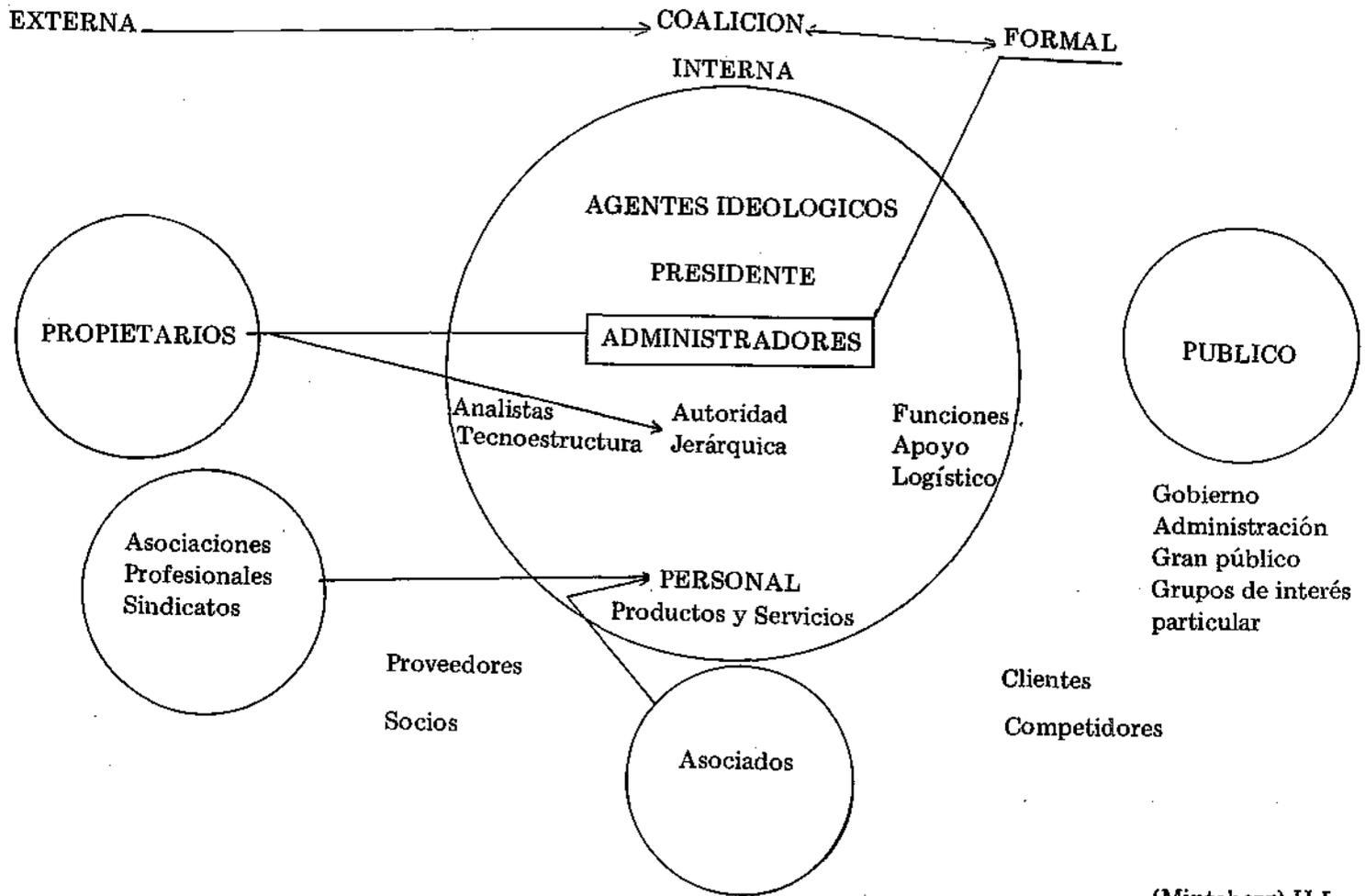
### *El ejercicio del poder*

1. Por muy poco que alguien ejerza su capacidad de expresión, todo miembro de la organización pasa a ser detentor de influencia:
2. El detentor de influencia necesita especialmente:
  - una fuente o fundamento de poder
  - acompañada de una fuente de energía
  - y de cierta destreza política cuando hace falta.
3. Los tres fundamentos principales del poder son el control de:
  - un recurso;
  - un saber hacer técnico;
  - o un conjunto de conocimientos cualesquiera, por poco crucial que sea para la empresa.
4. Un cuarto fundamento general fluye de las prerrogativas legales, de derechos exclusivos o del privilegio para imponer opciones.
5. El quinto fundamento deriva de la posibilidad que tienen ciertas personas de estar cerca de quienes disponen de un poder apoyado en las otras cuatro bases.

Los detentores de influencia se pueden agrupar según el esquema adjunto, en una "*coalición*" *externa e interna* (Cuadro 1)<sup>17</sup>

---

17. Aquí es donde se juega la interacción entre un sistema y su entorno. Esta dimensión constituye el contenido del estudio de Mintzberg sobre el poder. Ver también CROZIER y FRIEDBERG, o.c., pp. 139-166.



(Mintaberg)-H.L.

### *Las coaliciones de poder*

La coalición consiste en un grupo de personas que negocian entre sí para determinar una cierta repartición del poder organizacional.

La *coalición externa* agrupa a los detentores de influencia externos: algunos no asalariados que utilizan sus fuentes de influencia para tratar de tener un efecto sobre el comportamiento de los miembros (asalariados) de la organización. Habitualmente encontramos: los propietarios, los asociados (proveedores de recursos, clientes, socios y competidores), los sindicatos y gremios, el público.

La *coalición interna* agrupa a los detentores de influencia internos de la organización: los miembros asalariados a tiempo completo que se hacen reconocer y se expresan; estas personas tienen la responsabilidad de tomar decisiones y actúan tomando medidas de una manera permanente y regular. Ellas determinan los resultados, los cuales dependen de los fines perseguidos por la organización. Allí están: los administradores (coalición formal), el presidente o director, el cuadro jerárquico de la organización, los actores que producen el servicio o el resultado pretendido por la organización, los expertos, el soporte administrativo y finalmente, el ideario de la organización (conjunto de creencias compartidas por los detentores de influencia internos).

En la coalición externa o interna, los diferentes detentores de influencia se reagrupan alrededor o al interior de la misma organización para satisfacer sus necesidades. Según Hickson, "lo que sostiene o destruye la organización es su coalición de intereses". En este sentido, los detentores de influencia internos y externos forman sistemas de poder relativamente estables y generalmente centralizados por naturaleza. Estos se convierten en medios semipermanentes para repartir los beneficios.

Estas coaliciones se pueden organizar según variados modelos (Cuadro 2). El Cuadro 2 distingue tres tipos de coalición externa y cinco de coalición interna. El estudio de la manera como las coaliciones internas y externas "se entienden", permite distinguir seis estructuras de poder. Por tanto, se pueden clasificar las organizaciones según la estructura de poder que en ellas se practica.

Mintzberg defiende la hipótesis de que las coaliciones internas y externas están en su estado más natural y armonioso cuando domina uno

de los sistemas de influencia, al menos durante un tiempo. Pueden aparecer otras combinaciones distintas de las llamadas "naturales". Entonces surgirán conflictos y ellas serán menos estables. Las seis configuraciones de poder expresan por tanto la dirección de la interacción entre la coalición interna y la coalición externa, y garantizan una probabilidad de "equilibrio de poder sistémico", llamado homeostático.

Cuadro 2. Las configuraciones de poder

coalición externa	coalición interna	configuración de poder
dominada	→ burocrática	instrumento
dividida	↔ de los políticos	arena política
pasiva	← personalizada	autocrática
	ideológica	misionera
	expertos	meritoria
	↘ burocrática	estructura cerrada

La *coalición externa* está *dominada* cuando un solo detentor de influencia externa domina a todos los otros. Ella está *dividida* cuando varios detentores de influencia externos compiten para controlar la organización. Ella es *pasiva* cuando muchas instancias tienen influencia sobre la organización.

En cuanto a la *coalición interna*, se distingue:

- \* El sistema *autoritario* o *personalizado*: el control directo de la organización está en manos del presidente o director. El estimulará la responsabilidad y evitará la apatía;
- \* el sistema *burocrático*: el control se hace según criterios objetivos fijos, más o menos independientemente de las personas que ocupan puestos de responsabilidad. Se busca la estabilidad y la regularidad para excluir la arbitrariedad;
- \* el sistema *ideológico*: el control se vive a partir del poder movilizador y unificador de una ideología propia de la organización. Esta suscita un "espíritu de grupo", el "sentido de una misión", y permi-

te la integración de las metas individuales y las metas de la organización. Así es como la ideología desalienta los proyectos de fuga o la voluntad de eludir una situación. Ella anima la "lealtad".

- \* el sistema de *competencias especializadas*: el control debe mantenerse al nivel de la competencia, que es vital para la supervivencia de la organización;
- \* el sistema de los *políticos*: el control de la organización se busca a partir de comportamientos individuales o de grupo que son informales, evidentemente excluyentes, generalmente sembradores de discordia y, sobre todo, ilegítimos en el sentido técnico del término. Estos comportamientos no son reconocidos ni por una autoridad formal, ni por una ideología admitida, ni por competencias especializadas garantizadas.

#### *Las configuraciones del poder*

Se pueden distinguir seis combinaciones naturales entre las coaliciones internas y externas. Estas combinaciones representan seis *estructuras o configuraciones de poder*.

- \* El *instrumento* es una configuración en la cual la organización sirve a un detentor de influencia externo dominante. La coalición interna es entonces de tipo burocrático. Se estimula a los miembros por medios utilitarios a aportar esfuerzos, restringiendo sus ocasiones de jugar a los juegos de poder.
- \* En la estructura *cerrada*, el control interno se basa en normas de trabajo y de producción burocráticas. En contraste, la coalición externa queda dispersa, desorganizada, pasiva. Lo que importa son las metas de supervivencia, eficacia, control y crecimiento.
- \* La estructura *autocrática* se opone a un entorno pasivo, pero la coalición interna se organiza en la persona misma del presidente o director que controla todo en forma directa y personal. Por tanto, los miembros expresan lealtad al jefe o dejan la organización.
- \* La estructura de poder de tipo *misionero* está dominada por la ideología, a tal punto que su coalición externa llega a ser pasiva. El misionero procurará imponer su influencia al entorno. La fuerte ideología sirve para integrar sólidamente la coalición interna alrededor de los objetivos ideológicos. Todos los esfuerzos de los miembros se encami-

nan a perseguir lo más posible el objetivo de preservar, extender y perfeccionar la misión de la organización.

