

## **TEMA 1**

*En el esfuerzo por responder a la pregunta: qué es el hombre para sí mismo, la razón humana descubre una serie de rasgos esencialmente distintivos: la inteligencia, por la que es capaz de un conocimiento discursivo sobre la naturaleza de las cosas; la libertad, por la que es capaz de determinarse en la elección de sus objetivos y de su fin propio y que le abre, por tanto, al espacio de la moralidad de sus acciones. A partir de este modo específico de obrar podemos racionalmente afirmar la condición del hombre como sujeto moral.*

## **INTRODUCCIÓN**

Según la opinión casi unánime de creyentes y no creyentes, todo lo que existe en la tierra debe ordenarse al hombre como su centro y culminación. Pero ¿Qué es el hombre? Muchas opiniones ha dado y da el hombre de sí mismo, diferentes y contradictorias, en las que a menudo se exalta a sí mismo como regla absoluta o se hunde hasta la desesperación. De ahí, sus dudas y ansiedades. La Iglesia, sintiendo profundamente estas dificultades, instruida por Dios, que revela, puede ofrecer una respuesta en la que se describe la verdadera condición del hombre, se explique sus debilidades y al mismo tiempo se pueda, conocer rectamente su dignidad y vocación. Juzga rectamente el hombre participando de la luz de la inteligencia divina, que él con su inteligencia, es superior a todas las cosas. En nuestros tiempos ha obtenido éxitos extraordinarios en la investigación y en el dominio del mundo material.

El hombre sólo libremente puede convertirse al bien con esa libertad que nuestros contemporáneos tanto estiman y buscan con entusiasmo: y ciertamente con razón. Sin embargo, muchas veces la fomentan de un modo depravado como si fuese una licencia para hacer todo lo que les agrada aunque sea malo. En lo profundo de su conciencia, el hombre descubre una ley que él no, se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándolo siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal.

## **ESQUEMA**

1. QUÉ Y QUIÉN ES EL HOMBRE.
2. RASGOS ESENCIALMENTE DISTINTIVOS.
  - A.- La inteligencia.
  - B.- La libertad.
  - C.- La moralidad.
3. CONCLUSIÓN.

## **DESARROLLO DEL TEMA**

### 1.- QUÉ Y QUIÉN

La investigación antropológica moderna plantea como premisa fundamental, la complejidad del hombre. Es un ser complicado al que no se le puede explicar recurriendo a alguna simple fórmula metafísica. Cada uno de sus intereses especiales se convierte en tema de estudio de una disciplina científica independiente, para poder analizarlo así con más precisión. Las diversas ciencias antropológicas han acumulado, de esta forma, una pila gigantesca de material: como ser biológico, como ser cultural, como ser social, etc. Así las diversas definiciones que acabamos de dar vienen condicionadas por estos diferentes aspectos estudiados. Se han fijado en una o en otra forma del ser particular del hombre. El problema con el que se han enfrentado se puede sintetizar en esta pregunta:

¿Qué es el hombre? Por eso, las respuestas dadas cubren una multitud deprimente de definiciones. Es cierto que el hombre es un ser viviente, que fabrica utensilios o herramientas, pero es igualmente justo decir que es un ser viviente que emplea símbolos, que conoce su propia mortandad, que es. Capaz de decir no, que es social, etc. Una determinación no puede impugnar los supuestos de otras porque, cada aspecto particular del hombre está aislado y ninguna de ellas es capaz de proporcionar, desde su propio enfoque particular, una idea del hombre íntegro, "y en su ser todo". Cuando se estudia: ¿Qué es el hombre? Se deja sin respuesta o se desecha determinantemente el interrogante ¿Quién es el hombre? Mientras no le demos su valor a la relación entre estas dos preguntas será imposible que lleguemos a una definición completa del hombre. Precisamente los aspectos esenciales del hombre quedarán marginados, para quedarnos con los puramente genéricos. El concepto del hombre como un todo tendrá que ser la luz que ilumine esta definición, de lo contrario, la síntesis sería unilateral porque se apoyaría sobre la base de un interés científico especializado. Tarea difícil, porque este quehacer no es nada fácil; no es el hombre un objeto, una cosa, a la que se la pueda examinar íntimamente en sus notas constitutivas, para determinar su esencia. El hombre es algo más. Es un ser en continuo devenir biológica y culturalmente, cuya totalidad no se puede captar en un momento concreto de su existencia. La evolución y el transformismo aplicados al hombre son inseparables de los cambios a que está sometida la naturaleza. Queramos o no queramos, estamos sumergidos en un incesante devenir. Por ello, quiso negar Jaspers la posibilidad de la Antropología Filosófica, pues si la Antropología contiene un saber fijo acerca del hombre; debería hacer afirmaciones definitivas sobre él. Pero esto es imposible, ya que el hombre no tiene ninguna estabilidad. A nuestro parecer, aquí Jaspers parece que está exigiendo una rigurosidad demasiado estricta a la Antropología. Una cosa es conocer todas las metas a las que llegará el hombre, y otra muy distinta reconocer su libertad interior, que posibilitará en su raíz, la consecución de aquellas. Con todo, no queremos obviar las dificultades con las que necesariamente nos hemos de tropezar al tratar de conocerle. Como dice Karl Rahner: "No es un empeño fácil el conocimiento metafísico de la esencia necesaria del hombre". Es esencia que permanece y se mantiene dentro de una mutabilidad histórica del mismo hombre. Por eso muchos filósofos, como acabamos de indicar, se han visto deslumbrados por el continuo hacerse de este ser extraño que se llama hombre, y lo han querido definir de mil maneras, atendiendo a las mil peculiaridades que más les han llamado la atención. Nuestro Ortega y Gasset ha querido recoger en una palabra la síntesis de todos los constitutivos dinámicos humanos y ha llegado a decir, influenciado por Dilthey, que "el hombre es historia". Pero no creemos que sea ésta la realidad fundamental, ni siquiera para su naturaleza, aunque en verdad como diremos más adelante, se trate de un ser histórico y temporal. Y, por eso mismo, porque se trata de un ser histórico al que queremos definir, hemos de reflexionar primeramente sobre la experiencia histórica que él tiene de sí mismo. De lo contrario, nos quedaríamos con un concepto vacío de contenido existencial. "Para saber lo que es el hombre -nos continuará diciendo Rahner- se debe contar con su historia e incluso con su porvenir".

## **2.-RASGOS ESENCIALMENTE DISTINTIVOS**

### **A.- LA INTELIGENCIA.**

En virtud, de la inteligencia tenemos el poder de reflexionar, es decir, de replegarnos sobre nosotros mismos y nuestros actos, lo cual no le es posible a la facultad sensitiva. Por este motivo, el animal aunque sea capaz de una reflexión parcial que le permite actuar en una facultad. por medio de otra, y percibir confusamente las propias sensaciones, carece de aquella reflexión total que implica la percepción distinta y perfecta de lo que sucede en la esfera del conocimiento. Esta vida intelectual por la cual el hombre piensa, juzga, razona, reflexiona y tiene conciencia de sí, constituye su grandeza en el orden natural, que lo eleva y sublima por encima de todo el universo material y sensible.

Desde Aristóteles ha llegado hasta nosotros la definición metafísica del hombre como “animal racional”. Esta definición que se ha considerado como clásica por todas las escuelas y corrientes filosóficas. Como nos dice Cassirer: “A pesar de todos los esfuerzos del irracionalismo moderno, la definición del hombre como animal racional no ha perdido su fuerza”. Según la lógica aristotélica, hay varias clases de definiciones. Pero, entre todas, la más importante es la definición esencial que ahonda en los constitutivos metafísicos del ser. En este sentido, la definición aristotélico-tomista es un modelo perfectísimo y sin superar. Pero si nos queremos salir de este plano lógico de conceptos e intentamos aplicar esta definición al hombre existente, que somos todos nosotros, tropezamos con muchas dificultades. Parece cómo si nos, quedásemos siempre a “mitad de camino”. El camino que queda es un camino que todo hombre ha de recorrer; por tanto, que: forma parte “esencial” de su existencia “El adjetivo racional”, tal y como aparece en la definición que comentamos, se queda muy pobre de contenido existencial. Es necesario completarlo desentrañando de su propia virtualidad, en unión con la experiencia vivida, los hilos que entreteje toda la existencia humana. En el hombre se distinguen su esencia de su existencia, pero no son separables. Es más, si quisiéramos establecer una jerarquía entre ambas, la primacía se la daríamos a la existencia. Pero esta primacía no se ha de entender: en el sentido que la existencia esté sobre el ser, sino en el ser y sobre la esencia... Por esto, la esencia “animal racional” define lo mínimo que se requiere, para formar parte de la esencia humana, sin prejuzgar nada de lo que será la encarnación concreta y existencial del hombre. Podríamos decir que en la definición existencial hay una definición dinámica que da cabida al quehacer existencial del hombre en todos los lugares y tiempos. Nos atrevemos a enunciar las siguientes proposiciones que podrán servir de base para una definición existencial del hombre:

a.- El hombre es el ser que, ocupando un lugar especial entre los animales, en cuanto individuo, se construye persona por su libertad y comunicabilidad.

b.- Y que, a través de sus dimensiones espacio-temporales se proyecta en el mundo como imagen de Dios.

### **B.- LA LIBERTAD.**

Sólo el ser racional puede reflexionar sobre sí para encontrar en lo más íntimo de su “yo” no sólo es "en-sí" (la inseidad), sino que tiene además conciencia de ser “en-sí”. Por eso muchos pensadores modernos han partido de esta característica de los

seres racionales, para definir a la persona como “conscientia sui” (kant, Gunter, Herbart y, en general, los existencialistas) Se han fijado también en la ensidad, pero la han tomado, no bajo el aspecto moral de actos de conocimiento que recuerdan la orientación empirista de la filosofía inglesa. Persona, según ellos, es aquel ser individual que tiene conciencia de sus propios actos libres. La conciencia de la propia libertad tiene un valor esencial y determinante. Los seres que no tienen conciencia de libertad no son personas, aunque de hecho puedan ser considerados como libres en algún aspecto, tal es el caso de los animales que viven a su antojo en plena selva. La libertad es, pues, el atributo fundamental que, según ellos, define a la persona. Pero, aunque a primera vista parezca que haya hasta verdadera oposición entre ambas posturas filosóficas -la escolástica y la de estos filósofos modernos-, sin embargo, no es así en realidad. Es cierto que la ensidad moral explicitada en la libertad de que hablan estos últimos no es nombrada en la definición de persona de aquellos pero de hecho ni siquiera hace falta nombrarla, porque se sigue necesariamente de la ensidad ontica que ellos afirman. No hay libertad sin racionalidad, y todo ser racional por el mero hecho de ser racional, ha de ser libre. Hablar, por tanto de libertad es hablar de racionalidad y al revés. Son pues, dos realidades que se suponen mutuamente. Como el mismo Santo Tomás afirma: “La raíz de toda libertad está constituida en la razón”. Aunque tanto la libertad como la racionalidad sean dos conceptos abstractos del pensamiento, sin embargo, podríamos afirmar que en la libertad se da un mayor acercamiento a la realidad existencial. Como dice Santo Tomás: “La raíz de la libertad se encuentra en la razón” Si al definir al “hombre” acudíamos a lo “racional” como distintivo, al definir a la persona tendremos que hablar de su libertad.

### **C.- LA MORALIDAD.**

Decíamos que los hombres, además de naturaleza, tienen libertad, no están encadenados a las leyes naturales, como los animales y las cosas. Se puede decir que tienen en sus manos el hacerse. Ser libres, pues es lo mismo que estar “liberado en el ser y para el ser”. Luego de este punto de vista metafísico en que nos hemos colocado, no es indiferente que un mismo resultado de la actuación humana se -obtenga con o sin libertad. “La libertad debe también existir por razón de sí misma, de suerte que aún cuando los mismos resultados se pudieran por un imposible obtener sin ella, debería a pesar de todo existir, y la anulación de su actuación sería un atentado contra la dignidad absoluta de la persona” (K. Rahner). Al librarse el hombre de las leyes de la naturaleza, sus relaciones más propias escapan del ámbito de lo físico. Se colocan en más allá, que desemboca en la cultura y en el destino personal. A simple vista parece como si sólo se hubiera obrado un cambio de lugar, una simple transferencia del campo de necesidad física al de necesidad moral. “La libertad -dicen algunos- no es más que una pura condición para el cumplimiento de las leyes morales...” No tiene, pues, razón de fin sólo de medio...” “La verdadera libertad se encontrará en el cumplimiento fiel de estas leyes, de lo contrario se caerá en el libertinaje que es la destrucción misma de la libertad”. Esta forma de pensar nos parece sólo en parte verdadera. Es cierto que la libertad auténtica ha de hermanarse con la verdad y el orden, como nos dice Basave: “ser libre no es desafortunarse sino tener la facultad de vencer las dificultades, que se opongan al logro de nuestro espíritu encarnado. Así entendido el concepto de libertad, bien puede decirse que

dejar de ser libre sería dejar de ser hombre. La libertad no interesa por sí misma sino por lo que nos permite hacer esos gritos huecos de “libertad”, que lanzaron a las plazas públicas, no sirven sino para adormecer bobos. La libertad es medio no fin, no hay libertad para nada sino para algo, para un fin: “No es más libre el que deserta de su puesto, que el que se sacrifica por él”. Pero en todo esto, nos parece que se están suponiendo verdades, fundamentales, que muchas veces parecen olvidarse y cuyo olvido lleva a consecuencias inadmisibles. La ley moral no entraña en sí misma obligatoriedad y necesidad que la ley física, porque son distintos esencialmente los sujetos a quienes se dirigen. Suponiendo la racionalidad y libertad de su sujeto, la ley moral trata de orientarlo y encaminarlo hacia una decisión que se juzga humana y por lo tanto, más conveniente para él, pero suponiendo siempre un poder desviarse hacia otra dirección. Aquí es precisamente donde radica la esencia de la libertad propia de la persona. Precisa pues, de un ámbito, de realización libre. Su supresión sin más, aun para decisiones moralmente malas, no puede ser competencia de ninguna persona o sociedad humana; se iría en contra de su dignidad fundamental de persona humana. Es K. Rahner quien continúa: “...la libertad no consiste en poder hacer lo contrario de lo hecho hasta ahora, sino en poder hacerse a sí mismo definitivamente y de una vez para siempre, con ello no se establece como postulado “el derecho a lo moralmente malo”, que tuviera como objeto el mal en cuanto tal; lo que se dice únicamente es que la tentativa de hacer más o menos imposible, a la fuerza, lo moralmente malo, no sólo es utópico en este mundo, sino que además degeneraría en concreto en una tentativa moralmente mala suprimir el marco mismo de la libertad. Debe pues, existir una zona de libertad personal en el marco de lo económico, de la asociación, de la creación de bienes culturales y objetivos, de lo religioso, de lo místico, y es indiferente que cada una de estas esferas en sí consideradas puedan o no funcionar suficientemente, aun sin tal concesión a la libertad. La Ley moral en cuanto tal no implica restricción a la libertad, dado que por su propia naturaleza presupone la libertad, se dirige a ella (pues sólo se cumple cuando se cumple libremente) y la orienta hacia su propio fin esencial: la auténtica realización de la persona... la libertad de decisión personal y responsable (decisión, con cuyas consecuencias hay que cargar) por ser personal, es un valor más elevado que la seguridad de la existencia física en cuanto tal. Esquivar la libertad refugiándose en el recinto de la pura seguridad vital, es sencillamente inmoral.” La libertad es, pues, no sólo el don más excelso que ha recibido el hombre sino parte de su misma esencia. Negar la libertad del hombre es convertirlo en cosa, es deshumanizarlo. Es cierto que la libertad ha de tener sus limitaciones; pero serán siempre limitaciones no en el campo de acción, sino en la libertad misma. Y estas limitaciones sólo podrán ser aceptadas si nacen precisamente, de la feliz conjugación de libertades en personas finitas, que se realizan en un mismo medio. Sólo así podrán los hombres encontrar el cauce feliz del ejercicio de su libertad porque como dice Marcuse: “presupone que el proceso vital de la sociedad esté administrado de una manera tal que pueda conciliarse la libertad de los individuos con la conservación del todo sobre la base de las condiciones históricas y naturales objetivamente dadas”. La libertad en cuanto tal será siempre un existencial de toda persona humana, y por lo tanto, un derecho inalienable de la misma. Y para terminar una reflexión: Dentro de nosotros sentimos impulsos nobles al bien, al deber, a la virtud, por lo cual nos sentimos superiores al resto, de las cosas materiales, aspiramos a lo infinito, a lo eterno. Pero, junto a estos nobles deseos sentimos con frecuencia las pasiones que nos arrastran a lo bajo, nos envilecen y nos degradan. De ahí la lucha que con frecuencia nos atormenta y que el

animal, en cambio, no siente. ¿Cómo se explica? Si el hombre fuese única y exclusivamente materia, esta lucha no tendría explicación. Para luchar es preciso que haya dos; por lo tanto en el hombre además de materia, hay espíritu.

## 2.- CONCLUSIÓN

### Exigencias y cometidos actuales.-

Exigencias irrenunciables de la palabra de Dios (80) -La Sagrada Escritura contiene, de manera explícita o implícita, una serie de elementos que permiten obtener una visión del hombre y del mundo de gran valor filosófico. Los cristianos han tomado conciencia progresivamente de la riqueza contenida en aquellas páginas sagradas. De ellas se deduce que la realidad que experimentamos no es el absoluto, no es increada ni se ha autoengendrado. Sólo Dios es el absoluto. De las páginas de la Biblia se desprende, además, una visión del hombre como imago Dei, que contiene indicaciones precisas sobre su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu. Puesto que el mundo creado no es autosuficiente, toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura incluida el hombre lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana.

Incluso el problema del mal moral -la forma más trágica del mal- es afrontado en la Biblia, la cual nos enseña que éste no se puede reducir a una cierta deficiencia debida a la materia, sino que es una herida causada por una manifestación desordenada de la libertad humana. En fin, la palabra de Dios plantea el problema del sentido de la existencia y ofrece su respuesta orientando al hombre hacia Jesucristo, el Verbo de Dios, que realiza en plenitud la existencia humana. De la lectura del texto sagrado se podrían explicitar también otros aspectos; de todos modos, lo que sobresale es el rechazo de toda forma de relativismo, de materialismo y de panteísmo.

La convicción fundamental de esta “filosofía” contenida en la Biblia es que la vida humana y el mundo tienen un sentido y están orientados hacia su cumplimiento, que se realiza en Jesucristo. El misterio de la Encarnación será siempre el punto de referencia para comprender el enigma de la existencia humana del mundo creado y de Dios mismo. En este misterio los retos para la filosofía son radicales, porque la razón está llamada a asumir una lógica que derriba los muros dentro de los cuales corre el riesgo de quedar encerrada. Sin embargo, sólo aquí alcanza su culmen el sentido de la existencia. En efecto, se hace inteligible la esencia íntima de Dios y el hombre. En el misterio del Verbo encarnado se salvaguardan la naturaleza divina y la naturaleza humana, con su respectiva autonomía, y a la vez se manifiesta el vínculo único que las pone en recíproca relación sin confusión. (97)

98... En toda la Encíclica he subrayado el papel fundamental que corresponde a la verdad en el campo moral. Esta verdad, respecto a la mayor parte de los problemas éticos urgentes, exige por la parte de la teología moral, una atenta reflexión que ponga bien de

relieve su arraigo en la palabra de Dios. Para cumplir esta misión propia, la teología moral debe recurrir a una ética filosófica orientada a la verdad del bien; a una ética, pues, que no sea subjetivista ni utilitarista. Esta ética implica y presupone una antropología filosófica y una metafísica del bien. Gracias a esta visión unitaria, vinculada necesariamente a la santidad cristiana y al ejercicio de las virtudes humanas y sobrenaturales, la teología moral será capaz de afrontar los diversos problemas de su competencia, del modo más adecuado y eficaz.

Fides et Ratio

## **TEMA 2**

*A lo largo de la Historia de la Filosofía poco a poco el tema antropológico ha ido ocupando un sitio cada vez más relevante. Para su investigación filosófica diversas corrientes han respondido a problemas como el del conocimiento, el del ser y el de la vida.*

## **INTRODUCCIÓN**

El desarrollo de este tema está dividido en cuatro apartados: en el primer apartado haremos un breve recorrido desde la filosofía antigua hasta la contemporánea, destacando como el tema antropológico ha ido ocupando un sitio importante dentro de ella. En el segundo apartado se plantea las diferentes respuestas filosóficas sobre el conocimiento, comenzando por quienes lo niegan hasta llegar al realismo cristiano que defiende la posibilidad del mismo. En el tercer apartado trataremos la filosofía del ser, donde la ontología va a responder a la pregunta: ¿qué es el ser?. En el cuarto apartado, trataremos la antropología filosófica, tema que ha ocupado a los filósofos desde que el pensar consciente tuvo su desarrollo lógico. Reflexionaremos sobre la especificidad del hecho vital y de las peculiaridades propias de la vida en los grados de la vida y el evolucionismo.

Luego la reflexión se orienta a la especificidad humana: la realidad sustancial del alma humana para pasar a su realidad esencial: inteligencia, espiritualidad del alma, libertad, el origen del alma y su inmortalidad.

## **ESQUEMA**

### **1.- Hª DE LA FILOSOFÍA Y EL TEMA ANTROPOLÓGICO:**

- Fª Antigua
- Fª de la Edad Media
- Fª Moderna
- Fª Contemporánea

### **2.- RESPUESTAS FILOSÓFICAS AL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO: GNOSEOLOGÍA**

- El Escepticismo
- El Positivismo
- El Idealismo
- El Existencialismo
- Materialismo Ateo
- Espiritualismo Cristiano
- El Realismo Escolástico

### **3.- LA FILOSOFÍA DEL SER: ONTOLOGÍA**

- El Concepto del ser
- La estructura del ser
- Las causas del ser
- Las propiedades del ser: la belleza
- Las categorías del ser

### **3.- LA FILOSOFÍA DE LA VIDA: ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

- La vida y el principio vital
- Los grados de la vida y el evolucionismo
- La realidad sustancial del alma humana
- La inteligencia del hombre
- La espiritualidad del alma humana
- La libertad del hombre
- El origen del alma y su unión con el cuerpo
- La inmortalidad del alma humana

## DESARROLLO DEL TEMA

### 1.-Hª DE LA FILOSOFÍA Y EL TEMA ANTROPOLÓGICO:

· **Filosofía antigua.**- el pensamiento filosófico comenzó con quienes formularon por primera vez la pregunta sobre el Principio de las cosas, suscitando así una manera nueva de contemplar la realidad. De este modo, los primeros filósofos descubrieron en todo lo que nos rodea, junto a la multiplicidad y diversidad, una identidad radical, el **ser-cosa**.

Así mostraron que hay una Unidad suprema que recorre lo múltiple, un Principio que es causa de todas las cosas, elemento que las constituye: Tales señaló el agua, Anaxímenes el aire o Anaximandro el “apeiron”. Este Principio viene considerado no sólo causa por la que todo es, sino Fundamento, es decir, realidad fundamental y persistente de la cual las cosas no son más que determinaciones momentáneas.