- \* La estructura propia de la *meritocracia* centra su poder sobre sus competencias, de las cuales hay muchas en su personal activo y en su red de iniciativas. La presencia de diferentes tipos de expertos suscita una actividad política relativamente importante. Los expertos se querellan a propósito de los recursos, de los límites de las zonas de influencia y de sus candidatos, a los cuales tratan de colocar en posiciones estratégicas. La coalición externa parece quedar pasiva o dividida.
- \* El poder propio de la *arena política* se caracteriza por conflictos, tanto en la coalición externa dividida, como en una coalición interna que está politizada. Parece inadaptada, pero no es una aberración. Puede servir como etapa funcional, a veces necesaria y obligada, para el paso de un tipo de configuración a otro. La arena política aparece cuando en una organización los detentores de influencias del momento cuestionan a su jerarquía de poder. También aparece cuando hay fuerzas iguales e inconciliables en la organización.

El interés de este análisis radica en permitir evaluar la coherencia o la contradicción entre la meta profesada y la estructura de poder ejercida por una organización. Esto resulta ser particularmente útil al describir, analizar, evaluar o cambiar una acción pastoral cualquiera. Una lectura de la "transmisión de la fe" en estos términos nos hará descubrir afinidades e incompatibilidades debidas a la estructura de poder puesta en acción en las organizaciones apostólicas o eclesiales. Este tipo de enfoque sistémico puede prepararnos para comprender mejor ciertos conflictos y para adoptar una actitud constructiva.

Lo aplicaremos a la escuela (católica) como ejemplo teórico. El único modo de tratar el asunto de manera concreta es dedicarse, en el terreno, al análisis sistémico de una organización real.

#### *El "sistema ideológico" y la "estructura de poder misionero"*

Una descripción más pormenorizada del sistema ideológico y de una estructura "misionera" puede ilustrar la fuerza movilizadora de la interacción sistémica.

Las características de una ideología son: movilizar y unificar, dar un sentido de pertenencia y de misión, desalentar la fuga y la reivindicación.

Este sistema se desarrolla en tres estadios:

1. *El sentido de una misión, punto de apoyo de la ideología*

Generalmente, se funda una organización cuando un promotor descubre una misión —ofrecer un servicio de carácter nuevo— y cuando este innovador reúne un grupo a su alrededor para realizar este proyecto. Estas personas se juntan porque comparten una manera de ver, y encuentran por lo menos alguna cosa para sí mismas, por ejemplo, el sentimiento de crear algo nuevo y apasionante. Disponen de un margen de maniobra muy amplio. La organización es de talla modesta, en expansión, con lazos personales entre los miembros. Los fundadores comparten creencias y valores sólidos y tienen también la voluntad de operar juntos. Hay una especie de “carisma” en la persona del fundador.

2. *La ideología se desarrolla gracias a estas tradiciones y actos heróicos*

Las acciones y decisiones orientan hacia valores prioritarios. Se desarrollan “historias” (consideradas a veces como “mitos”) a partir de sucesos importantes. Se elabora la historia de la organización. Los hábitos, los precedentes, los mitos, la historia... constituyen un fondo común de datos que sirven de base a las tradiciones compartidas por los miembros de la organización. Con el tiempo, estas tradiciones influyen sobre los comportamientos y a su vez los comportamientos ahondan más sólidamente las tradiciones. En este contexto se establece la ideología. La organización se institucionaliza y adopta una vida propia, una identidad, una originalidad.

3. *El afianzamiento de la ideología por procesos de identificación*

\*La identificación *natural y espontánea* con la meta o con el fundador de la organización. Los fines se asumen por lealtad. Estos miembros se presentan como misioneros de la organización.

\*La identificación *limitada y selectiva*, operada por sistemas de reclutamiento y promoción. Esta selección se hace a base de una negociación, porque la organización necesita nuevos miembros y ocurre que la identificación “espontánea” no se produce con tanta frecuencia como se necesita para extender la influencia de la organización. El “presidente” habitualmente “encarna” la ideología.

\*La identificación provocada por *adoctrinamiento y socialización*. La organización necesita provocar una identificación cuando ésta no se produce en forma espontánea ni selectiva. Entonces se puede apelar a dos procesos: el adoctrinamiento (proceso explícito de formación prolongada de acuerdo con la ideología) y la socialización (proceso implícito de presiones informales para lograr identificación con la ideología y adquirir la personalidad requerida por la organización).

#### 4. *La identificación deliberada*

La adaptación completa a la organización en función de metas personales, plegándose a todos los principios de selección y resistiendo a todas las presiones de adoctrinamiento y de socialización

Cuando la misión de una organización es: a) clara, de manera que las personas fácilmente puedan identificarse con ellas; b) específica en sus metas y en su ejecución, y c) atrayente o inspiradora al menos para algunos, entonces es probable que surja una configuración de poder llamada "misionera". En esta configuración, la misión es esencial para la organización. Todos los miembros se identifican con la misión, son solidarios con los intereses de la organización. La estructura es simple, de tendencia burocrática. Los miembros oponen fuerte resistencia a toda tentativa de cambiar o de interferir con la tradición. Hay preservación a toda costa de la misión y de la ideología.

Hay participación interna por lealtad hacia la ideología. Las creencias quedan estipuladas. El comportamiento está predeterminado y es previsible. Hay, pues, una burocracia normativa. Cada uno sabe lo que ha de hacer; hay poco control autoritario. Descentralización con autonomía, pero se deben eliminar las fuentes de una posible diferenciación. Sólo importa la compatibilidad con la ideología. Se supone que el jefe de la organización se identifica con la ideología. Es su única razón de ser. Hay un pensamiento lineal y ausencia de politización y de oportunismo. La coalición interna constituye, pues, la fuerza activa de la estructura de poder "misionera".

#### *Las formas de estructura misionera*

1. *Las reformadoras*: orientadas hacia el cambio revolucionario en la sociedad. En consecuencia, la organización es instrumento de la ideología. Existe el riesgo de que los miembros sean demasiado atraídos por la sociedad y que se debilite el nexo con la ideología; o bien que estén demasiado centrados en la organización y dejen de tener impacto en la sociedad.

2. *Las transformadoras*: volcadas hacia el cambio de las personas en la sociedad. Se esfuerzan por atraer personas para que cambien su estilo de vida. Hay el riesgo de que el proceso de conversión sea afectado por influencias externas. Reclutar y conservar miembros implica suficiente apertura hacia el entorno. La experimentación a corto plazo puede llegar hasta la asimilación o el estancamiento.
3. *Los claustros*: se mantienen totalmente cerrados al entorno, replegados en sí mismos, sólo preocupados de sobrevivir. Son en consecuencia sistemas cerrados: clausurados a los recursos y a la influencia, a la entrada y a la salida. La ideología es el único medio que les permite atraer y retener miembros. Hay tres amenazas: el materialismo, el número (demasiado o demasiado poco) y la diversificación.
4. *Las casi-misioneras*: un tipo de organización que en sí misma no tendría que ser misionera pero que resulta siéndolo. Una ideología poderosa puede por sí misma crear una configuración misionera (una larga historia, un jefe carismático...).
5. *Las pseudo-misioneras*: según sus características, la organización debería ser misionera; pero no es el caso, ya que funciona como sistema cerrado. Los miembros se asocian para satisfacer una necesidad personal. Para ellos lo que cuenta es el juego de la interacción al interior del grupo y no el sentimiento real de una misión.

### *Las organizaciones eclesiales*

La mayoría de las organizaciones eclesiales, aunque no todas, surgen de una coalición interna de tipo "ideológico" y exigen una coalición externa de tipo "pasivo". Así se instala una configuración de poder llamada "misionera". El dominio de un entorno "pasivo" por una coalición "ideológica" garantiza del modo más natural un equilibrio del sistema.

No obstante, es posible que surjan otras estructuras:

- \* Una parroquia misionera que se compromete al servicio de una población de mayoría pobre, aislada y afectada por carencias económicas, políticas, sociales, médicas y culturales, puede tropezar con un entorno "dividido" (sindicatos de orientaciones opuestas, ejército, latifundios).

- \* Una diócesis puede concentrarse en una coalición interna "burocrática" en un ambiente dominado por otro sistema (el marxismo, un régimen político totalitario), contentándose provisoriamente con una estructura de poder "cerrada". Interacciones diplomáticas y prudentes pueden preparar un cambio con la mira de adoptar una estructura francamente "misionera".
  
- \* En un entorno dividido, y con una coalición interna en vías de transformación hacia la arena política, una conferencia episcopal puede dirigirse a uno o varios expertos (teólogos, o especialistas en gestión organizacional, u otros) con la mira de restablecer un equilibrio sistémico. Esa opción puede hacer emerger una estructura de poder "meritocrática". En el momento en que la meritocracia entra en conflicto con una coalición interna supuestamente "ideológica", los obispos pueden reorientarse hacia una estructura autocrática, con el fin de preservar una interacción llamada "misionera".

### *III La escuela cristiana*

En primer lugar es preciso darse cuenta de la interacción entre la escuela y el entorno: la sociedad. Este intercambio está controlado por una frontera. Esta filtra las influencias externas para lograr la meta de la enseñanza. Por su parte, el entorno controla y sanciona el resultado de la escolarización en función de las prioridades económicas y socioculturales de la sociedad.

#### *La escuela católica y la misión de la Iglesia*

El reciente documento de la Congregación para la Educación Católica sitúa bien la misión de la escuela católica en las interacciones con el entorno<sup>18</sup>. Los autores describen las circunstancias que los jóvenes encuentran en la sociedad contemporánea: inestabilidad, pobreza de las relaciones humanas, inquietudes ante un porvenir incierto, frecuente presencia de numerosas experiencias alienantes. Se confronta la disminución de la práctica religiosa con el desarrollo económico, cultural y social. Se habla de una crisis religiosa de toda una civilización, de una "ruptura entre el evangelio y la cultura"<sup>19</sup>

---

18. *Dimensión religiosa de la educación en la escuela católica. Orientaciones para la reflexión y revisión*. Roma, 1988.

19. Recuerda el diagnóstico de *Evangelii Nuntiandi*, 20.

Esto da lugar, según el documento, no sólo a renovar los métodos y el contenido religioso de la enseñanza en las escuelas católicas, sino también a revisar "el proyecto global en que se desarrolla todo el proceso educativo de los alumnos"<sup>20</sup>. Es también interesante subrayar cómo afecta a los jóvenes la interacción entre la religión y la sociedad. "En muchos jóvenes, la posición crítica frente al mundo llega a ser demanda crítica ante la religión para saber si ella puede responder a los problemas de la humanidad. En muchos hay una exigencia de profundización de la fe y de vivir con coherencia. A ella se añade otra de compromiso responsable en la acción"<sup>21</sup>.

Se pone el acento en el hecho de que "la escuela no se limita a impartir lecciones, sino que desarrolla un proyecto educativo iluminado por el mensaje evangélico y atento a las necesidades de los jóvenes de hoy. El conocimiento exacto de la realidad sugiere las mejores actuaciones educativas"<sup>22</sup>.

#### *La modificación de las coaliciones*

Allí reconocemos la puesta en evidencia de varias dimensiones que el enfoque sistémico subraya. Los jóvenes expresan una nueva sensibilidad, un conjunto de experiencias y de actitudes, atestiguando cambios profundos en la sociedad. El contexto económico, cultural y social refleja otros intereses. La religión no tiene en él el mismo status.

La "coalicción" externa se interesa por la escuela por otros motivos. Está menos impresionada por el aspecto confesional y por el origen eclesial de las instituciones educativas. El valor económico de la escolarización se calcula con la mira puesta en las profesiones prestigiosas en la sociedad<sup>23</sup>. Profesores y alumnos pertenecientes al sistema escolar, están más conscientes de que al mismo tiempo que están en la escuela, pertenecen a la sociedad circundante. Fácilmente se introducen en la escuela los intereses de la sociedad. La "coalicción" interna se forma de otro modo. El cuadro jerárquico, director, administradores, profesores, alumnos... se identifican menos con los valores y profesiones religiosas inscritas en los códigos de la escuela.

---

20. *Dimensión religiosa...*, 19

21. *Ibid.*, 21

22. *Ibid.*, 22

23. LOMBAERTS, H. "L'école chrétienne face à la société contemporaine". *Lumen Vitae* XLII-4 (1987) 367-379.

Frente a esta situación, el documento del Vaticano insiste en la importancia de la misión para justificar su trabajo educativo. "La escuela católica encuentra su verdadera justificación en la misión misma de la Iglesia; se basa en un proyecto educativo en el que se funden armónicamente fe, cultura y vida. Por su medio la Iglesia local evangeliza, educa y colabora en la formación de un ambiente moralmente sano y firme en el pueblo" (n. 34).

### *Inspeccionar la estructura de poder*

La escuela no podrá movilizar las energías para realizar su objetivo si las personas comprometidas en ella no están convencidas de esta "misión" ni de su justificación ideológica: "... la escuela católica ... es de gran importancia para la sociedad y para la Iglesia" (n. 62). El problema está justamente en el plano de la percepción de lo que es importante para acertar en la vida. La confrontación con una tradición religiosa pierde su fuerza de choque profética si no se han estudiado con atención los desplazamientos de sentido en el código cultural. Por ende, es muy importante analizar los cambios en la evolución de la sociedad y en sus prioridades por una parte, y la manera como se diseña la escolarización en función de esas prioridades, por otra.

Las coaliciones interna y externa van a remodelar progresivamente la estructura de poder. La escuela no tendrá impacto sobre la sociedad según su profesión de fe, sino en cuanto se pueda establecer un nuevo equilibrio dialéctico entre la escuela católica como sistema y su entorno. La adaptación requiere una comprensión lúcida de lo que está en juego con la sociedad contemporánea, escucharla, dejarse afectar, y al mismo tiempo interpelarla en nombre de una fe gratuita en Dios. Por tanto, es indispensable detectar cuáles son los agentes interesados por controlar lo que ocurre en la escuela y examinar en qué dirección se conciertan para asegurar la continuidad de la escuela. La estructura del poder garantiza su eficacia. Una tarea importante consiste en comprender las numerosas "negociaciones" que se viven entre las diversas contrapartes implicadas en la escolarización.

La literatura pedagógica evoca a menudo los aspectos de orden sistémico en la descripción y el análisis de las instituciones educativas. Un ejemplo es el análisis de la dimensión "política" de la escuela. "La escuela es la institución social que, por su naturaleza, sus funciones y estructura, cumple como ninguna otra con objetivos políticos. El sistema escolar de cualquier sociedad es reflejo fiel de la política e ideología de los grupos gobernantes o de los partidos políticos en el poder.

Si una sociedad evoluciona, el sistema educativo tiende a evolucionar con ella; si una sociedad entra en crisis, muy pronto la escuela reflejará esa misma crisis<sup>24</sup>.

Remito a algunos documentos, a título de ejemplos, que ofrecen elementos de análisis de los factores que afectan las relaciones políticas en la sociedad, y en consecuencia la situación de las instituciones escolares<sup>25</sup>.

### *Lo que está en juego en una ética de la educación*

Con respecto a los componentes de la coalición interna de la escuela, la relación entre profesores (educadores) y alumnos ocupa un lugar eminentemente importante. La calidad de esta relación puede hacer entrever la existencia de una presencia que trasciende a las relaciones funcionales. El respeto al educando, la responsabilidad moral del educador, la coherencia entre la práctica educativa y el objetivo profesado, y la calidad de la comunicación de conciencias entre educadores y educandos constituyen el ABC de lo que el documento del Vaticano llama proyecto global de educación. Es el código que determinará en gran parte la credibilidad de una referencia a la tradición cristiana. Este código cambia con el tiempo. Es particularmente sensible a las modificaciones en la valorización de las relaciones humanas y en su interpretación<sup>26</sup>.

Es difícil de imaginar que la escuela (católica) vaya a cambiar la sociedad. Ahora, menos que antes. Ella es instrumento de la sociedad. Y la sociedad se impone cada vez más en un proceso histórico de secularización, frente a las instituciones de origen católico. La investigación reciente muestra sin embargo, que esta dependencia se puede moderar por la calidad de las relaciones humanas típicas de la institución escolar, por la riqueza de la cultura escolar, y por la veracidad del ritual escolar, canalizando las interacciones hacia valores en algún sentido compartidos por todos<sup>27</sup>.

- 
24. GUTIERREZ, F. *Educación como praxis política*. México, Siglo XXI, 1985 (2), p. 17.
25. MENDOZA, A. "La Iglesia en Colombia" *Informes de Pro Mundi Vita-América Latina* 20 (1980) 52 pp., esp. "La educación en Colombia", pp. 16-19. "La pastoral de las grandes ciudades", *Informes de Pro Mundi Vita América Latina* 38 (1985). "Ser joven cristiano hoy en América Latina". Id 43 (1986) Ver revista *Educación Hoy*.
26. GUTIERREZ, F., o.c. pp. 63-79. COUDRAY, L. *Améliorer la relation enseignants-enseignés*, Paris, Les Editions d'Organisations, 1989, 17-50.
27. Para un estudio más profundo de estos diferentes aspectos, ver HAMELINE, D. *Le domestique et l'affranchi. Essais sur la tutelle scolaire* Paris, Eds. Ouvrieres, 1977. GUTIERREZ,

Esta tarea exige por una parte una relectura fundamental de la "emergencia" de la iniciativa de Dios en la historia, particularmente en la persona de Jesús de Nazaret. La evangelización y la educación cristiana se refieren a un mensaje, a una manera de ver las cosas, que constituye una diferencia. Lo diferente de la fe cristiana tiene una fuerza profética. Su dinamismo es don de Dios y no cálculo de los hombres, aunque sean cristianos. La misión conserva todo su valor, con tal que se mantenga en la dialéctica de sus relaciones sistémicas. El análisis sistémico no posee la clave mágica para lograrlo. Solamente ofrece un instrumento heurístico con la mira de hacer que las acciones pastorales sean más coherentes con lo que representan. Afina la vigilancia de los cristianos comprometidos en la tarea delicada de alertar al mundo ante la presencia ausente del Dios vivo.

---

F. y otros. *¿Adoctrinamiento o liberación? Praxis de comunicación cristiana*. Florida, Paulinas, 1987. McLAREN, P. *Schooling as a Ritual Performance*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986.

## CALIDAD TEOLOGICA Y CATEQUETICA DE UN MANUAL DE EDUCACION DE LA FE

*Enrique García Ahumada, F. S. C.*

Quienes revisan los manuales de religión en el proceso hacia su aprobación eclesiástica saben generalmente a qué atenerse para evaluar su calidad teológica. Por el contrario, para enjuiciar su calidad catequética necesitan una formación apropiada.

Este tipo de control es importante en la Iglesia para permitir sólo la circulación de obras competentes y útiles para cada tiempo y lugar. Actualmente contamos con varios documentos oficiales sobre pastoral catequética, por ejemplo, los de Medellín en 1968 (Med) y Puebla en 1979 (DP), y a nivel universal el Directorio Catequístico General publicado en Roma en 1971 (DCG), las exhortaciones apostólicas *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI en 1975 (EN), *Catechesi Tradendae* de Juan Pablo II en 1979 (CT) y el Mensaje al Pueblo de Dios del Sínodo de 1977 (MS) a los cuales se hará referencia en este artículo. Por más que este magisterio pastoral siga creciendo, si al revisar los manuales en los obispos antes de permitir su publicación no se lo toma en cuenta, su propósito de renovación catequética resulta ineficaz. Este es precisamente el problema que aquí se va a tratar.

### ¿Qué es un manual de catequesis?

Es preciso comenzar por aclarar con precisión lo que se entiende por una obra de catequesis, puesto que su calidad de tal es lo que se trata de evaluar. No entran en esta categoría las obras que tratan de religión de un modo interconfesional y pluralista, puesto que su cometido no es educar en la fe católica. Ese género literario tiene sentido y valor en cuanto sirve de preparación para la proclamación de la fe católica o en tanto complementa la educación de la fe; pero en sentido estricto no forma parte de ésta (CT 33). La Iglesia necesita instrumentos expresamente escritos para presentar la identidad cristiana de una manera auténtica (si el autor es un obispo cuidadoso por elaborar un

discurso educativo de la fe) o autorizada (si el autor cuenta con la aprobación de un obispo, el de su domicilio o el del lugar de publicación).

Lo que da carácter catequístico a un escrito no es tanto su contenido como su propósito. Un libro tiene intención catequética si pretende ayudar a vivir como cristianos, sin limitarse a dar informaciones (MS 8). Hay manuales supuestamente catequísticos que se limitan a dar explicaciones doctrinales, morales, jurídicas, históricas o rituales. Puede decirse que no logran su fin catequético. Es probable que reciban aprobación por su ortodoxia, pero hay que preguntarse seriamente por la prudencia de tal aprobación (CIC, can. 830.3).

Ciertamente, en el otro extremo hay instrumentos escritos con abundancia de recursos audiovisuales y dinámicos pero con escasez de contenido, o cuyo mensaje religioso es tan vago o pobre, que no garantizan la solidez de la fe si se les va a confiar la estructura principal del proceso de educarla. Hay que distinguir bien el manual de formación de los subsidios complementarios.

El Código de Derecho Canónico exige la aprobación del obispo para los "catechismi necnon alia scripta ad institutionem catechetica pertinentia" (can. 821.1), como para los "libri precum pro publico vel privatum fidelium usu" (can. 826.3), mientras afirma el derecho del obispo a exigirla, si quiere, para "scripta (quae) fidem moresve tangant" (can. 823.1).\*

Estas reflexiones permiten llamar catecismo católico a un escrito considerado por la comunidad eclesial como representativo del magisterio ordinario para la iniciación y formación de los católicos en la fe y vida cristiana.