Heráclito aportó, además la consideración de la “**physis**” como la armonía que preside la multiplicidad y el caos de lo existente, el acto que da la presencia a las cosas, unidad y estabilidad, sin que ello signifique que es algo distinto y separado de ellas.

Anticipando un término-clave del saber filosófico, podemos decir que los primeros pensadores captan la “cosa” como “ente”= “aquello que es”. Por tanto, encontramos en el ente ese “algo” (aquello que) que se presenta, y su ser (es), el presentarse de ese algo, el acto que lo unifica y lo hace presente. Cabe entonces hacerse dos preguntas sobre el “ente”:

· **óntica.**- ¿qué es lo que hace que todo “ente” sea un “ente”? su respuesta indaga las estructuras y los elementos que constituyen cualquier ente y que para los primeros pensadores es algo indeterminado, en último análisis de naturaleza material.

· **ontológica.**- ¿por qué existe el “ente” y no más bien la nada? Su respuesta indaga sobre el acto que unifica y hace presente a las cosas y que para los primeros pensadores era la physis.

Entre los primeros pensadores, Parménides es quien pronuncia expresamente la palabra del saber filosófico: el Todo es el ser. Parménides establece como principio irrefutable que “el ser es y el no ser no es”. Es la afirmación más radical cuya contradictoria es radicalmente contradictoria. En este principio Parménides une en un mismo predicado una verdad lógica y una verdad de hecho. De este principio él hace derivar que la nada no existe, y por ello tampoco el devenir ni la multiplicidad. La formulación del “principio de no-contradicción”, clave del pensamiento lógico, establecido definitivamente por Aristóteles, nos ayuda a comprender el razonamiento de Parménides. La idea de verdad incontrovertible parmenídea, radica en el “principio de no- contradicción”, que es el fundamento en que se apoya y construye la garantía de la verdad de los contenidos que no son inmediatamente evidentes. Su formulación es: “es imposible que una misma cosa sea y no sea, bajo el mismo aspecto y al mismo tiempo.”

La validez universal del PdnC pone en una situación particular al saber filosófico, esto es , al saber del ente en cuanto ente, respecto a cualquier otra ciencia. El saber filosófico no se encuentra en la necesidad de introducir principios particulares (Postulados) al lado del PdnC. La ciencia del ser es la única fundada radicalmente: las verdades filosóficas, de hecho, se demuestran al mostrar que su negación contradice en último análisis, no un postulado de naturaleza intuitiva, sino el mismo PdnC. En esto consiste su perfecta y definitiva racionalidad.

Al afrontar el reto lanzado por Parménides, Platón, al preguntarse por el ser, elevó la reflexión al plano ideal, buscando con ello armonizar ser y devenir, para lo que introdujo la distinción entre sensibilidad e inteligencia. La sensibilidad es una facultad de lo individual, mientras que la inteligencia es una facultad de lo universal, para Platón la sensibilidad necesita de la inteligencia, pero ésta no supone la experiencia sensible.

El acto por el cual todos y cada uno de los objetos se hacen presentes en su unidad interna es la forma o significado universal, denominado por Platón “Idea”, cuyos rasgos característicos son la inmovilidad y la absolutez.

De este modo, Platón puede afirmar coherentemente que en nuestro mundo no se produce ninguna contradicción entre el carácter absoluto e inmóvil del ser y la realidad relativa y cambiante. Para ello elabora el esquema metafísico de la participación: las cosas no son el ser, sino que tienen el ser, lo reciben de quien lo posee de modo esencial, la Idea.

A Aristóteles corresponde el mérito de haber repensado en profundidad la doctrina de su maestro, Platón. Estableció como punto de partida la distinción entre sensibilidad e inteligencia, lo que implicaba afirmar que la “forma”, el “que es” del ente se revela a través de la sensibilidad al conocimiento intelectual. En esto difiere de Platón que postulaba que la inteligencia conocía directamente las ideas. Por ello, la unidad del ente no viene dada por la idea, sino por la forma individual, también llamada sustancia, que es lo que existe en sí y por sí, a la que se le añaden los accidentes, elementos del cambio, que no existen por sí, sino por otro.

Esta distinción conlleva una verdadera revolución dentro de la ontología: ser no significará ya sólo oposición a la nada, sino que esta oposición puede darse de modos diversos. “Ser”, por tanto, significa o sustancia o relación a la sustancia según las diez categorías (cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, etc.). La presencia del mismo término (sustancia) en cada uno de los múltiples significados da al ser un significado análogo: en parte igual y en parte diverso.

Gracias a este carácter analógico del ser, el problema del devenir va a tener una respuesta clara y adecuada. Hay un devenir “accidental”, por el que un ser va cambiando de condición. Puesto que la nada no es, la sustancia, que está en acto (forma) está formada también por un elemento potencial (materia). Materia y forma resultan así dos modos diferentes de ser. El cambio sustancial también es explicado gracias a la incorporación del concepto de materia primera, pura posibilidad de ser, concepto-límite para evitar el recurso al infinito, y es una materia exenta de toda actuación.

Gracias al “principio metafísico de causalidad”, Aristóteles afirma la primacía del ser como acto, como razón última de todo lo que es y lo que cambia. Podemos explicar su “actividad” a través de las cuatro causas: material, formal, eficiente y final.

Partiendo del “principio de causalidad”, Aristóteles traspasa la dimensión de la experiencia, para afirmar la existencia de un ser siempre en acto, que posee en sí mismo la razón de ser.

Plotino recupera en el S. III la reflexión platónica, a la que trató de dar elementos teóricos que articularan multiplicidad y unidad. Gracias al esquema de la participación, Plotino afirma la existencia del “Uno en sí”, del que toman su unidad, por participación, todas las demás cosas.

Este Uno es ilimitado e infinito, está en todo pero es más que el todo, por eso el Uno es perfecto, porque es todo lo que es posible ser. No podemos conocer ni afirmar nada del Uno, porque entonces lo haríamos ente. Al afirmar que el Uno es actividad pura, nos quiere decir que no está limitado por nada, sino que en él reside toda la energía para

otorgar presencia a los entes, por lo que también es pura potencia. En su afán unificador, actividad y potencia llegan a tocarse.

A partir de Platón, el hombre occidental ha pensado en sí mismo, en términos de alma y cuerpo, lo cual para los primeros pensadores es totalmente desconocido. Platón y Aristóteles son para el pensamiento occidental emblemas de dos modos diferentes de afrontar la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo. Cuando mencionan el alma, ambos piensan en la esencia del hombre, es decir, “aquello por lo que” el hombre es hombre. Pero para Platón el alma es aquella realidad característica del hombre que es capaz de captar las ideas inteligibles, mi verdadero “yo” es puro pensamiento y el cuerpo, en cambio, es la cárcel del alma. Para Aristóteles el alma no se une a un cuerpo inanimado ya existente “antes” de la unión, sino que “informa” una materia amorfa, potencialmente viviente, confiriéndole una finalidad precisa, la vida. La llamada a la unicidad del hombre parece impedir el paso a la inmortalidad. La gnoseología platónica está fundada sobre el, “a priori”, el alma tiene que haber visto las ideas antes de unirse con el cuerpo, lo que demuestra la preexistencia del alma al cuerpo reforzando la tesis de la inmortalidad. Aristóteles sostiene que la inteligencia no puede conocer sino es pasando a través de las sensaciones y que la sensación es del cuerpo, del cuerpo viviente, irreducible a una mera acción mecánica. Por eso el alma amplía sus funciones, hasta animar el cuerpo.

Alma y cuerpo no son dos sustancias a las que les ha tocado estar juntas, pero ¿cómo defender al mismo tiempo la inmortalidad sin caer en un dualismo?. Nos explica que el alma es capaz de abstraer el universal, abstrayéndolo de lo sensible. En esta función el alma actúa independientemente del cuerpo, es una facultad que no actúa en cuanto que es forma del cuerpo, sino por sí misma.

Esta función abstractiva se la atribuye a un Agente Intellecto separado, susceptible de diversas interpretaciones.

**·FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA.-** En esta época se dan dos períodos importantes: la patrística que abarca un período de unos siete siglos. Propiamente hablando no es una doctrina filosófica, sino la reflexión de los pensadores cristianos para tratar de comprender y explicar la fe a la luz de las categorías filosóficas imperantes. San Agustín es quizá el apogeo de la patrística, conocía muy bien todas las filosofías de su época, y hasta su conversión recorrió algunas de sus doctrinas. El “bautizó” la filosofía platónica, incorporándola totalmente al modo de pensar de la fe.

El otro período es el de la Escolástica que nació en los monasterios y se potenció en el origen de las universidades, al comunicar el saber de la época en los estudios generales de retórica, filosofía y teología.

Santo Tomás, figura de la Escolástica y del pensamiento católico de todas las épocas, incorporó a la reflexión filosófica el aristotelismo, que llegaba en ese momento a través de España a Europa. Esto supuso dotar al cristianismo del mejor sistema de pensamiento y de los instrumentos conceptuales más adecuados para pensar la fe.

Su particular experiencia espiritual e intelectual, llevó a San Agustín a “convertir” la filosofía griega en una antropología centrada en la libertad (voluntad consciente) como capacidad de querer optar por el bien, lo que da el principio de individuación de cada ser humano. El hombre es efectivamente libre, sólo en virtud de la gracia divina, que le permite elegir el verdadero bien. San Agustín apoya toda su teoría desde la fe gracias a la

filosofía neoplatónica. Primero afirma la capacidad del hombre de conocer la verdad, en contra de la duda escéptica de algunas corrientes de pensamiento griego, utilizando sobre todo el argumento del ejercicio intelectual mismo. Al rechazar desde el platonismo la materia como imperfección, reduce al hombre al alma. El hombre conoce gracias a la “iluminación” de Dios en cuya mente existen todas las Ideas, quien las presenta a nuestra inteligencia.

Mientras la metafísica clásica llega hasta Dios partiendo de la inestabilidad del mundo, San Agustín lo alcanza como Verdad iluminante, como ser que se manifiesta a la mente humana. Para evitar la pre-existencia de las Ideas que el alma recuerda cuando entra en el cuerpo, S. Agustín sustituye el recuerdo pasado de Platón por un recuerdo presente.

La elaboración teórica más original de S. Agustín es la concepción del hombre y sus facultades como imagen de la Trinidad: el hombre puede buscar a Dios gracias a que Este ha puesto su sello en él; Memoria=Padre, Inteligencia=Hijo y Voluntad=Espíritu Santo.

Santo Tomás representa el apogeo de la escolástica, y una de las mayores elaboraciones sistemáticas de la fe cristiana. Su mayor originalidad reside en haber incorporado el aristotelismo a la tradición filosófica cristiana, dominada por el platonismo

El primer elemento de este sistema filosófico aristotélico-tomista es la distinción real (no sólo conceptual) entre esencia y existencia, quedando explicada la existencia como acto de ser y no como un accidente de la esencia. Si el acto de ser no está incluido en ninguna de las esencias que nosotros conocemos por la experiencia y a pesar de todo, el ente se hace presente de forma efectiva, surgiendo en contra de la nada, hay que admitir que la esencia recibe el ser. El ente no es el ser, sino que tiene el ser. Por eso la esencia tiene la naturaleza de la “potencia”, en relación con la cual el ser se comporta como “acto”, se da una relación análoga entre materia y la forma que la actualiza.

Al moverse a nivel ontológico, S. Tomás piensa en la creación, haciendo confluir el modelo aristotélico (causalidad) con el platónico y neo-platónico (participación). La esencia pasa de la posibilidad de ser (potencia) al existir efectivo (acto) en virtud (principio de causalidad) del Ser mismo que le participa de forma limitada el propio e infinito acto de ser (participación). La causalidad, en otros términos, no es más que el aspecto dinámico de la participación.