No es necesario que cada manual contenga la totalidad de la doctrina o de la moral católica. Un catecismo para novios puede limitarse legítimamente a los temas atinentes a la vida familiar y al sacramento del matrimonio, sin tener que explicar toda la doctrina sacramental ni toda la moral social. Los manuales para niños, preadolescentes, obreros o militares pueden presentar solamente los asuntos que ayudan a iluminar con el Evangelio y con la vida eclesial las preocupaciones propias de su situación de edad o de condición social. Lo que importa es que lo que digan esté bien dicho.

\* Nota de la dirección: Traducimos los cánones citados: 821.1 "los catecismos y otros escritos que pertenezcan a la institución catequética" 826.3 "los libros de oraciones destinados al uso público o privado de los fieles". 823.1 "los escritos que toquen la fe o las costumbres".

### Calidad teológica, primera condición de calidad catequética

El Nuevo Testamento pone constantemente en guardia frente a los falsos profetas e insiste sobre la fidelidad a la sana doctrina: es el cuidado por la ortodoxia. Un manual de formación cristiana no debe extrañar a los fieles.

No es tan fácil de obtener esta primera condición de calidad teológica, como tal vez podría creerse. En cada época la Iglesia no cuenta con la plenitud de luz espiritual, sino con la necesaria para cumplir su tarea en el momento histórico. El Catecismo Romano publicado por orden del Concilio de Trento, por ejemplo, aunque aportó una clarificación notable a la comunidad eclesial en una coyuntura de trastornos y de confusión, contiene afirmaciones secundarias que ya no forman parte del magisterio "universal y constante": que no puede haber verdaderos santos fuera de la Iglesia Católica<sup>1</sup>; que en el ara de la cruz se aplacó la ira divina<sup>2</sup>; que la eucaristía es sacrificio de propiciación porque vuelve a Dios aplacado y benigno<sup>3</sup>; que la mujer casada no debe salir de casa sin permiso del marido<sup>4</sup>; que es aconsejable que los cónyuges guarden tres días de contiencia antes de comulgar<sup>5</sup>.

En la época tridentina se han visto catecismos dotados de toda clase de aprobaciones, transmitiendo modas doctrinales hoy obsoletas. El de Pedro de Córdoba y otros colaboradores dominicos<sup>6</sup> presentaba a Dios creando los hombres para ocupar puestos del cielo perdidos por los ángeles malos; distinguía cuatro lugares en el infierno; el de los condenados, el purgatorio, el limbo de los niños y el seno de Abraham; enseñaba que apenas nace un niño, Lucifer nombra un demonio encargado de apartarlo de Dios; además, que todos los indígenas que no conocieron al único verdadero Dios antes de la llegada de los españoles a América se condenaron. Esta última proposición equivale a la del III

- 
1. Catechismus, ex Decreto Concilii Tridentini, ad Parochos, Pii Quinti Pontifex Maximus Editus. De nono artículo, 15.
  2. Idem, De quarto artículo, 15.
  3. Idem, De eucharistia, 78.
  4. Idem, De matrimonii sacramento, 27.
  5. Idem, De eucharistia, 58; De matrimonii sacramento, 34.
  6. MEDINA, O.P., M.A., Doctrina cristiana para Instrucción de Indios, redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O.P. y otros religiosos doctos de la misma orden. Impresa en México, 1544 y 1548. Salamanca, San Esteban, 1987.

Concilio Provincial limense, según la cual nada más que los cristianos bautizados se pueden salvar<sup>7</sup>. Por más que Santo Tomás de Aquino había admitido como suficiente para salvarse la fe implícita (II-II, 2, 3 al 5) en lo cual lo siguió en esa época Andrés de la Vega<sup>8</sup>, y que Domingo Soto aceptaba que la gracia puede salvar aunque no se tenga más que el conocimiento natural de Dios<sup>9</sup>, cuestiones difundidas por San Pedro Canisio<sup>10</sup>, hubo que esperar el Concilio Vaticano II para que el magisterio universal adoptara una postura amplia ante la salvación de los no católicos.

Se ve que la censura teológica de los catecismos no les garantiza validez perpetua, que pertenece sólo a la Biblia, el único libro de la fe del pueblo de Dios dotado de perennidad. Por tanto, con humildad ha de hacerse la revisión teológica de los manuales formativos. Todas las corrientes teológicas son pasajeras, aun la del censor de curia. Las únicas legítimas son las que no contradicen el "sensus fidelium" respaldado por el Magisterio jerárquico.

Desde la época apostólica, los cristianos han producido manuales populares para explicar su fe a los neófitos, con muy diversos contenidos. La *Didajé* se ocupaba de la vida cristiana y litúrgica y del respeto debido a las autoridades de la comunidad cristiana, sin ninguna preocupación por el mensaje de salvación. Pronto fue superada por los Evangelios, que ponen al centro la persona, la vida, el misterio, la muerte y resurrección de Jesús, su testimonio y su palabra para los discípulos. Hoy el magisterio referente a la pastoral catequética considera esencial para cualquier manual de la fe colocar a Jesucristo al centro del mensaje (DCG 43; EN 25; MS 7; CT 21.49). En consecuencia, el resto de los contenidos debe respetar una jerarquía entre las verdades necesarias para vivir conscientemente como cristianos. Hay una estrecha relación entre el *criterio teológico del cristocentrismo* y el de la *jerarquía de verdades por enseñar*.

Otro criterio teológico para controlar la calidad de un manual examina si transmite la fe de la Iglesia tal como está expresada en sus sím-

---

7. Doctrina Cristiana y Catecismo para Instrucción de los Indios. Facsímil del Texto Trilingüe. Madrid, CSIC, 1985 (1583). Sermonario, sermones IX y X.

8. Andrés de Vega, O.F.M. Tridentini Concilii de Iustificacione Expositio et Defensio, Venetia, 1548.

9. De natura et gratia ad Sanctum Concilium Tridentinum, Venetia, 1547.

10. De Iustificacionis Doctrina Universa libri quindecim, Colonia, 1572.

bolos representativos más universales, tales como el Símbolo de los Apóstoles (cuya autoría efectiva era atribuida por el Catecismo Romano a los Doce<sup>11</sup>, cuestión de veras irrelevante) y el Credo conciliar de Nicea y Constantinopla, aunque no haga mención ni cita textual de ellos (CT 28). La experiencia multisecular ha destacado la importancia de evitar en la iniciación y formación cristiana las teorías discutibles y dañosas (DCG 119; DP 990; CT 21.61). Es el criterio de *atenerse a la fe de la Iglesia*.

Otro criterio muy renovador por haber sido descuidado durante siglos es el de poner la Biblia al alcance de todos los fieles (DV 22). Su aplicación es bastante compleja, puesto que incluye varias condiciones.

Una catequesis bíblica en sentido católico es primeramente cristocéntrica y evangelizadora o misionera, al modo de la predicación de Pedro y demás Apóstoles. Todos los temas bíblicos deben tener su foco en Jesucristo (Jn 5, 39; Lc 24, 27; 1 Pe 1, 10-12). Un Jesucristo que salva llamando al arrepentimiento. Tampoco es indiferente al modo de usar la Biblia. Sobreabundan los grupos religiosos fundamentalistas que en todas partes producen fanatismo y confusión. Características de la lectura católica de la Biblia son: la distinción de géneros literarios (DV 12), la atención al carácter progresivo de la revelación divina (DV 2-4), el reconocimiento de una unidad fundamental de sentido transmitida desde los profetas hasta Jesucristo, explicada por los Apóstoles y sus sucesores en una tradición coherente confiada a los pastores legítimos (DV-7-10), la atención a las palabras y gestos de Dios que continúan la salvación en la historia hasta hoy (DV 8).

Se nota la calidad teológica de un manual en la manera de usar el lenguaje bíblico, no como un fin, como si se tratara de judaizar, sino como un medio de guiar hacia una libre conversión a Jesucristo. Conversión que no ha de ser individualista sino abierta a la comunidad eclesial y al servicio de la humanidad. Tampoco los textos han de aparecer como simples confirmaciones de una teoría o de una ideología adoptada de antemano, sino como interpretaciones cuestionadoras de todas las actitudes ante el mundo y la vida, atestiguando el primado de Dios y su Evangelio. Esa es una característica de los profetas que pertenecen a la Biblia en su conjunto. Al mismo tiempo que ella anuncia una buena

---

11. De fide et de Symbolo fidei, 2.

noticia y que anima la esperanza en las promesas de Dios, presenta exigencias en nombre de la alianza con Dios, referentes tanto a lo que hay de más personal como a los compromisos comunitarios, sociales, institucionales, denunciando con vigor el pecado y la injusticia en las personas y en las estructuras organizadas por los hombres (EN 18; CT 21.29).

La presentación de la Biblia en los manuales no ha de limitarse a dar conocimientos bíblicos, sino que ha de transmitir una sabiduría propia del hombre de Dios que trata de formar: una sabiduría capaz de apreciar aun a personas de fuera del mundo judeocristiano tales como Melquisedec, Jetró, Job, un soldado romano, un ministro etíope o una mujer siriofenicia, y también todo lo que es bueno, amable y digno de honor (Fil. 4, 8).

En otras palabras, un catecismo es bíblico en sentido católico si compromete en la historia de salvación tal como la Biblia la relata y que sigue hoy, cuando cada uno es llamado por Dios y tentado por el misterio de iniquidad.

Por otra parte, débese tener presente que mientras el teólogo realiza su reflexión de fe a partir de una visión de conjunto acerca de la Biblia, los catequizandos necesitan una iniciación bíblica. Por eso, todo manual de formación cristiana debe guiar de alguna manera hacia la lectura cristiana y eclesial de la Biblia. Además, a diferencia del personal eclesiástico que emplea la Sagrada Escritura para sus estudios y para su oración litúrgica, los catequizandos necesitan hacer una lectura laical de la Biblia para comprometerse en el mundo.

En resumidas cuentas, el criterio teológico para establecer *la calidad bíblica*, de un catecismo requiere que sea evangelizador, cristocéntrico, eclesial, profético, sapiencial, histórico, progresivo y que ayude a hacer una lectura laical de la Biblia. ¡Nada sencillo!

El último de los criterios teológicos que vamos a considerar aquí se refiere al modo como los catecismos presentan el testimonio de santidad en la Iglesia. La fe cristiana no es ante todo la aceptación de una doctrina, sino una comunión con Dios que irrumpe en la historia: por eso se transmite sobre todo por testimonio. Ese contacto con la santidad ocurre en la catequesis por un proceso de comunicación interpersonal y también por la verbalización de la vida de los santos. En este último aspecto, un manual de formación cristiana debe ser sobrio, sin acentuar lo maravilloso espectacular; estrictamente verdadero en sus afirmaciones históricas respecto de la institución eclesial y de sus re-

presentantes más notables; alejado de todo triunfalismo ingenuo y de capillismos, destacando siempre la primacía del reinado de Dios y de su obra en los santos (CT 29). Podemos llamarlo *criterio de la historicidad de la santidad*.

### Criterios de calidad propiamente catequética

Los criterios teológicos mencionados procuran garantizar que se transmita la verdad. Además, la educación de la fe pretende edificar la Iglesia como signo de comunión con Dios presente en medio de los hombres para salvarnos del pecado personal y social.

Un buen manual ha de favorecer la conversión a Jesucristo para hacerlo reinar en cada uno y en las estructuras o instituciones donde las personas establecen sus relaciones privadas o públicas (DCG 75; EN 34; CT 49. 52). Este es el criterio catequético de transformación personal y social o simplemente *criterio liberador*.

El esfuerzo movilizador propio de la catequesis actual debe concordar con la acción orgánica de la Iglesia local, es decir, con las opciones y prioridades pastorales de la diócesis, del país o de la región (DCG 129; CT 63). Es el *criterio de organicidad pastoral*.

Otro criterio al cual se aludió al explicar el de historicidad de la santidad, que es un criterio teológico, se refiere al diálogo que debe favorecer todo manual entre catequizado y catequista y con otros testigos de la comunidad creyente, además de su propia familia, en la cual, aunque esté alejada de la fe, aquél puede encontrar buen sentido y sinceridad para juzgar las cosas de la fe. Es el *criterio catequético de favorecer el diálogo testimonial* (Med Cat 10; DCG 76.81.87; EN 21; CT 24).

El magisterio eclesial pide a la catequesis evitar las expresiones ofensivas contra la comunidad judía, mantener respeto hacia todas las religiones y una creatividad fraterna para con las demás confesiones cristianas, sin callar nuestras diferencias, presentando lealmente la identidad católica (DCG 3; CT 32). Es el *criterio de apertura ecuménica*.

Un criterio catequético central es el de *interacción entre fe y vida*, de modo que el catequizando aprende a percibir la presencia activa de Dios en las experiencias cotidianas y también el rechazo a él en las personas e instituciones humanas, para que toda la vida esté impregnada de fe y que la fe no se reduzca a un asentamiento teórica (DCG 72.74; DP 997 CT 22).

El criterio de *comunidad y participación* exige promover actividades de comunicación en grupos pequeños, para que los sujetos de la catequesis tomen fácilmente la palabra, lleguen a una corresponsabilidad comunitaria, accedan a momentos de celebración litúrgica que sobrepasen el mero ritualismo sacramental, y así las comunidades en formación logren una apertura misionera hacia los demás (EN 13; CT 23).

El criterio de *integridad educativa* requiere incluir en todo manual o programa catequético objetivos cognositivos, afectivos, culturales y de servicio. El sínodo de 1977 consideró indispensables en una catequesis completa tres aspectos: la confesión, la celebración y el testimonio (MS 11). En la "confesión" de fe hay un aspecto cognositivo y otro afectivo de compromiso con el mensaje de salvación. Más nítida es la calidad educativa de un manual si ofrece recursos para evaluar el logro de los objetivos" (DCG 75; EN 38; MS 7; CT 21).

El criterio de *síntesis doctrinal* impone a todo catecismo el deber de ofrecer algunas fórmulas claras y estimulantes que resuman la enseñanza después de las necesarias experiencias educativas y de las explicaciones que permiten comprenderlas (DCG 73).

El *criterio de memorización* pide proponer cierto número de fórmulas que ayuden a la vida cristiana si se aprenden textualmente: oraciones, mandamientos, bienaventuranzas, aclamaciones litúrgicas, máximas de Jesucristo, enseñanzas de las encíclicas, cantos de la comunidad cristiana (MS 9; DP 1009; CT 29.55).

Las ciencias y técnicas de la comunicación han enriquecido la catequesis contemporánea con instrumentos y criterios nuevos. El criterio de *claridad* prescribe utilizar los lenguajes verbales y no verbales en forma comprensible para el interlocutor (DCG 34; CT 49.54). El criterio de *variedad apropiada de lenguajes* aconseja hacer buen uso de la imagen, de la diagramación, de la poesía, del canto, de la expresión corporal y de los demás lenguajes visuales, sonoros y audiovisuales (DCG 122; CT 46). El criterio de *criticidad* mueve a favorecer el sentido crítico evangélico frente a todos los mensajes y situaciones sociales y morales<sup>12</sup>.

La sicología evolutiva aporta el *criterio de adaptación al crecimiento*. Este pide por una parte adaptarse al nivel de desarrollo moral y reli-

12. CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Textos e Manuais de Catequese. Sao Paulo, Paulinas, 1987, n. 209.

gioso de los destinatarios del manual o programa, y por otra, favorecer un crecimiento gradual y permanente (DCG 30.78-95; CT 36-43).

La antropología cultural también enriquece la catequesis actual con algunos criterios. El *criterio de inculturación* pide usar los símbolos, normas y valores empleados por los interlocutores, para encarnar el Evangelio de tal manera que ellos mismos lleguen a tener iniciativas creativas y transformadoras una vez que lo hayan hecho suyo (EN 19.20; CT 53). El *criterio de atención a la religiosidad popular* prescribe tomar esta religiosidad —sobre todo en Europa y en América Latina, donde existe un catolicismo popular— como punto de partida, para después encaminar hacia una vida litúrgica y sacramental consciente y fructuosa (Med Cat 2; EN 48; CT 54).

Como se ve, la catequesis actual se sirve de diversas disciplinas científicas auxiliares además de la teología, en su esfuerzo por formar cristianos para el mundo de hoy. De estas ciencias surgen criterios ya asumidos por el magisterio pastoral oficial, que los autores de manuales y los censores harán bien en tomar en cuenta para servir a la Iglesia como Dios nos lo pide hoy.

## DOCUMENTACION BIBLIOGRAFICA BIBLIOTECA CELAM - ITEPAL

### I. JUAN PABLO II, PAPA

Juan Pablo II, Papa

Defended con coherencia el valor supremo de la vida. Discurso a los participantes en el congreso sobre pastoral familiar 28-04-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (22-1.118): 21. 3 de junio de 1990.

De la formación cristiana de los jóvenes depende el futuro de la iglesia y de la sociedad. Alocución a obispos del Brasil 23-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (28-1.124): 10-11. 15 de julio de 1990.

El amor misericordioso de Dios obra también a través de María. Alocución en Orvieto 17-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (25-1.121): 12. 24 de junio de 1990.

El Espíritu Santo, autor de la santidad de Jesús. Catequesis 06-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (23-1.119): 3. 10 de junio de 1990.

El Espíritu Santo en el crecimiento espiritual del joven Jesús. Catequesis en la audiencia del miércoles 27 de junio, 1990. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (26-1.122): 3. 1 de julio de 1990.

El Espíritu Santo en el episodio de la visitación. Catequesis 13-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (24-1.120): 3. 17 de junio de 1990.

El Espíritu Santo en la presentación de Jesús en el templo. Catequesis 20-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 25-1.121): 3. 24 de junio de 1990.

El Espíritu Santo en las relaciones del joven Jesús con su madre. Catequesis 04-07-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (27-1.123): 3. 8 de julio de 1990.

El espíritu nos impulsa a construir una iglesia en comunión y en misión. Homilía en la solemnidad de Pentecostés. 03-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (23-1.119): 1-2. 10 de junio de 1990.

El movimiento ecuménico, obra del Espíritu Santo. A los participantes en el encuentro ecuménico en Mdina, Malta. 27-05-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (24-1.120): 9, 10. 17 de junio de 1990.

El sacerdote debe ser testigo de Cristo. Alocución domingo 24 de junio. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (26-1.122): 4. 1 de julio de 1990.

El sacerdote, ministro del espíritu. 10-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (24-1.120): 2. 17 de junio de 1990.

En Dios, no contra Dios, radica la grandeza del hombre. Homilía 24-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (28-1.124): 2. 15 de julio de 1990.

En toda la tierra la iglesia vive de la eucaristía. Homilía en la Catedral de Orvieto, 17-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (25-1.121): 1,2. 24 de junio de 1990.

Entregaos con renovado vigor a la gran tarea de la evangelización. Discurso a sacerdotes y religiosos. Malta 26-05-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (23-1.119): 10. 10 de junio de 1990.

Es necesario dar un nuevo impulso a la evangelización. Discurso a la Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana. 17-05-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (22-1.118): 17. 3 de junio de 1990.

Evangelizar es la misión específica de la iglesia. Mensaje para la jornada mundial de las misiones. 03-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (28-1.124): 1,12. 15 de julio de 1990.

Identidad de América Latina desde sus raíces más profundas. Discurso a los intelectuales, Biblioteca Universidad de México, 12-05-90. *ECCLESIA* No. 2480: 30-32. 16 de junio de 1990.

Intercambio de dones y de experiencias entre todas las iglesias de Europa. Discurso en la reunión consultiva de la Asamblea especial para Europa del Sínodo de los obispos. 05-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO*. 22 (24-1.120): 1,11-12. 17 de junio de 1990.

La Palabra de Vida se hizo carne para transformar el desierto del mundo. Homilía en la Basílica de San Juan de Letran, Roma jueves 14-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (25-1.121): 1, 12. 24 de junio de 1990.

La disolución de la familia constituye un verdadero desafío pastoral. Alocución a los obispos del Brasil. 07-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (27-1.123): 9. 8 de julio de 1990.

La familia desempeña un papel esencial en la iglesia y en la sociedad. Discurso a la Asamblea del Pontificio Consejo para la familia. 17-05-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (25-1.121): 11. 24 de junio de 1990.

La iglesia promueve el respeto mutuo y la solidaridad efectiva entre todos los hombres. Discurso al presidente y personalidades, Malta 25-05-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (23-1.119): 7-8. 10 de junio de 1990.

La libertad religiosa es el pilar del edificio de los derechos humanos. Alocución a los obispos de Malasia, Singapur y Brunei, 16-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (28-1.124): 9, 11. 15 de julio de 1990.

La nueva evangelización requiere una dirección experta. Alocución a los obispos de Filipinas 24-04-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (22-1.118): 7-8. 3 de junio de 1990.

La nueva evangelización, tarea prioritaria de la iglesia hoy. Homilía en la misa celebrada durante visita pastoral a la parroquia romana de San Remigio 09-07-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (26-1.122): 2. 1 de julio de 1990.

La parroquia ocupa un lugar importante en la vida de los fieles. Discurso a fieles de Eisenstaolf, Alemania. 21-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (28-1.124): 2. 15 de julio de 1990.

La persona humana es el centro y la norma de todo proceso económico. Discurso a los trabajadores Malta 26 de mayo de 1990. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (23-119): 11-12. 10 de junio de 1990.

La reflexión sobre la Biblia es necesaria para la nueva evangelización. Mensaje de la Federación Bíblica Católica Mundial. 14-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (28.124): 11. 15 de julio de 1990.

La venida del Espíritu Santo en el bautismo de Jesús. Catequesis 11-07-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (28-1.124): 3. 15 de julio de 1990.