El segundo elemento está apoyado en el principio metafísico de causalidad formulado por Aristóteles.

Para mostrar las vías racionales para el conocimiento de Dios, S. Tomás explicó cómo la razón del ser de las cosas no se encuentra inscrita en la esencia de las cosas, sino que éstas reciben el acto de ser.

En cuanto a la consideración del hombre como unión sustancial de alma y cuerpo, S. Tomás atribuye la capacidad abstractiva a cada individuo (no al Agente Intellecto de Aristóteles), y por ello puede concluir que el alma es al mismo tiempo forma del cuerpo y a la vez sustancia.

Y si tiene el ser como propio, ya no hay duda de que tiende a conservarse en el ser: la espiritualidad del alma garantiza su inmortalidad.

**·FILOSOFÍA MODERNA.**- El S .XV marca el final de la E. Media y el inicio de la E. Moderna. Tras el quehacer filosófico y teológico medieval, los descubrimientos de que era protagonista Occidente abrieron de nuevo el espíritu científico. Nació así la

ciencia moderna, marcando de este modo la diferencia de método basado ahora en la experiencia. La naturaleza es objeto de investigación y experiencia. Este nuevo modo de ver el mundo modificó también la manera de explicarlo:

1.- Nueva visión del Universo- el cosmos cerrado y geocéntrico de Aristóteles es sustituido por un Universo-máquina, en el que todo se explica a partir de la materia en movimiento y en el que desaparecen las cualidades sensibles y los fines. En el Universo así, el hombre ya no encuentra su lugar, arrojado del cosmos, debe refugiarse en la subjetividad.

2.- Nueva metodología científica- se convertirá en el modelo e ideal para los filósofos de los siglos siguientes. Los racionalistas se inspirarán en el matematicismo del método y los empiristas ingleses en su aspecto experimental.

3.- Nueva actitud ante la realidad- aunque el hombre parece haber perdido su lugar dentro de ese Universo mecánico, la razón ha adquirido nuevos derechos.

El iniciador de la F<sup>a</sup> Moderna fue Descartes, su punto de partida es el “presupuesto naturalista”, no conocemos las cosas, sino sólo las modificaciones que éstas producen en nuestros sentidos. Por lo tanto las ideas en Descartes no son el “medio” por el que conocemos, sino lo que de hecho conocemos. Estas ideas pueden tener distinto origen: las innatas (captadas por la inteligencia), las adventicias (captadas por los sentidos), las facticias.

Dado el carácter no intencional de la inteligencia, Descartes necesita demostrar que lo que conocemos es la realidad. La matemática es el nexo de unión entre las ideas y la realidad, garantizada por mi capacidad de pensar (cogito) y en último análisis por Dios mismo, quien hace posible que mi inteligencia piense en Él sin posibilidad de error.

Los filósofos racionalistas parten-sin previo examen crítico- de una confianza absoluta en la razón y de la creencia de que una aplicación del método matemático sería suficiente para fundamentar una nueva metafísica, una ciencia acerca de Dios, el alma y el mundo.

Las tesis racionalistas provocaron la oposición de los filósofos empiristas, que negando las ideas innatas, niegan la metafísica. Al insistir en la sensibilidad como única fuente de conocimiento, acabaron con elementos fundamentales del pensamiento: la idea de sustancia y el principio de causalidad, sin los cuales es difícil elaborar una doctrina coherente del hombre, del mundo y de Dios. El primer empirista, con una doctrina sistemática, es Locke, parte de la negación de las ideas innatas, a la vez que afirma que el único origen de las ideas son las sensaciones que producen los objetos en la sensibilidad (ideas simples). Hume por su parte a estas sensaciones no las considera ideas, sino sólo impresiones.

Con Hume se cierra el primer período de la filosofía occidental y comienza uno nuevo: el período crítico, y será Kant el pensador más representativo. Kant caracterizó a su filosofía como “idealismo trascendental” o “crítico”, para Kant el “yo”(conciencia) no crea su objeto y la conciencia no es sólo conciencia de un “yo”, sino conciencia de una relación con algo que está fuera de ella. El acto de conocer impone sus condiciones (a priori o trascendentales) y el número es desconocido. Pero no se duda un instante de que la cosa en sí exista, aunque sólo se conozca el fenómeno. Kant se hace depender al objeto de la actividad del sujeto.

Los planteamientos Kantianos giran en torno a un juego de contraposiciones: fenómeno-número, mundo sensible-mundo inteligible, receptividad-espontaneidad, necesidad-libertad, individualidad-sociabilidad, impulsos-racionalidad, moralidad-santidad..

No es un pensamiento dualista, sino un pensamiento de los límites, que permite fijar las verdaderas posibilidades frente a las pretensiones ilusorias. En primer lugar, se trata de una crítica a toda forma de dogmatismo, fanatismo o misticismo que pretenda ir más allá de “lo posible” y someter al hombre a falsas evidencias o desmedidas exigencias. En segundo lugar, estos límites son los límites del hombre: lo que se revela es lo que el hombre “puede” saber, hacer o esperar.

Así, la filosofía de Kant es, prácticamente, una reflexión sobre la condición humana, sabiendo que el reconocerla abre al hombre sus verdaderas posibilidades y le libera de todo lo demás.

**·FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.**- En el S. XIX nos encontramos con dos corrientes: el Romanticismo y el Positivismo.

-Romanticismo.- contra el racionalismo se coloca en primer término lo irracional, como vía de acceso a la realidad: el sentimiento, la intuición, la imaginación. No se pierde el concepto de razón, pero se trata de una nueva racionalidad: la razón se convierte en un poder infinito, un Espíritu absoluto que rebasa los límites de la racionalidad humana. Contra la universalidad abstracta, la individualidad, se valora lo concreto, lo popular, lo racional, es el triunfo del subjetivismo. Contra la visión mecanicista de la Naturaleza, una Naturaleza viva y orgánica, algo que no está ya “hecho”, sino que está “haciéndose” y creciendo. La exaltación de la tradición y la historia, pasión por la E. Media. Contra la concepción abstracta de verdad, el concepto de la verdad como creación humana, subjetivismo; él “yo” como fuente de actividad original, donde la imaginación y la libertad pasan a primer término.

-Positivismo.-supuso un brusco viraje en la cultura europea. Había recogido el ideal mecanicista de la ciencia, llevándolo a sus últimas consecuencias filosóficas: la ciencia es capaz de conocer la realidad tal y como es en sí misma: hechos y leyes deterministas; todo saber se debe reducir, pues, a saber “científico” y toda realidad a la realidad conocida por la ciencia; sólo la ciencia puede convertirse en guía del hombre e instrumento para transformar la sociedad.

La transición al S .XX verá surgir una fuerte reacción contra el Positivismo, todos los filósofos buscan recuperar lo que éste había negado: la vida, los valores espirituales, el carácter espontáneo y creativo de la Naturaleza.

El pensamiento de este siglo está muy marcado por las transformaciones históricas y culturales, por eso el panorama de la filosofía contemporánea es complejo. La reflexión filosófica de las primeras décadas se encuentra muy determinada por la crisis de la concepción positivista de la ciencia, y por otro lado, por los efectos traumáticos de las dos guerras mundiales. En cambio, las últimas corrientes filosóficas se encaminan más bien hacia la búsqueda de un nuevo modo de filosofar y a resituar a la filosofía frente a las ciencias sociales.

Destacar dentro de esta época: el idealismo alemán: Hegel, el materialismo de Marx, el nihilismo de Nietzsche, la fenomenología de Husserl, el existencialismo de Heidegger o Sartre, la hermenéutica de Gadamer, la filosofía analítica con un conjunto muy amplio de pensadores y escuelas diversas, etc.

## 2.-RESPUESTAS FILOSÓFICAS AL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO: GNOSEOLOGÍA

La experiencia de todos los días nos enseña que el hombre dirige su atención de forma primaria y directa a las cosas que le rodean, y que sólo en un segundo momento vuelve sobre sí mismo para considerar sus propios conocimientos. Históricamente, por tanto, esta consideración sobre el qué y el cómo del conocimiento humano es posterior a las primeras investigaciones filosóficas. Sin embargo, el primer problema de la filosofía, de cuya solución dependen todos los demás problemas es el problema gnoseológico.

Es un hecho evidente el que, espontáneamente, tenemos la certeza de muchas afirmaciones tanto en el orden de la realidad como en el de las ideas. Pero también es un hecho, no menos evidente, que muchas veces los hombres, en su adhesión a lo que creen que es la verdad, se equivocan. Hay ilusiones de los sentidos y errores de la inteligencia. Por tanto, surge la pregunta ¿podemos conocer la verdad? ¿Podemos conocerla con certeza? ¿y con certeza filosóficamente justificada frente a cualquier crítica?.

El problema no es nuevo, como tampoco lo es la solución. Los elementos de ésta se encuentran ya en los filósofos de la Antigüedad y de la E. Media, pero es en la filosofía Moderna donde la cuestión ha adquirido una singular importancia, tanta, que ha llegado a convertirse casi en el problema principal.

Las dos primeras respuestas que vamos a considerar son negativas por parte del sujeto: la incoherencia radical del escepticismo absoluto, que niega totalmente la posibilidad del conocimiento de la verdad. El positivismo, que reduce el conocimiento al mundo sensible y práctico, negando toda verdad que no se refiera a una realidad sensible y aunque admite un cierto conocimiento, limita su extensión.

Las siguientes respuestas son negativas por parte del objeto. En oposición al positivismo encontramos el idealismo, que desconfía totalmente de nuestra posibilidad de conocimiento real del mundo sensible, defendiendo únicamente el mundo ideal o de nuestra inteligencia como el mundo real. La verdad para ellos se reduce al campo de las ideas, rechazando lo sensible, desconfiando de los datos externos a nuestra inteligencia.

Tras esta insistencia tan marcada únicamente en lo intelectual, surgió una corriente de pensamiento anti-intelectualista, que subrayaba la irracionalidad de lo real, el existencialismo. Lo real es lo que yo vivo, mi existencia, lo singular y lo concreto. La excesiva insistencia en lo vivencial llevó a descuidar la realidad y la postura racional ante ella. El conocimiento, en realidad, va más allá de la simple constatación de la existencia humana.

La respuesta positiva a la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento, la da el realismo. La escolástica, con diversas formas y matices, es la corriente que más ha desarrollado esta postura. El hombre puede conocer con certeza la realidad, tanto la externa como la interna, sus actos y su propio yo, de modo objetivo.

Vamos a considerar las distintas respuestas que se han dado a lo largo de la historia:

### 1.- Respuestas negativas por parte del sujeto:

·**El Escepticismo.**- niegan la posibilidad del conocimiento de la verdad, afirman que en el mundo nadie posee la verdad, aunque todos la busquen. No existe la verdad absoluta o definitiva y si existe, es inalcanzable. Todo sistema filosófico que pretenda decirnos con certeza qué somos, qué es la naturaleza, qué es Dios, es un mito, una filosofía dogmática.

La filosofía es una simple búsqueda, sin soluciones definitivas, es la negación de todo sistema, de toda verdad absoluta. Hay un escepticismo “universal” que niega toda posibilidad de conocer cualquier verdad o “parcial” en cuanto más o menos limita la posibilidad del hombre de conocer la verdad.

Fueron escépticos los sofistas con Protágoras, los académicos con Pirrón, en los tiempos modernos Montaigne y de alguna forma, muchas de las escuelas filosóficas modernas le dieron nueva vida.

**·El Positivismo.-** reduce el conocimiento al mundo sensible y práctico, negando toda verdad que no se refiera a una realidad sensible. Todo lo que trasciende la esfera de las cosas sensibles no es objeto de nuestro conocimiento racional, quizá sea posible llegar por otro camino (el sentimiento o la voluntad), pero no por la inteligencia. Tanto en las ciencias como en la filosofía, la experiencia es el único criterio de verdad.

Dentro del positivismo hay distintas posturas ante la metafísica: desde su negación total hasta la ignorancia. Esto deriva en una actitud agnóstica de la religión como el Modernismo o el Pragmatismo.

Tiene sus orígenes en el empirismo y tuvo nuevo desarrollo en el siglo pasado bajo el influjo del criticismo kantiano, apoyándose más o menos conscientemente en la afirmación de Kant, según la cual no podemos conocer más que la realidad fenoménica, los positivistas tratan de construir una doctrina filosófica a través de un método exclusivamente experimental: Comte, Taine, Spencer...

## 2.-Respuestas negativas por parte del objeto:

**·El Idealismo.-** el conocimiento no puede salir de sí mismo, no alcanza nada fuera de sí, sino que crea las cosas, cuyo ser es inmanente al pensamiento. Por ello, la verdad no es la conformidad de los conocimientos de las cosas, sino con las leyes del pensamiento. La verdad se reduce al campo de las ideas, rechazando lo sensible, desconfiando de los datos externos a nuestra inteligencia.

Tiene su origen en Descartes, al afirmar que la única certeza posible es la del “cogito”. Pero será Kant quien ponga las bases, afirmando el “principio de inmanencia”, que es la tesis fundamental del idealismo: “nosotros no podemos conocer aquello que esté fuera de nuestro pensamiento, sino sólo aquello que le es inmanente”.

Las consecuencias del idealismo son demoledoras: negación de la ciencia de la moral y de la religión.

Como exponentes del idealismo podemos citar a Fichte, Schelling y sobre todo a Hegel.

**·El Existencialismo.-** más que un sistema es una postura de pensamiento en la cual se puede encontrar filósofos seguidores de concepciones diversas sobre la realidad. Es la filosofía de lo contingente, de lo singular, del yo empírico, con exclusión de cualquier otra realidad. Su error no está en la afirmación de lo contingente, sino en la negación de lo Absoluto. La existencia humana no se puede explicar sino a través de la coexistencia de ambos términos: lo Absoluto (infinito, independiente, y perfecto) y lo contingente (finito, imperfecto) que a su vez está condicionado y es dependiente del primero.

Es un movimiento muy heterogéneo, cuyas características principales son el anti-intelectualismo, la insistencia en el hombre concreto, en la decisión por hacer su vida, en la angustia por resolver los problemas.

Filosóficamente no tiene gran contenido, pero contra el monismo idealista, ha vuelto a afirmar la personalidad humana y ha defendido los derechos de las personas frente a la explotación de la sociedad. Al descubrir con crudeza y realismo la vida, ha contribuido a derrumbar los castillos fantásticos del idealismo. También al ser la filosofía del naufragio, de la muerte de la nada, al hacer sentir la vanidad de la realidad del mundo y de la materia, es un reclamo hacia los valores espirituales y eternos.

Se considera iniciador a Kierkegaard, después Dostojevskij y Nietzsche llevaron esos temas hasta nuestro siglo y posteriormente están Heidegger, Jaspers, Marcel y Sartre.

### 3.-Respuestas positivas:

·**Materialismo ateo.**- parte de un presupuesto positivista: toda la realidad se reduce a la realidad material que conocemos. Explicar con la materia, todas las manifestaciones de la vida, incluso la vida intelectual. Es una doctrina de escaso valor filosófico, pero de notable importancia práctica, porque está la base del sistema político, social, económico, propugnado por el comunismo.

Había sido propuesto por los filósofos antiguos, pero con Carlos Marx tiene su auge. Marx, aplicando al materialismo la dialéctica hegeliana, elaboró el “materialismo dialéctico”, donde la realidad material, está en constante devenir, dentro de un proceso evolutivo.

La aplicación de este materialismo a la historia, tiene como resultado el “materialismo histórico”, según el cual, la historia humana se desarrolla con una necesidad férrea, determinada únicamente por factores económicos, excluyendo de su sistema filosófico toda libertad, y negando toda realidad espiritual.

·**El Espiritualismo Cristiano.**- parte de un realismo cristiano, que el idealismo no apagó. Se deriva de una visión cristiana de Dios y de las relaciones del hombre con Dios, que se concretan en las normas morales. Sus características son:

-Afirmación del Espíritu y de sus valores preeminentes.

-Esfuerzo por penetrar en lo íntimo del Espíritu, a través de un proceso de interiorización.

-Reconocimiento de la limitación de este Espíritu individual, lo cual nos lleva a reconocer la existencia de un ser Absoluto, que es Dios.

En sus líneas fundamentales concuerda bastante bien con cuanto hay de válido en la filosofía moderna y a la vez con cuanto hay de perennemente verdadero en la filosofía antigua. Por eso reivindica el valor de la razón humana en el conocimiento de lo verdadero absoluto.

·**El realismo Escolástico.**- la filosofía escolástica afirma la capacidad de nuestra mente para conocer con certeza la verdad en el sentido genuino de la palabra, es decir, la conformidad de nuestro conocimiento con la cosa tal como es en sí misma, con la realidad objetiva.

¿Cómo lo demuestra?, presenta dos argumentos:

1-Es una afirmación que se presenta como evidente por sí misma.- ¿con qué vamos a criticar y juzgar la razón, sino con la razón misma?, si llegamos a la conclusión de que la razón es buena, para llegar a esta conclusión hemos supuesto en toda la demostración el valor de la razón, y si por el contrario, llegamos a encontrar que la razón es fealaz, realmente no hemos encontrado nada, ya que ¿con qué buena razón hemos descubierto que la razón es mala?. Por tanto se equivocaron y se equivocan los que proponen como

inicio del problema crítico, una duda universal, positiva o negativa, real o metódica, ya que de tal duda inicial es imposible salir y se cae necesariamente en la absurda posición del escéptico. Podemos reflexionar sobre nuestro pensamiento, porque nuestro pensamiento es transparente a sí mismo y vemos así inmediatamente la naturaleza. Esta visión inmediata no es adhesión ciega, y no puede ser negada o puesta en duda, ya que quien negase o dudase del testimonio inmediato de la conciencia, tendría que renunciar a cualquier tipo de filosofía.

2-La naturaleza de nuestro conocer consiste en captar la realidad objetiva y adecuarse a ella, y en esta adecuación se encuentra la verdad absoluta. La naturaleza del conocer es captar el ser, la realidad objetiva, sea por medio de los sentidos con los cuales experimentamos la existencia de las cosas o por medio de la inteligencia que penetra en la naturaleza de las mismas. El conocer se presenta a la reflexión, no sólo aprehendiendo la realidad, sino conformándose a ella, así en los juicios y razonamientos, nuestra inteligencia trata de adecuarse con la realidad que aprehende y hasta que no está segura de haberlo logrado, no ejercita su asentimiento.

La naturaleza del conocer es captar la realidad y adecuarse a ella y en esta adecuación se encuentra la verdad absoluta, y el criterio de ésta es la evidencia. No todos nuestros conocimientos son ciertos, porque no siempre nuestra inteligencia logra adecuarse a la realidad, y de ahí el esfuerzo que requiere la investigación y el estudio. Pero sí podemos llegar a conocimientos ciertos cuando la realidad se nos propone evidentemente: tenemos certeza absoluta, que no admite dudas. El error es imposible cuando nuestro conocimiento se desarrolla conforme a la naturaleza.

### **3.-LA FILOSOFÍA DEL SER: ONTOLOGÍA**

La realidad de la ontología es tan antigua como la filosofía misma, ya desde los primeros esbozos del pensamiento en los jonios, la pretensión era el conocimiento de la realidad fundamental. La historia de la filosofía se puede escribir casi como una historia de la metafísica. Si en los filósofos jonios la realidad quedaba completamente envuelta en determinaciones empíricas, Parménides dio el paso que supuso el inicio de la especulación metafísica para el pensamiento occidental: afirmo el ser en su unidad y en su oposición tajante a la nada.

Será Aristóteles quien aporte a la “filosofía primera” su tecnicidad y pensamiento propio: se eleva del ser físico, móvil, a los primeros principios de la realidad (metà-tà-physiká: Más allá de las cosas físicas).

La edad de oro se alcanzó con los sistemas medievales escolásticos, en especial con el tomismo. Este esplendor llevó a una consideración excesiva de las cosas como centro de la especulación filosófica. Ante ello reaccionó la E. Moderna, desplazando la atención al sujeto. A su vez, esta insistencia llevó a considerar el ser como algo inteligible más que real, lo que culminó en el idealismo (lo ideal es lo real)

Ya en este siglo, las reacciones han sido diversas y vigorosas, en especial destaca el existencialismo, con su insistencia en el hombre concreto. Y por otra parte, destacan los profetas del fin de la metafísica, quienes le niegan su legitimidad y la descalifican como especulación abstracta, carente de sentido.

Pero una vez resuelto el problema del conocimiento, será la metafísica la disciplina central de todo pensar filosófico: los primeros principios del ser, no se pueden entender de otra manera. Por eso vamos a responder a la pregunta: ¿qué es el ser?. Analizaremos el concepto de ser, “ser” es una palabra tan peculiar que necesitamos una reflexión previa para desentrañar su problemática y su analogía, que responde a la cuestión de la multiplicidad. El punto sobre la estructura del ser responde a la cuestión de la posibilidad del cambio, del devenir, problema que dejó tan perplejos a los primeros filósofos jonios. A su vez la estructura del ser nos lleva a la explicación de las causas del ser, es decir, aquello que influye en el ser de una cosa, por lo que es de un determinado modo y no de otro, por lo que puede cambiar. El ser, además tiene unas propiedades universales, entre las que destaca la belleza. Por último están las categorías del ser, tema importantísimo de cara a la teología, pues son los instrumentos intelectuales con los que se ha dado razón de la fe y se han explicado no pocos dogmas, sobre todo cristológicos.

**·El concepto del ser.-** significa “aquello que existe”, es un concepto universalísimo que conviene a todas las cosas. Dios y el mundo, los minerales y las plantas, los animales y el hombre, los cuerpos y los espíritus, las sustancias y los accidentes, etc. Todos los seres. Por este carácter universal, en la filosofía tradicional al ser se le denomina “trascendental”, en cambio en la filosofía moderna trascendente es aquello que está más allá de nuestra experiencia.

¿Cuál es la naturaleza de las cosas?.- los primeros filósofos, los jonios, ya estaban inmersos en la búsqueda del primer elemento, del cual todas las cosas han surgido. Para Tales es el “agua”, para Anaxímenes es el “aire”, para Anaximandro es lo “indeterminado” y para los pitagóricos era el “número”. Con Parménides se supera la concepción física de los jonios y la matemática de los pitagóricos y se desemboca en una concepción filosófica del universo que demuestra cómo las cosas tienen una unidad más profunda en el “ser”. El “ser”, por tanto, es el principio de todas las cosas.

Pero si todas las cosas son ser, tendría que desaparecer toda diferencia y multiplicidad y todo reducirse a la unidad de un solo ente. Parménides negaba toda diferencia real y la multiplicidad, afirmando que, no obstante las apariencias, el universo es un único Ser.

Heráclito va a sostener la multiplicidad y la variedad, apoyado en el testimonio de los sentidos, pero sin saber cómo deshacer el sofisma contenido en el razonamiento de Parménides. Así el pensamiento de la antigüedad queda fijado con una primera antítesis entre unidad y multiplicidad.