Pobreza evangélica de los sacerdotes. Meditación 08-07-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (28-1.124): 1. 15 de julio de 1990.

Promover e animar a nova evangelizacáo. Discurso aos membros da Assembleia Geral da Pontificia Comissao para América Latina. *CONVERGENCIA CNBB* 15 (232); 194-198. Mai 1990.

Una fiesta de la solidaridad entre los pueblos. Discurso durante la bendición del estadio olímpico de Roma. 31-05-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (23-1.119): 2, 4. 19 de junio de 1990.

Una sólida formación evangélica fortalece la fe de la iglesia. Alocución a los obispos de las Antillas, 04-05-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (22-1.118): 9-10. 3 de junio de 1990

Vuestra misión: guiar a los demás por el camnino de la fidelidad al evangelio. Homilía en la solemnidad de la Santísima Trinidad.

10-06-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (24-1.120): 1-2.  
17 de junio de 1990.

Vuestros ideales son el aire fresco que la sociedad necesita para renovarse. Discurso a los jóvenes. Ta Qali, Malta 27-05-90. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (24-1.120): 7. 17 de junio de 1990.

## II. Referencias de artículos de revistas por áreas temáticas

### *CULTURA - INCULTURACION*

BERRANGER, O. de, Une poignée de cendres. Foi chrétienne, agnosticisme coreen. Pour une théologie critique de L'inculturation. *Nouvelle Revue Theologique* 112 (2): 183-201 Mars-Avril 1990.

BUCKLEY, Michael J. Experience and culture: a point of departure for American atheism. *Ateismo y Fe* 25 (2): 158-169. 1990.

CICLO DE Conferencias sobre evangelización de la cultura. *Vida y Espiritualidad* 5(14): 113-116. Sept.-Dic. 1989.

CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA Evangelizzazione e cultura della vita umana. *Il Regno Documenti* 35 (632): 82-95. Jan.-Fev. 1990.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONARIO CIMI. Inculturacao e evangelizacao. *Comunidade Mensal CNBD* 39 (632): 82-95. Jan.-Fev. 1990.

CROCE, Vittorio. Un significativo esempio di inculturazione della fede (Il Catechismo Galla del Card. Guglielmo Massaja) *Catechesi problemi e prospettive* 59 (4): 14-25, aprile 1990.

CULTURA E identidad. *Revista Mexicana de Sociología* 51 (3): 163-325. Julio-Sept. 1989.

CULTURE CHRETIENNE et droits de l'homme: du rejet á l'engagement. *Documentation Catholique* 2002: 318-322 Marzo 1990.

- GARCIA MARTIN, Julio. Incorporación a la iglesia y sus repercusiones sociales y culturales según el código. *Commentarium Pro Religiosis et Missionaris* 70 (3-4): 344-359. 1989.
- GARCIA QUESADA, Alfredo. Evangelización de la cultura y desarrollo. *Vida y Espiritualidad* 5 (14): 85-359. 1989.
- GASTALDI, Italo Francisco. Evangelización e inculturación. *Didascalia* 44 (433): 4-13. Julio 1990.
- HERNANDO, Bernardino M. El desafío de la cultura a la iglesia. *Sal Terrae* 78 (1): 29-37. Julio 1990.
- MORENO, Alejandro. La cultura de los religiosos en la realidad cultural venezolana. *ANTHROPOS* 10 (2): 43-57. 1989.
- LAPIERRE, Francois. Donde está tu Dios? Monarquismo y misión: un debate sobre la inculturación. *Convergence* No. 0: 49-55 Mayo 1990.
- PISKATY, Kurt. Intercultural experiences of filipino missionaries; a few reflections. *Diwa; Studies in Philosophy and Theology* 14 (1-2) 33-37. May.-Nov. 1989.
- POUPARD, Paul. The Christian contribution to european culture. *Ateísmo y fe* 25 (1): 1-13. 1990.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la. Notas para una bibliografía de la cultura colonial hispanoamericana. *Revista de Historia de América* No. 107: 39-117. Enero-Junio 1989.
- USEROS, M. Los Obispos Españoles dispuestos a impulsar la pastoral de la cultura. *Encuentro de intelectuales católicos. Vida Nueva*. No. 1727: 10, 21. 3 de marzo de 1990.
- WILFRED, Félix. Dogma and inculturation. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 53 (7): 345-353. July 1989.
- Evangelización - Nueva Evangelización**
- ALVAREZ, J. La escuela como medio de evangelización según el espíritu de San José de Calazanz. *Analecta Calasanctiana* 32 (63): 249-262. Enero-Junio 1990.

- AMADO, Wolmir. A evangelizacao dos jovens do meio popular e o despertar a consciencia de classe. Teo Comunicacao 20 (87): 49-64. Marzo 1990.
- ANTONCICH, Ricardo. La misión de la Compañía en la evangelización actual de América Latina. Testimonio No. 118: 55-62. Marzo-abril 1990.
- ARAUJO DE OLIVEIRA, Manfredo. A dinâmica atual da cultura brasileira e os desafios da evangelizacao. Convergencia CNBB 25 (233): 304-320. Junio de 1990.
- ARNAIZ, José Ma. Principales elementos teológicos de la nueva evangelización. Testimonio No. 118: 6-20. Marzo-Abril 1990.
- AZEVEDO, Marcello. Espiritualidade de uma nova evangelizacao; pistas e subsidios. Convergencia 15 (231): 147-155. Abril 1990.
- BARTOLUCCI, Enrique. Hacia una pastoral afroamericana. Misiones Extranjeras 112-113: 535-557. Julio-October 1989.
- CALAVIA, Miguel Angel. Educación y evangelización; la educación ilumina el rostro de la trascendencia. Misión Joven No. 161: 41-48. Junio 1990.
- CAMUS L., Carlos. La nueva evangelización. Servicio No. 143: 9. Mayo 1990.
- CASTRILLON HOYOS, Darío. Ante el reto de una nueva evangelización. Scripta Theologica (Univ. de Navarra) 21 (2): 574-586. Mayo-Agosto 1989.
- COLINAS, Benigno. La misión popular renovada al servicio de la segunda evangelización. Catequética 31 (1): 65-68. Enero-Marzo 1990.
- COMISION EPISCOPAL PARA INDIGENAS, México. Evangelización integral liberadora. CHRISTUS 55 (4-5): 35-45. Mayo-Junio 1990.

- CHARENTENA Y, Pierre de. La nouvelle evangélisation. Cahiers Pour Croire Aujourd'Hui 50: 3. Janvier 1990.
- D'AURIA, Andrea. Un enfoque militante: proyecto y contenido de una nueva evangelización según la experiencia de Comunione e Liberazione. Pro Mundi Vita Estudios No. 14: 27-31. Abril 1990.
- DOMENECH, Antonio. La nueva evangelización interpela nuestra pastoral. Misión Joven No. 159: 15-21. Abril 1990.
- DUARTE V., Luisa Mercedes. María y la iglesia latinoamericana según el documento de Puebla. Theologica Xaveriana No. 92: 317-334. Julio-Sept. 1989.
- ESPOSITO, Rosario Francisco. La evangelización con los massmedia. Sinite; Revista de Pedagogía Religiosa No. 93: 3-18. Enero-abril 1990.
- FRAGOSO, Hugo. O Etno centrismo na primeira evangelizacão e na vida religiosa. Convergencia 25 (233): 289-304. Junio 1990.
- GARCIA DIAZ, Eloy. Cumbre episcopal hispano-portuguesa. Comprometidos en la reevangelización. Ecclesia No. 2475: 8. 12. Mayo de 1990.
- GARCIA QUESADA, Alfredo. Evangelización de la cultura y desarrollo. Vida y Espiritualidad 5 (14): 85-99. Sept.-Dic. 1989.
- GUILLET, Charles Marie. Qu'est-ce que l'évangélisation aujourd'hui? reflexion théologique. Petres Diocesains No. 1282: 419-432. Juin-Aout 1990.
- IRARRAZAVAL, Diego. Mundo indígena: Utopía y evangelización. Mensaje 39 (388): 142. Mayo 1990.
- JUST, Estanislao. La normativa evangelizadora en los sínodos de la Plata. Siglo XVII. Yachay 7 (11): 97-130. 1er. semestre 1990.

LIBANIO, Juan Bautista. Utopía y nueva evangelización. Vida Espiritual No. 99: 13-24. Enero-Marzo 1990.

MACCISE, Camilo. Formación para la nueva evangelización. Testimonio No. 118: 46-54. Marzo-abril 1990.

María e a nova evangelizacáo. Convergencia CNBB 15 (232)  
----- 211-220. Mai 1990.

----- Oración y nueva evangelización. CLAR 18 (5):  
4-15. Mayo 1990.

MADRUGA, J.M. Apuntes en torno a la historia de la evangelización de los Afroamericanos. Misiones Extranjeras 112-113: 438-446. Julio-Octubre 1968.

MAZA, M. Pasado y presente de la evangelización. Misiones Extranjeras 112-113: 475-487. Julio-Octubre 1989.

NEEFJES, Félix. Nova evangelizacáo e o ecumenismo no Brasil. Convergencia CNBB 25 (232): 242-252. Maio 1990.

OTERO, Herminio. Los medios de comunicación, medios para anunciar la buena noticia y educar en la fe. Sinite; Revista de Pedagogía Religiosa No. 93: 31-49. Enero-abril 1990.

PANCIERA, Mario. Dalla pentecoste all'evangelizzazione. Conclusioni della XIII Convocazione nazionale. Rinnovamento Nello Spirito Santo 6 (5): 3-4. Maggio 1990.

PEIXOTO, Luis Fernando. Nova evangelizacáo e vida religiosa: exigencia de Conversáo. Convergencia CNBB 25 (299): 13-17. Jan-Fev 1990.

PEREZ, María del Carmen. Los religiosos en la primera evangelización de Chile. Testimonio No. 118: 21-30. Marzo-abril 1990.

RIVA, Clemente. Evangelizzazione e storia. Orientamenti Pastoralí 37 (10): 12-20. Ottobre 1989.

ROSNER, Enrique y HARTMAN, Luis. Conferencia Fidei Donum

1990. Un futuro digno para América Latina. Declaración de los sacerdotes alemanes que trabajan en América Latina. *Solidaridad* 12 (114): 29-30. Mayo 1990.

SCANNONE, Juan Carlos. La teología de la liberación en la nueva evangelización. *CIAS Revista* 38 (391): 119-126. Abril 1990.

SORAVITO, Lucio. Evangelizzazione e catechesi nel Sínoo della diocesi di Udina./1 *Catechesi* 59 (1): 46-51. Gennaio 1990.

TABORDA, Francisco. Vida religiosa y nueva evangelización: propuestas a partir de América Latina. *Testimonio* No. 118: 31-45. Marzo-abril 1990.