La solución del problema esta en Aristóteles, con su doctrina de la “analogía del ser”: el ser es análogo, es decir, ni del todo igual ni del todo diverso, sino semejante de algún modo. Su semejanza no es extrínseca, sino intrínseca a las cosas y atañe a su naturaleza más íntima: todas son ser, pero difieren en la misma noción de ser, no es algo que esté fuera del ser, porque el ser no es homogéneo, sino complejo, por lo cual, puede realizarse y ,por tanto, multiplicarse de muchos modos.

El olvido de esta doctrina, hizo que surgiera el problema de lo uno y de lo múltiple en la E. Media: los que sostenían un realismo exagerado, afirmaban la univocidad del ser y por tanto su unicidad (monismo). Con este único ente se identifica la realidad misma de Dios (Panteísmo). Y los que defendían el nominalismo dijeron que el ente era equívoco, profesando el agnosticismo, declarando nuestra imposibilidad de conocer por medio de las creaturas materiales las realidades espirituales, ya que entre estos seres no hay nada en común.

El realismo moderado de los grandes escolásticos de la E. Media, resuelve el problema reafirmando la analogía del ser. Con el decaer de la Escolástica, resurge el mismo problema en la filosofía moderna con una concepción monista del universo y con una postura agnóstica en relación con Dios. Con el pensamiento neo-escolástico se afirma de nuevo la doctrina de la analogía, representada en manera adaptada a la mentalidad moderna.

·**La estructura del ser.**- la diversidad intrínseca de los seres, supone que la naturaleza del ser, tal y como se verifica en las diversas cosas, no es estructuralmente simple, sino compuesta.

Los filósofos, desde la antigüedad, para conocer la estructura del ser, han tenido en mente el devenir, todas las cosas que nos rodean están continuamente sujetas al movimiento, a cualquier cambio. Pero en todo devenir o cambio, surge algo nuevo, que no existía al inicio, pues de lo contrario no sería nuevo, pero si no existía, era no-ser, es decir, nada. Por tanto, si de la nada no se hace nada, el devenir no existe, es una ilusión. Razonando de este modo, Parménides concluyó afirmando el ser de la realidad, pero negando el devenir. Heráclito, en cambio, afirmó el devenir de las cosas y al no saber como conciliarlo con el ser, negó el ser de las cosas, para reducir toda la realidad a devenir.

La antinomia entre ser y devenir fue también resuelta por Aristóteles con la doctrina del “acto y la potencia”, mostrando que entre el ser en acto y el no ser, existe algo intermedio que es el ser en potencia. Lo que está en devenir no puede no ser nada, ni puede estar ya hecho, sino que debe estar en un estado intermedio entre el no ser y el ser en acto: es el ser en potencia. El devenir es, por tanto, el paso de la potencia al acto. De aquí se deduce que todo ente que cambia, debe estar compuesto de potencia y acto, porque un ente que fuese acto puro, sería aquello que es inmutable y no podría devenir, dado que no tendría potencia.

Se dan distintos tipos de cambio:

-**Cambio accidental.**- una cosa cambia, pero permanece sustancialmente la misma.

La composición de acto y de potencia que conlleva, es la composición de sustancia y accidente.

-**Cambio sustancial.**- cuando el cambio toca la sustancia misma de la cosa que cambia. La composición de acto y de potencia que conlleva, es la composición de materia y forma.

-**Creación y aniquilación.**- es el cambio más profundo, que abarca toda la estructura del ser, el cual o es producido de la nada o reducido a la nada. Este cambio exige la potencia de Dios. La composición de acto y de potencia que conlleva, es la composición de esencia y existencia. Todas las cosas del universo tienen la existencia, que es acto, recibido en una potencia, llamada esencia.

·**Las causas del ser.**- el significado de causa es “todo aquello que influye en el ser de una cosa”y según los modos en que esto sucede, distinguimos cuatro tipos de causas:

-**Material.**- responde a la potencia en cuanto principio intrínseco del ente.

-**Formal.**- responde al acto en cuanto principio intrínseco del ente.

-**Eficiente.**- es la causa principal en el cambio del ente en cuanto principio extrínseco.

-**Final.**- es el fin al que se dirige el cambio producido y es un principio extrínseco.

El principio de causalidad: “todo lo que comienza a existir, tiene una causa eficiente”. Por lo tanto, afirma la necesidad de la causa eficiente para todo ente contingente, o sea, que esté compuesto de acto y potencia.

El principio de finalidad: “todo ser contingente actúa conforme a un fin”. Mientras que el hombre se determina por sí mismo hacia un determinado fin, el resto de las cosas actúan por un fin determinado por otro ser. Ambos principios nos conducen necesariamente de la consideración de las cosas sensibles a la afirmación de Dios. Dios se presenta así ante la razón como el primer principio y el fin último de todas las cosas.

**Las propiedades del ser.-** todo ser tiene unas propiedades, que reciben el nombre de trascendentales, porque son universales como el ser. Son la unidad, la verdad y la bondad.

-**Unidad.**- todo ser es uno, indiviso en sí mismo.

-**Verdad.**- todo ser es verdadero, es inteligible y es cognoscible.

-**Bondad.**- todo ser es bueno, apetecible porque aun siendo limitado y deficiente, posee una cierta perfección que lo hace apetecible.

Además de estas tres propiedades, se suelen considerar otras, entre las cuales merece especial atención la “Belleza”, objeto de particular estudio en la filosofía moderna, constituyendo dentro de ella, un tratado importante: La estética.

Santo Tomás da una definición extrínseca, diciendo que lo bello es “aquello que visto, place”. En esta definición vemos la diferencia que existe entre verdadero y bello. Lo verdadero hace referencia al conocimiento, pero no todo lo verdadero causa placer como para producir el deleite estético. Lo bello se diferencia de lo bueno, porque no todo lo que es bueno place. El placer causado por algo bueno no es un placer estético. Por eso, si bien una cosa puede ser a la vez, verdadera, buena y bella, estas tres propiedades tienen características propias, por las cuales se diferencian entre sí.

Los elementos de lo bello son: la integridad, la proporción y el esplendor. Si analizamos estos elementos lo bello aparece como algo objetivo, pero la percepción de lo bello y el placer estético que deriva de ella son algo subjetivo. Hay muchas cosas consideradas como bellas por todos y otras como feas, lo cual nos confirma en la objetividad de lo bello.

La belleza se encuentra tanto en los seres espirituales como materiales y hay varios tipos de belleza: ideal y real, física y moral, natural y sobrenatural y la belleza artística.

Aunque el arte es de por sí independiente de la moral, indirectamente depende de ella, en cuanto que están sujetos a la moral tanto el artista que produce la obra como aquellos que la contemplan. Aunque esto no implica que si falta la belleza moral, no pueda haber una belleza artística.

**Las categorías del ser.-** Aristóteles propuso la división de los seres en diez categorías, aceptadas comúnmente en la filosofía tradicional. Esta división no puede ser demostrada a priori, sino tomada de la experiencia, examinando los diversos modos de ser. Pero cualquiera que sea la división, tiene que comprender la división principal de sustancia y accidentes.

-**Sustancia.**- significa “lo que está debajo”, su nota característica y esencial es la de existir en sí y por sí, en contraposición al accidente, que no es capaz de existir por sí, sino que necesita de un sujeto en el cual existir.

La sustancia está debajo de los accidentes en el sentido de que es el sostén de los accidentes, los cuales están en la sustancia, pero ésta es inmanente a ellos y obra a través de ellos. En la relación sustancial alma y cuerpo, éstos no son propiamente dos cosas,

sino dos partes de una sola cosa, que es el hombre, dos sustancias incompletas, dos principios de un único ser, por lo cual el alma no está en el cuerpo como otro ser, sino que constituye con el cuerpo el ser sustancial mismo que es el hombre.

-Naturaleza.- se llama naturaleza a la sustancia, en cuanto es principio de actividad. Pero filosóficamente, es el primer principio intrínseco de las operaciones de un ser.

-Individuo.- la sustancia puede ser universal y singular. La sustancia universal existe sólo en la mente, mientras que en la realidad, todo es singular e individual. El principio constitutivo del individuo es la diferencia específica (racional).

-Supuesto, hipótesis, persona.- se llama “supuesto” a la sustancia singular e individual, cuando es completa y subsistente. Si este supuesto es de naturaleza racional, se denomina “persona”

El concepto de supuesto y persona y su distinción del de naturaleza e individuo, tienen particular importancia en relación con la fe, la cual enseña que en Dios hay una naturaleza y tres personas y que en Jesucristo hay dos naturalezas (divina y humana) y una sola persona. Estos dos misterios, la Trinidad y la Encarnación, son superiores a nuestra razón, que limitada y finita, no puede entender ni comprender la infinita esencia divina. Pero no son contrarios a la razón, porque naturaleza y persona no es lo mismo. La palabra griega hipótesis es supuesto o persona, así hablamos de unión hipostática en Jesucristo, teniendo su propia naturaleza divina, asume una naturaleza humana hipostáticamente, es decir, en unión de persona.

-Accidente.- es aquella realidad que modifica la sustancia, sin cambiar la esencia de la misma. No puede existir separado de la sustancia, pero no parece contrario a la razón que, en virtud de una fuerza superior, el accidente, que tiene una realidad propia distinta de aquella de la sustancia, conserve también la propia existencia separada de la sustancia. ¿Existe un caso así?, no lo conocemos, pero sabemos que en la Eucaristía, por medio de la transustanciación, se produce ese milagro.

#### **4.-LA FILOSOFÍA DE LA VIDA: ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

Es una de las reflexiones más apasionantes porque el pensamiento sobre el origen, el destino y la esencia del hombre ha ocupado a los filósofos desde que el pensar consciente tuvo su desarrollo lógico. Reflexionaremos sobre la especificidad del hecho vital como esencialmente distinto de la simple materia. Desde las categorías metafísicas descubiertas, buscaremos su explicación racional. La vida, en cuanto dato específico, presenta unas peculiaridades propias, que precisan también de una reflexión particular: los grados de la vida y el evolucionismo. El problema científico del evolucionismo antropológico nos lleva a dar el salto de los seres vivos en general, al hombre, como ser vivo esencialmente distinto y con características propias: la realidad sustancial del alma humana. Inmersos en la reflexión antropológica, nos encontramos en el campo de la filosofía más apasionado y problemático: el hombre siempre ha sido un gran misterio para sí mismo. Al pensar sobre la realidad esencial del hombre, reflexionaremos sobre: la inteligencia, la espiritualidad del alma humana, la libertad, el origen del alma y su inmortalidad.

·La vida y el principio vital.- ¿qué es la vida?, el sentido común nos da la respuesta, pues la filosofía parte y se basa en él. Por lo tanto, “vive aquello que se mueve”. La vida está en el movimiento inmanente, como ya lo definieron Platón, Aristóteles y S. Tomás, entendiendo por movimiento, no sólo el movimiento local, sino

todo cambio. Pero ¿qué es esta capacidad que tiene la sustancia viviente y la sustancia inorgánica no?. Tiene que ser algo superior a la materia, distinto de ella, si bien a ella íntimamente unido: el principio vital.

La ciencia experimental nos demuestra la inexistencia de la generación espontánea, la filosofía nos demuestra la imposibilidad de obtener la vida sólo con las fuerzas físico-químicas. El viviente presenta una “Combinación que no está contenida en el número de aquellas posibilidades de las fuerzas físico-químicas solamente”. En efecto:

- 1- Las operaciones de los seres vivos son esencialmente superiores a las de la materia inorgánica, por tanto, el principio de estas operaciones tiene que ser superior.
- 2- En la actividad del ser vivo se dan una autoteleología, es decir, una admirable conspiración hacia un fin determinado y una subordinación de las partes al todo, que requiere un principio superior a la materia.
- 3- Las leyes que regulan el mundo viviente son diversas y opuestas a las del mundo inanimado. Los no vivientes tienden al equilibrio, están regulados por las leyes del equilibrio dinámico de la química. La sustancia viviente tiende a alejarse del equilibrio

Aristóteles y los filósofos medievales, por sus insuficientes conocimientos científicos, admitían la generación espontánea, pero no la atribuían únicamente a las fuerzas físico-químicas, sino a la acción del sol y de los astros, a los que creían dotados de vida superior.

En relación con el origen de la vida sobre la tierra, es posible que ésta haya aparecido por una intervención especial directa de Dios, o por una intervención indirecta. Mediante esta virtud encerrada en la materia, por la cual, al verificarse las disposiciones necesarias, salta la chispa de la vida, surge la nueva forma sustancial de la vida (el principio vital) a partir de la materia suficientemente organizada y oportunamente dispuesta.

Este principio vital debe ser una sustancia, no un accidente, porque es un ontológico constitutivo del ser vivo, que no puede ir o venir, dejando al sujeto sin cambio. Una sustancia, sin embargo, incompleta porque está destinada a unirse con la materia para formar con ella una sola sustancia completa, un ser vivo.

**Los grados de la vida y el evolucionismo.**- los vivientes se dividen en tres categorías: plantas, animales y hombres. La ciencia se pregunta cómo surgieron y la respuesta es doble:

-Creacionistas.- hasta principios del siglo pasado nadie ponía en duda que todas las especies sistemáticas actuales habían tenido su origen por la intervención de un creador.

-Evolucionistas.- décadas más tarde dos científicos: Lamarck y Darwin, dijeron que las especies eran el laborioso producto de una lenta y continua evolución, que partiendo de la materia inorgánica y pasando a través de otros innumerables organismos, cada vez más evolucionados y complejos, habría llegado la obra maestra de la naturaleza: el hombre

Podemos destacar tres especies de evolucionismo:

-Evolucionismo ateo.- todos los seres descienden de organismos anteriores, hasta llegar hasta gérmenes iniciales, que se formaron por generación espontánea.

-Evolucionismo teístico integral.- unos pocos organismos muy simples habrían tenido la capacidad de desenvolverse hasta producir el cuerpo humano y el alma habría sido infundida por Dios.

-Evolucionismo teístico parcial.-la creación de más organismos, los cuales habrían dado origen a los otros pertenecientes al mismo género, según la mayor o menor extensión concedida a la evolución, de la que se excluye siempre al hombre.

El evolucionismo ateo resulta contrario a la razón filosóficamente hablando, puesto que afirma la generación espontánea y niega la espiritualidad del alma. En cambio, no resulta contrario el teístico parcial, en cuanto que se mantiene dentro de los confines de la especie natural.

El argumento filosófico sobre el evolucionismo en general, vale, para el hombre, si consideramos su alma espiritual e inmortal. De igual modo no tiene valor decisivo los argumentos científicos para demostrar el transformismo en cuanto al cuerpo. Tales son:

-El argumento morfológico.- la semejanza de formas que presentan algunos vertebrados con el hombre, muestra la descendencia del hombre del mono.

-El argumento paleontológico.- busca en los fósiles el eslabón entre el simio y el hombre. Pero esta ciencia constata más bien la aparición de improviso del hombre sobre la tierra y no sabe decirnos nada con certeza sobre su origen.

Los distintos descubrimientos sólo indican que el hombre apareció en un determinado momento, y que la especie humana forma una unidad específica.

En la hipótesis de un evolucionismo finalista y teísta, queda pendiente de solución el problema sobre la unidad del primer hombre (monogenismo) o la pluralidad de los primeros seres humanos (poligenismo). Ambas hipótesis son, filosóficamente, posibles. Científicamente no hay ninguna prueba decisiva en un sentido o en otro. Teológicamente se da la dificultad de conciliar la poligenista con el pecado original.

Sin embargo, debemos tener presente que la revelación nos ilumina sobre la condición del hombre en el conjunto de la Hª de la salvación, tanto si hay que integrarla en un esquema monogenista, como si puede hacerlo en uno poligenista.

·La realidad sustancial del alma humana.- el hombre tiene un principio vital, un alma. Y esta alma es sustancial, es decir, un ente que existe por sí mismo.

El fenomenismo, propuesto abiertamente por Hume, niega la sustancialidad del alma humana. Además, los idealistas la niegan aplicando su doctrina de la realidad como puro devenir. Hay también un fenomenismo psicológico moderno que se suele llamar “teoría de la actualidad del alma”, y que mantienen que el alma no sería más que el conjunto de nuestros actos psíquicos, una actividad sin un sujeto que la produzca y la sustente. El yo permanente y sustancial que es causa y sujeto de estos actos no sería más que una ilusión metafísica.

Frente a la negación de este principio que hace el fenomenismo, apoyamos nuestra afirmación en dos argumentos:

-psicológico-experimental.- la conciencia, en la reflexión o introspección, nos muestra de modo evidente la existencia del yo como un sujeto, la permanencia de este yo en el tiempo y la distinción entre el yo y los actos psíquicos

-moral.- negar la realidad del alma, suprime toda idea de responsabilidad e imputabilidad y de igual modo, no tienen sentido los conceptos de obligación y de derecho, que suponen la identidad y permanencia del yo.

Quizá el no aceptar la sustancialidad del alma, derive de un falso concepto de nuestra doctrina. Se concibe el alma como algo estático, rígido, inmóvil, sujeto amorfo e indiferente y los fenómenos psíquicos que se suceden, como entidades no sólo distintas, sino independientes del alma. Pero no es esa la concepción del alma: el alma es el centro y hogar de la vida, no puede conocer la inmovilidad y la rigidez. Sufre cambios, pero

cambios accidentales, no esenciales, porque es siempre la misma alma, el mismo yo que piensa, ama, quiere, etc. El alma, por tanto, es una sustancia accidentalmente modificada por sus actos.

**La inteligencia del hombre.-** puesto que no vemos el alma, no la percibimos con los sentidos, en consecuencia no la podemos conocer directamente con los sentidos, sino sólo indirectamente, mediante sus manifestaciones, es decir, sus operaciones. Examinando las operaciones del hombre veremos que hay algunas que no son materiales, sino espirituales.

Todos admiten que el hombre tiene pensamientos, de algún modo distintos de las imágenes y de las sensaciones. Esto parece claro si se considera la diversidad de los objetos que corresponden a las ideas por un lado y a las imágenes por otro.

Hay una diferencia entre imagen de un cuerpo y la idea que tenemos de la misma. Esta es esencialmente diversa ya que es irreducible a elementos meramente sensitivos. Esto lo apoya la consideración de las ideas que tenemos de cosas inmateriales y de las ideas universales.

Ante esto el Sensismo responde negativamente, al afirmar que la idea es una asociación de imágenes. Entre ellos está Locke, Ribot, Taine, etc.

En cambio, el Intelectualismo, afirma la distinción específica entre imagen e idea. Tenemos así a Platón y Aristóteles, S. Agustín y S. Tomás, los escolásticos y psicólogos modernos que abandonaron el sensismo, impulsados por los resultados de los experimentos científicos.

La diferencia entre ideas e imágenes, es incluso más evidente, al considerar los juicios y los raciocinios, la capacidad de reflexión y de autoconciencia. Esta vida intelectual por la cual el hombre piensa, juzga, razona, reflexiona y tiene conciencia de sí, constituye su grandeza en el orden natural, que lo eleva y sublima por encima de todo el universo material y sensible.

Por último, una diferencia clara entre sensación e idea nos la ofrece el lenguaje: sólo habla quien tiene algo que decir y no sólo el que posee aparato fonético.

**La espiritualidad del alma humana.-** espiritual deriva del latín “spiritus” que significa sople, respiro. Finalmente paso a significar “aquello que es inmaterial”, que existe independientemente de la materia. Por tanto, es decir, que el alma es una sustancia distinta del cuerpo en cuanto a su existir, si bien está unida a aquél sustancialmente.

Niegan esto los materialistas, junto con los fenomenistas y los sensistas y lo afirman los espiritualistas, junto con los mayores pensadores de toda la humanidad.

Según nuestros principios filosóficos: el obrar sigue al ser, y según los principios filosóficos de los adversarios: el efecto debe corresponder a la causa, que la función está proporcionada a la organización y que nosotros podemos medir las fuerzas productivas de los fenómenos mediante sus efectos, por tanto, se tiene derecho a juzgar de la naturaleza de un ser a partir de su obrar. Si un ser tiene una organización inmaterial, independientemente y libre de la materia, deberá decir que subsiste independientemente de la materia, que, por tanto, es espiritual.

Sin embargo esto no significa que el alma sea independiente de la materia en su obrar. El alma al estar unida sustancialmente al cuerpo, necesita recibir de los sentidos y de la imaginación la materia de donde abstraer el objeto de las propias ideas. Por tanto, la buena disposición física del cerebro, del sistema nervioso, del cuerpo en general, es

condición necesaria para que el alma pueda pensar bien. Aquí se da una dependencia del alma respecto al cuerpo, pero meramente extrínseca, que no choca con su espiritualidad.

Aristóteles reconocía que el hombre debe tener el cerebro proporcionalmente más perfecto que el del animal; S. Tomás indicaba el modo para favorecer mejor las operaciones sensitivas que cooperaban mayormente con las operaciones intelectivas y S. Alberto Magno llegaba incluso a indicar las comidas más adecuadas para favorecer la claridad de las ideas. Pero todo esto no compromete la espiritualidad del alma, la cual, en sus actos de pensar, juzgar, razonar es intrínsecamente independiente de la materia.

Por tanto, no es la inteligencia la que es proporcionada a la cantidad o cualidad del cerebro, no es la inteligencia la que resiente directamente las condiciones anormales o patológicas de éste, sino el sentido. La inteligencia se resiente sólo indirectamente en cuanto tiene necesidad del sentido.

Por último podemos encontrar una confirmación en la experiencia personal de la vida moral: dentro de nosotros sentimos impulsos nobles al bien, al deber, a la virtud, pero también sentimos con frecuencia las pasiones que nos arrastran a lo bajo, nos envilecen y nos degradan.

Si el hombre fuese única y exclusivamente materia, esta lucha no tendría explicación: Para luchar es preciso que haya dos, por tanto, en el hombre, además de la materia, hay espíritu. La lucha entre el espíritu y la carne, que todos sentimos en mayor o menor medida, es una clara confirmación de la espiritualidad del alma.

**La libertad del hombre.**- la espiritualidad del alma humana nos lleva a afirmar no sólo que el hombre es inteligente, sino también que el hombre es libre, que posee libre albedrío. Esto significa que el hombre posee la capacidad de determinarse por sí mismo para querer o no querer, para querer una cosa u otra entre diversos objetos que le presenta la inteligencia.

Para demostrar esta capacidad del ser humano nos servimos de distintos argumentos:

-psicológico.- deducido del testimonio de la conciencia, que es inmune al error: sentirse libre y ser libre en el estado normal es la misma cosa, como sentirse alegre y estar alegre. Pues bien, la conciencia nos da testimonio de la libertad de nuestros actos.

-metafísico.- deducido de la naturaleza de la voluntad. Para mover la voluntad, es preciso presentarle un bien que esté en proporción con su tendencia innata: el bien absoluto y como término proporcionado a sí, la plena y completa felicidad. Por eso sólo el bien infinito, es capaz de hacerla plenamente feliz. En cambio, todos los bienes particulares y finitos, incapaces de hacernos plenamente felices, pueden ejercitar mayor o menor fascinación sobre nuestra voluntad, pero no puede ejercer necesidad.