UGALDE, Luis. Evangelizar a los esclavos o evangelizar la esclavitud. Centro de Investigación de la Historia Eclesiástica Venezolana. *Boletín CIHEV* 1 (1-2): 46-66. Julio-Diciembre 1989.

VELASCO, Juan Martín. El reto de los alejados: un cambio de rumbo para la evangelización. *Sal Terrae* 78 (1): 39-52. Enero 1990.

#### Modernidad - Postmodernidad

AZEVEDO, Marcello. Modernidade e Evangelizacao da América Latina. *Sintese (nova fase)* 16 (47): 67-78. Set.-Dezembro 1989.

GARCIA, Ezequiel. A propósito de la modernidad y de la postmodernidad. *Revista de Espiritualidad* 48 (192-193): 535-388. Julio-Dic. 1989.

MEDINA OROZCO, Jorge. La libertad religiosa y la autoridad civil. *Efemérides Mexicana* 8 (22): 5-15. Enero-Abril 1990.

VARIN, Christophe. L'integration, un projet de société? *Cahiers Pour Croire Aujourd'Hui* No. 54: 9-14. Mars. 1990.

### Pastoral Indígena

ARRABAI, Gabriel. Encuentro nacional de pastoral indígena; hacia un consejo indígena misionero. *Solidaridad* 12 (113): 32-33. Abril 1990.

CESAR, José Vicente. A pastoral indígena no Brasil. *Atualizacáo* 20 (222): 549-563. Nov.-Dic. 1989.

### Quinto Centenario

ANTE EL V Centenario de la Primera Evangelización. Mensaje de los Obispos de Panamá sobre la nueva evangelización. *Testimonio* No. 118: 80-91. Marzo-abril 1990.

ELIZALDE, Martín de. Adhesión al V Centenario de la evangelización de América Latina. *La vida monástica y contemplativa en hispanoamérica. Cuadernos Monasticos* 25 (92): 39-60. Enero-Marzo 1990.

LOPEZ RODRIGUEZ, Nicolás de Jesús. Hacia el V Centenario del comienzo de la Evangelización en América Latina: preparación y celebración según las indicaciones del Santo Padre y de los Episcopados de España, Portugal y América Latina. *CELAM Boletín* No. 232. separata pp. 1-14. Enero-Febrero 1990.

MATTHEL, Mauro. Aproximaciones a la celebración del V Centenario de la evangelización de América. *Teología y Vida* 30 (4) 311-315. 1989.

PORRAS, Baltazar E. El problema indigenista y el V Centenario. *Fe y Cultura* 6 (1-2): 2-13. Enero-junio 1990.

### Sagradas Escrituras

ANDERSON, Gary. The interpretation of génesis 1: 1 in the Targums. *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1): 21-29. January 1990.

BROWN, Raymond E. The resurrection in Matthew. *Worship* 64 (2): 157-170. March 1990.

- CRADDOCK, Fred B. Preaching to Corinthians. Interpretation 44 (2): 158-168. April 1990.
- DAGENS, Claude. La resurreccion de la carne. Communio 12 (1) 8-15. Enero-febrero 1990.
- EARLE ELLIS, E. Soma in first corinthians. Interpretation 44 (2): 132-144. April 1990.
- FURNISH, Víctor Paul. Belonging to Christ; a paradigm for ethics in first Corinthians. Interpretation 44 (2): 145-157. April 1990.
- HAMERTON - KELLY, R.G. Sacred violence and "works of law" Is Christ then an agent of sin? Galatians 2: 17. Catholic Biblical Quarterly 52 (1): 2954. 1990.
- MEIER, John P. Jesús in Josphus: a modes proposal. Catholic Biblical Quarterly 52 (1): 76-103. Jan. 1990.
- PHELPS, Jamie T. The bible and African Americans. Bible Today 28 (2): 104-107. March 1990.
- REBIC, Adalbert. La fe en la resurrección. Communio 12(1): 16-24. Enero-Febrero 1990.
- REFOULE, Francois. Soumission et liberté dans le nouveau testament. Vie Spirituelle No. 690: 331-342. Mai-juin 1990.
- SCHONBORN, Christoph. La resurrección de la carne en la fe de la Iglesia. Communio 12 (1): 32-47. Ene-feb. 1990.
- SICARI, Antonio. Dios entra en la carne, la carne entra en Dios. Communio 12 (1): 4-7. Ene.-feb. 1990.

### III. Libros

- AUER, Johann. *Jesucristo hijo de Dios e hijo de María*. Barcelona, Editorial Encuentro, 1988-89. v. 5, 6, 7.

- BEILNER, Wolfgang. *El evangelio regla de vida*. Barcelona, Ed. Herder, 1989. 258 p.
- — — — — *La tierra no da así no más; los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. La Paz, Hisbol, Universidad Católica Bolivariana, 1990. 352 p.
- BUSE DE AVILA, Mónica; LOPEZ V. Jorge y EICHENLAUB, Alois. *Doctrina Cristiana en verso*. 2a. ed. Cajamarca, Perú, La Diócesis, 1989, p.v.
- CERETI, Giovanni. *Amor, Amistad, matrimonio*. Barcelona, Herder 1989. 209 p.
- COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona, Herder, 1990. 685 p.
- CHARPENTIER, Etienne. *“Para leer el Antiguo Testamento*. Estella, Verbo Divino, 1990. 162 p.
- ESPEJA, Jesús. *Para comprender los sacramentos*. Estella, Verbo Divino, 1990. 170 p.
- ESGUERDA BIFET, Juan. *José de Nazaret; los santos fueron así*. Salamanca, Sígueme, 1989. 223 p.
- Juan. Caminar en el amor; dinamismo de la vida espiritual*. Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1989. 213 p.
- EVANGELIO SEGUN San Marcos. *Texto Bíblico La Casa de la Biblia*. Comentario: Francisco Pérez Herrero. “Estrella, Verbo Divino 1989. 173 p. (El mensaje del Nuevo Testamento).
- EVANGELIO SEGUN San Mateo. *Texto Bíblico La Casa de la Biblia*. Comentario Santiago Guijarro. Estella, Verbo Divino, 1989; 229 p. (El Mensaje del Nuevo Testamento No. 1).
- FOSSION, André. *La catéchese dans le champ de la communication*. París, Editions du Cerf, 1990. 515 p.
- MALDONADO, Luis. *Para comprender el Catolicismo Popular*. Estella, Verbo Divino, 1990. 147 p.

- MARCHESI, Alvaro; CARRETERO, Mario y PALACIOS, Jesús. *Psicología evolutiva*. Madrid, Alianza Editorial, 1984-1989 3 v.
- MARROU, Henri Irénée. *Teología da historia; O sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade*. "Petrópolis, Vozes, 1989. 151. p.
- MARTIMORT, Aimé Georges. "A igreja em oracao; introducao a liturgia. Petrópolis, Vozes, 1988-1989. 2 v. Contenido: v. 1. Principios da liturgia; v. 2 A Eucaristía.
- MATEU, Gregorio. "Brotos de ternura. Barcelona, Herder, 1989". 378 p.
- MITROFAN. "La Santa Rusia en la Unión Soviética; impresiones de un viaje. Barcelona, Herder, 1990. 258 p.
- MORIN, Dominique. *Para decir Dios*. Estella, Verbo Divino, 1990. 143 p.
- OTERO, Herminio. *Imágenes de los jóvenes; para trabajar en grupo*. Madrid, CCS, 1989. 197 p.
- PACHECO, Juan Manuel. *Los Jesuitas en Colombia*. Bogotá, Universidad Javeriana, 1989. v. 3.
- PEACOCK, James L. *El enfoque de la antropología*. Barcelona, Editorial Herder, 1989. 188 p.
- PIXLEY, Jorge. *A Historia de Israel a partir de dos pobres*. Petrópolis, Vozes, 1989. 136 p.
- POSTERS *para la catequesis; actitudes fundamentales del creyente*. Madrid. CCS, 1989. v. 3.
- RAMOS, Felipe F. *Evangelio Según San Juan*. Estella, (Navarra); Editorial Verbo Divino, 1989. 213 p.
- RAMOS, Lindoln; F. *Evangelio Según San Juan*. Estella, (Navarra); Editorial Verbo Divino, 1989. 213 p.

- RATZINGER, Joseph. *Servidor de vuestra alegría*. Barcelona, Editorial Herder, 1989. 119 p.
- RICHARD, Pablo. *A força espiritual da Igreja dos pobres*. Prólogo de Leonardo Boof. Petrópolis, Vozes, 1989. 168 p.
- SAN PABLO. Cartas a los Gálatas, Romanos, Filipenses y Filemón. *Texto bíblico La Casa de la Biblia*. Comentario: Miguel Salvador. Estella, Verbo Divino, 1990. 214 p. (El mensaje del Nuevo Testamento No. 7).
- SARANYANA, Josep-Ignasi, Ed. *Evangelización y teología en América (Siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona, Universidad de Navarra, 1990. 2v.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *El Mensaje Moral del Nuevo Testamento; de Jesús a la iglesia primitiva*. Barcelona; Editorial Herder, 1989. 323 p.
- SCHOKEL, Luis Alonso. *Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el Libro del Génesis*. Estella, Verbo Divino, 1990. 335 p.
- SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperanca; meditacoes sobre Génesis 1-11*. Petrópolis, Vozes, 1989. 93 p.
- STACCONE, Giuseppe. *Filosofía da religiao; o pensamento do homem occidental e o problema de Deus*. Petrópolis, Vozes, 1989. 263 p.

**RECENSIONES DE LIBROS DE LA COLECCION T.E.L.A.L.  
EDITADOS Y PUBLICADOS POR  
EL CENTRO DE PUBLICACIONES DEL CELAM**

El CELAM por intermedio del Departamento de Vocaciones y Ministerios (DEVYM) y la Organización de Seminarios Latinamericanos (OSLAM), ha querido impulsar una colección destinada a servir de manuales para la enseñanza de la Teología en seminarios y casas de formación sacerdotal en América Latina (Colección TELAL). La colección está proyectada en once volúmenes, cuatro de ellos en dos tomos (quince en total). Hasta la fecha han aparecido cuatro volúmenes, los cuales presentamos ahora a nuestros lectores.

Ruíz Arenas, Octavio. *Jesús, epifanía del amor del Padre; teología de la revelación*. Bogotá, CELAM, 1987. v. 2, tomo I, 543 págs.

El presente volumen, que comprende diez y siete capítulos, es una exposición de los principales temas de la teología fundamental. El segundo volumen será dedicado a la apistemología teológica.

El texto se divide en cinco partes:

En la primera parte titulada "Teología y Revelación", se abordan las cuestiones introductorias: el capítulo I se preocupa por ubicar la teología fundamental en el conjunto de la teología. El capítulo II presenta las actuales orientaciones y rumbos de la misma. El capítulo III está dedicado a la presentación del significado de la revelación en la constitución "Dei Verbum" y termina con un recorrido histórico del sentido que ha tenido el concepto de revelación en la Patrística, la Teología y el Magisterio.

En la segunda parte titulada "El acontecimiento de la Revelación", cuestión que especifica a la teología fundamental frente a la dogmática, aborda el autor la revelación en el Antiguo Testamento (capítulo V). en

el Nuevo Testamento (Capítulo VI) y la respuesta del hombre a este acontecimiento (Capítulo VII).

La tercera parte está destinada al estudio de la transmisión de la Revelación. El Capítulo VIII se refiere a la cuestión de la Tradición. En el capítulo IX se estudia la función del Magisterio en la transmisión de la Revelación y el Capítulo X está dedicado al Dogma.

En la cuarta parte afronta la relación entre Sagrada Escritura e Inspiración. En el Capítulo XI se estudia la inspiración y en el XII la cuestión del Canon y la Hermenéutica.

La última parte de su obra la dedica el autor al estudio de la cuestión considerada, hoy en día, más específica de la Teología Fundamental: la credibilidad de la Revelación. Analiza en el Capítulo XIII el interesante tema del signo y su importancia en la Teología Fundamental, para luego referirse a los signos de credibilidad, centrando éstos en la persona de Jesús como el gran signo del Padre. A partir de ahí se refiere, en el Capítulo XIV, al problema del Jesús en la historia y el Cristo de la fe. En el Capítulo XV aborda la difícil cuestión de la conciencia de Jesús mirada desde los títulos cristológicos. En el Capítulo XVI se refiere a los milagros de Jesús y finaliza en el Capítulo XVII, con la Resurrección de Jesús como el signo Escatológico.

Esta obra es un interesante esfuerzo por acercarse a la Teología Fundamental de una manera actual y renovada. Es innegable que el autor está al tanto del giro que ha tomado esta disciplina teológica en los últimos años y conoce bien las más modernas discusiones y logros de las reflexiones de los especialistas en el tema. La bibliografía en español referente a cada uno de los temas es abundante. L.A.C.D.

González, Carlos Ignacio. *El es nuestra salvación; cristología y soteriología*. Bogotá, CELAM, 1987. 581 p.

A través del método genético y con un enfoque bíblico-histórico-sistemático-espiritual y pastoral, esta obra nos presenta el misterio cristológico y soteriológico de nuestra fe. El autor divide su texto en cuatro grandes bloques o partes: en la primera parte se acerca al Antiguo Testamento como preparación a la salvación en Cristo. En la segunda, se introduce en el Nuevo Testamento para encontrar a Jesucristo, salvador y cumplimiento pleno del Antiguo Testamento. Luego, en la tercera parte, hace un recorrido histórico hasta las síntesis de San Anselmo y Santo

Tomás para descubrir cómo se fue sistematizando la doctrina cristológica y soteriológica. En la última parte, guiado por el magisterio eclesial contemporáneo y por el Documento de Puebla, aborda la importante cuestión del anuncio de Jesucristo en el mundo de hoy y en América Latina.

Al final, en dos apéndices, se refiere a las principales corrientes cristológicas actuales y las cristológicas de la liberación.

Son incuestionables los conocimientos exegéticos, patrísticos y teológicos del autor, profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y en su país natal, México.

Su Cristología es seria, bien documentada, serena y se constituye en un valioso aporte en un momento en el que proliferan obras cristológicas no siempre de mucho valor. Es interesante su diálogo, desapasionado y objetivo, con las cristologías de la liberación, además de la bibliografía auxiliar tan abundante. L.A.C.D.

González, Carlos Ignacio. *María evangelizada y evangelizadora*. Bogotá, CELAM, 1988. 490 p.

Este es un texto que bien puede leerse como continuación del anterior sobre Cristología. El contenido del uno entronca con el contenido del otro. María se presenta profundamente incorporada al misterio de Cristo. La estructura de la obra es también la misma, a excepción de una interesante introducción en la que nos presenta los principios de una sana elaboración mariológica evitando los excesos que se han dado cuando se quiere señalar la figura de María y sus implicaciones teológicas.

La obra se divide en tres partes iluminadas por un principio realmente novedoso: la vocación de María como llamada por el Padre a participar activamente en la misión de Jesucristo, su Hijo y en la obra de la Iglesia.

En la primera parte se refiere a la figura de María en la Sagrada Escritura. Al profundizar la relación de María con el Antiguo Testamento, enlaza el tema de manera magistral con el Nuevo Testamento: la vocación de María está en continuidad de contenido y de estructura formal con las vocaciones del Antiguo Testamento.

En la segunda parte da una mirada a la tradición eclesial en lo que se refiere a María, señalando la figura de la Virgen Madre en la tradición apostólica, la "toda santa" según la teología patrística, y la sistematización teológica que asume a María como la Madre de Dios siempre virgen, la plenamente redimida siendo inmaculada en su concepción y asunta a la gloria celestial.

En la tercera parte mira la figura de María en su presencia permanente en la Iglesia, presencia que plenifica su misión.

Termina el texto con dos apéndices referidos a dos candentes cuestiones: la virginidad de María en el parto y las apariciones de María en la Iglesia. Es una obra interesante por la novedad y la seriedad teológica con la que es tratada el tema. No es fácil referirse a María saliéndose de lo puramente divulgatorio, sentimental y "folletesco". Y de verdad que el autor lo logra. Al final, al igual que en su obra de Cristología, el autor entrega una amplia bibliografía sobre cada uno de los temas. L.A. C.D.

González Dorado, Antonio. *Los sacramentos del evangelio; sacramentología fundamental y orgánica*. Bogotá, CELAM, 1988. 604 p.

El autor, jesuita español, de amplia y conocida trayectoria en la Iglesia latinoamericana, era hasta hace poco rector del seminario mayor nacional y profesor del Instituto de Teología de la Universidad Católica de Asunción, Paraguay. Es también consultor del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM y profesor del Instituto teológico-Pastoral del mismo Consejo.

Es una obra riquísima tanto por la fácil expresión de su autor, como por la densidad de los contenidos que presenta. Una de las originalidades de su texto radica en el permanente diálogo en el que coloca a los sacramentos con los principales problemas y cuestiones del mundo moderno, y de la realidad de América Latina: cultura y religiosidad popular, liberación, ecumenismo, adveniente cultura y secularismo. Es este diálogo, con sus respectivas implicaciones, la revisión de la función de los sacramentos en cada una de las etapas de la historia de la Iglesia y la reflexión fenomenológica de los mismos lo que lleva al autor a estructurar su obra a partir de la estrecha realización entre evangelización y sacramentos. De ahí que concluya que la misión de los sacramentos es la evangelización. Desde este eje se desplaza por toda la temática de su

obra. Dejemos que sea el mismo autor quien nos presente el desarrollo temático:

“El manual se desarrolla a través de diez unidades, en las que he tenido interés de recoger los temas más importantes y clásicos de las sacramentologías generales.

Se inicia con una primera unidad, en la que se hace una presentación de los momentos históricos más importantes de la sacramentología, pero intentando subrayar que en sus hitos más iluminados ésta ha cumplido la función de una teología orgánica, es decir, el servicio de la problemática pastoral de la Iglesia. La sacramentología no ha sido ciencia de gabinete al margen de los problemas de la vida, sino iluminación en diferentes momentos de la historia.

En la segunda unidad, aceptando también para los sacramentos el misterio de la encarnación, se analiza la infraestructura de comunicación y religiosidad humanas asumidos por ellos, infraestructura asimilada en el ámbito de la fe, por lo que terminamos afirmando que los sacramentos son “sacramentos de la fe”.

Al término de estas dos unidades se ha procurado dar solución a dos problemas previos que legitiman la posibilidad de elaborar una sacramentología fundamental: la validez teológica de la sacramentalidad, como categoría trascendente de todo el misterio cristiano y la intrínseca conexión de los sacramentos con la fe, que es la única que permite una reflexión teológica sobre los sacramentos.

Clarificados estos problemas, la unidad tercera aborda la orientación de todo el tratado: la conexión entre la evangelización y los sacramentos, para concluir afirmando que la misión de los sacramentos es la evangelización.

En las tres siguientes unidades se especifican los objetivos evangelizadores de los sacramentos, teniendo como punto de referencia el n. 59 de la Sacrosanctum Concilium, pero iniciando una relectura del mismo desde la misión evangelizadora de los sacramentos. Así se enfrentan las cuestiones de la edificación de la Iglesia, de la formación de los testigos del Evangelio y del sentido del culto en nuestra fe.

En las unidades siete, ocho y nueve se profundiza el tema de los sacramentos como acciones de Cristo realizadas con la fuerza del Espíritu

Santo, y se analizan las exigencias de tales acciones salvíficas tanto sobre el ministro como sobre el sujeto del sacramento en orden a la realización de una comprometida alianza para la evangelización del mundo.

En la última unidad se trata la necesidad de los sacramentos no sólo en orden a la justificación sino relacionada con la necesidad de la evangelización, con una apertura a la acción sacramental de Cristo fuera de la Iglesia que abre la posibilidad de un encuentro fraternal y una colaboración "evangelizadora" de todos los hombres de buena voluntad en orden a recibir el don del Reino de Dios ya en nuestro caminar por la historia hacia la casa del "Padre Nuestro".

Tanto en la organización de los temas en su conjunto, como en su desarrollo me ha preocupado que el discurso sistemático sirva para iluminar y orientar la actividad pastoral, sin descender específicamente al terreno de la pastoral de los sacramentos".

Sin lugar a dudas que no es este un tratado más sobre los sacramentos. L.A.C.D.

**INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL DEL CELAM (ITEPAL)  
CURSO DE ACTUALIZACION TEOLOGICO PASTORAL  
1991**

**Fecha: Abril 8 a Noviembre 29**

**Descripción:**

El curso comprende tres ciclos que conforman un todo indivisible. Se debe participar en el curso completo. No se admite la participación en un solo ciclo.

En el primer ciclo tomamos los contenidos centrales de la evangelización, la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre el hombre y la verdad sobre la Iglesia, complementados con un curso de metodología pastoral.

En el segundo ciclo se abordarán algunas cuestiones particulares de teología y pastoral en América Latina, a saber: Teología de la liberación, evangelización de la cultura, religiosidad popular, formación de comunidades, sectas, pastoral juvenil, pastoral familiar, moral, liturgia y sacramentos.

Luego viene un tercer ciclo donde cada estudiante podrá escoger una de estas 4 especializaciones: Pastoral social, Comunicación social, Catequesis y Pastoral Bíblica.

**Dirección del Instituto:**

Transversal 67 No. 173-71

Apartado Aéreo: 253353 y 51086

Teléfono: 671 40 04

Télex: 41388 CELA CO - Fax: 6121929

Bogotá, Colombia



Editada e impresa por el  
**CENTRO DE PUBLICACIONES DEL CELAM**  
Transversal 67 No. 173-71 A.A. 51086  
septiembre 1990  
Bogotá - Colombia