-moral.- la noción de justo e injusto, de virtud y de vicio, de mérito y de culpa, de valores y defectos morales, de alabanza y de desprecio, los remordimientos y las satisfacciones morales, son nociones que exigen y suponen la responsabilidad de las propias acciones, o sea, la libertad del querer. ¿Qué sentido tendrían las leyes, los consejos, las exhortaciones y peticiones, las recompensas y los castigos, si el hombre no fuera libre?.

Se oponen a esta afirmación los deterministas que de distintos supuestos (fisiológicos, psicológico o teológico) ven que el hombre está determinado a obrar de determinada manera y no por libre elección.

-fisiológico.- parte del principio de que todo cuanto sucede en el universo es el resultado necesario del estado antecedente del universo, por lo cual afirman que todo acto

volitivo humano es la resultante necesaria de las condiciones somáticas y orgánicas del cuerpo humano.

-psicológico.- pretende que el acto volitivo esté determinado necesariamente por el motivo presentado por la inteligencia. Según la influencia que ejercitan sobre nosotros los motivos, nos inclinamos hacia una parte o hacia otra.

-teológico.- la voluntad humana está determinada por Dios, al no saber conciliar la libertad humana con la ciencia divina: si Dios ya sabe todo aquello que nosotros haremos y la ciencia divina es cierta e infalible, no podemos obrar de modo diverso, por tanto, no somos libres.

**·El origen del alma y su unión con el cuerpo.**- a lo largo de la historia se han dado diversas explicaciones sobre el origen del alma:

-El emanantismo panteísta.- afirma que el alma es una parte de Dios, un fragmento de la divinidad.

-E traducionismo.- afirma que el alma tiene su origen en una semilla espiritual que se separa del alma de los progenitores.

-El creacionismo.- es la única y necesaria explicación, este afirma que el alma de cada hombre es creada inmediatamente por Dios en el momento mismo en que es infundida y unida al cuerpo para constituir con él un nuevo individuo humano.

Según S. Tomás y otros autores antiguos, defendían que el feto no recibiría en seguida el alma espiritual, sólo después de un cierto tiempo, cuando estuviera organizado y preparado, Dios crearía e infundiría el alma espiritual. Según los modernos el alma espiritual es creada e infundida por Dios en el cuerpo en el momento mismo de la concepción, porque el embrión tiene una diferenciación propia de la especie humana y el alma conteniendo las perfecciones del alma vegetativa y sensitiva, puede cumplir ella misma en el feto las funciones que se querían confiar al principio vital inferior previo al alma racional.

No han sido menos las teorías sobre la manera en que se une al cuerpo: aunque no se supiese explicar la unión de una sustancia espiritual con una sustancia material, no debemos por ello negar la existencia de ninguna de las dos, refutando así el monismo materialista que tan sólo admite en el hombre el cuerpo y la materia y el monismo idealista que no admite en el hombre más que espíritu y pensamiento. Tampoco podemos aceptar la teoría del influjo físico de Descartes, de la armonía preestablecida de Leibniz, de la mera asistencia o de las causas ocasionales de Malebranche, etc.

Sólo podemos mantener como satisfactoria la explicación escolástica que afirma que el alma se une al cuerpo de forma inmediata (negado por muchos de los filósofos antiguos, incluido quizá Platón, pues ponía en el hombre dos o tres almas subordinadas entre sí) y no de modo accidental, sino sustancial, (Platón y Descartes propusieron una unión que era sólo accidental, se uniría al cuerpo solamente en una parte determinada de éste y de ahí dirigiría toda la actividad del cuerpo y recibiría todas las impresiones. Platón pone la sede del alma en el cerebro, Zenón, el estoico, en el corazón, Descartes en la glándula pineal, etc.), formando con él una sola persona (persona es el yo, el sujeto al cual se atribuyen las operaciones) y una sola naturaleza (composición de alma y cuerpo). Así el alma debe encontrarse en todas y cada una de las partes del cuerpo, porque todas son vivificadas por el alma y en todas debe estar presente.

Esta explicación se puede ofrecer gracias a los principios metafísicos de materia y forma: el alma y el cuerpo son dos sustancias, pero incompletas, destinadas a unirse y

completarse mutuamente, a formar juntas un solo ser. El modo es misterioso para nosotros porque el alma es espiritual, pero no por ello es menos real.

**La inmortalidad del alma humana.**- inmortal es “aquello que no muere”. Al hablar de inmortalidad del alma humana, la entendemos como real y personal, distinguiéndose de la inmortalidad entendida como:

-en sentido metafórico.-continuar viviendo en la memoria de las generaciones posteriores o en las obras dejadas en recuerdo.

-en sentido panteísta.-el alma no sería más que una emanación del ser divino, volvería a disolverse en él y se perdería toda memoria y conciencia individual. A esta inmortalidad panteísta se reduce la inmortalidad del Espíritu de la que hablan los idealistas.

La inmortalidad real y personal puede ser de tres clases

-esencial o absoluta.- propia del ser que no puede por ningún motivo venir a menos, sería la de Dios.

-gratuita.- propia del ser que debería morir, pero que por privilegio es conservado por Dios eternamente, como sería nuestro cuerpo.

-natural.-propia del ser que por naturaleza exige vivir para siempre, al no tener en sí ningún principio de corrupción o de destrucción.

Afirmamos que es propia del alma esta tercera inmortalidad, la natural. Niegan esta inmortalidad los fenomenistas, materialistas, positivistas, etc. Diciendo que no es una conclusión científica, porque no se puede demostrar. Pero podemos aducir cuatro argumentos fundamentales que muestran esta inmortalidad:

-ontológico.- el alma es naturalmente indestructible o aniquilable, porque no tiene partes, es simple y espiritual, porque es intrínsecamente independiente del cuerpo y porque ninguna fuerza natural puede aniquilarla, sólo Dios porque es su obra, y esto no es posible porque Dios no destruye las leyes de la naturaleza que El mismo ha creado.

-teleológico.- el hombre desea naturalmente la felicidad perfecta, pero esa felicidad no se encuentra en esta vida. La muerte es el mayor de los males y por eso debe ser excluido de la felicidad perfecta, por tanto, el alma, que tiene tal deseo es inmortal, porque si este deseo es natural, debe tener el alma la capacidad natural de satisfacerlo. No resulta contrario a la razón que un deseo natural permanezca sin ser satisfecho, pero sí choca que el alma pueda desear naturalmente algo para lo que está incapacitada por naturaleza.

-moral.- la ley natural exige una sanción perfecta, pero esta no se da si el alma no es inmortal, porque esta sanción no se da en esta vida, donde triunfa con frecuencia el vicio y es pisoteada la virtud. Por eso el alma debe sobrevivir al cuerpo para que esa sanción sea perfecta y proporcionada.

-cultural.- a lo largo de la historia y de las distintas culturas dan testimonio de esta creencia como universal.

En relación con el tema debemos de hablar del Espiritismo (comunicación inmediata con las almas de los antepasados, señal de que no muere con el cuerpo) y de la Teosofía (las almas se encarnan varias veces y así el alma no muere con el cuerpo, al menos durante un tiempo).

Respecto al Espiritismo hay que distinguir cuánto hay de verdad en esos fenómenos y cuánto de engaño y por otro lado cuánto hay de explicación en las fuerzas de la naturaleza y cuánto de fuerzas extrañas y superiores a la naturaleza. Se podrá admitir la intervención de espíritus, pero considerando el modo con el cual se desarrollan los

fenómenos espiritistas, no es admisible la participación de los espíritus buenos, sino más bien malos, del demonio, carente de todo valor.

Respecto a la metempsicosis afirmada por los teósofos, es una afirmación gratuita, indemostrable, además es contrario a la razón que debamos purificar las culpas cometidas en otra vida de la que no tenemos ningún conocimiento, y ¿los primeros hombres de quién purificaban las culpas?. La reencarnación es filosóficamente imposible, no sólo en los casos en los que el alma de un hombre se reencarnara en el cuerpo de un animal, sino también en cuerpos humanos diversos. Porque, como demuestra la filosofía escolástica, el alma humana individuada por el propio cuerpo, podrá unirse a él en la resurrección, pero no podrá nunca llegar a ser otro individuo siendo forma de otro cuerpo.

### **TEMA 3**

*El fenómeno religioso forma parte de la historia de la humanidad. Los tres elementos determinantes de la experiencia religiosa son: lo Sagrado, el Misterio y las Hierofanías. Lo sagrado como ámbito en el que se inscriben todos ellos; la presencia del Misterio como realidad determinante de dicho ámbito y el conjunto de mediaciones hierofónicas, donde el sujeto expresa su actitud religiosa como reconocimiento y entrega confiada. Además de su repercusión en la interioridad de cada sujeto (actitudes religiosas) el hecho religioso se proyecta al exterior por medio de una serie de expresiones objetivas con las que las persona religiosa trata de reconocer la presencia de la realidad suprema. Existen numerosas formas de religión. Además de la religión preaxial (religiones prehistóricas, primitivas, grandes culturas de la antigüedad); sobresalen del conjunto de religiones universales actuales dos grandes ramas: las religiones místicas: (hinduismo y budismo) y las religiones histórico-proféticas (judaísmo, cristianismo e islamismo).*

## **INTRODUCCIÓN**

Desde que existen indicios de humanidad, existen indicios de religiosidad, los elementos que constituye el hecho religioso: el primer elemento es lo sagrado, el Misterio y las hierofanías. Finalmente están las actitudes religiosas como respuestas subjetivas con las que el hombre se relaciona con el Misterio, y con la Salvación como forma de trascenderse, el hombre, a sí mismo y unirse al Absoluto.

Como segundo apartado repasaremos la religión a través del tiempo. También las culturas de la antigüedad tienen su propia forma religiosa. Nos detendremos a estudiar especialmente las grandes religiones, tanto las de orientación mística como las histórica-proféticas.

## **ESQUEMA**

### **ELEMENTOS QUE CONSTITUYEN EL HECHO RELIGIOSO:**

#### **A) LO SAGRADO.**

1. El espacio de lo sagrado y lo profano.
2. Características de lo sagrado.

#### **B) EL MISTERIO.**

1. Cualidades del Misterio.

#### **C) LAS HIEROFANIAS.**

1. Conjuntos hierofánicos.
2. Tipos de hierofanías:
  1. Espacio y lugares sagrados.
  2. El tiempo sagrado.
  3. El cosmos sagrado.
  4. La persona humana.

#### **D) LAS ACTITUDES RELIGIOSAS. (Respuestas subjetivas).**

1. Reconocimiento.
2. Estupor.
3. Temor.
4. Fascinación.
5. Simbólica.

#### **E) LA SALVACIÓN.**

1. Trascendente.
2. Última y definitiva.
3. No un deseo o una necesidad.
4. Integral.
5. Definitiva.

6. Inmanente.
7. Don divino y tarea humana.

#### F) LAS EXPRESIONES OBJETIVAS.

1. El mito.
2. El rito.
3. La fiesta.
4. La ética.
5. La estética.
6. Las instituciones religiosas.

### MANIFESTACIONES DEL HECHO RELIGIOSO.

#### A) LA RELIGIÓN A TRAVÉS DEL TIEMPO:

1. Prehistoria.
2. Historia antigua.
3. Religiones universales.

#### B) LAS RELIGIONES MÍSTICAS.

1. Hinduismo.
2. Budismo.

#### C) LAS RELIGIONES HISTÓRICO-PROFÉTICAS.

1. Judaísmo.
2. Islam.
3. Cristianismo.

### **DESARROLLO DEL TEMA**

El hecho religioso es una parte de la historia humana. En todas sus etapas encontramos indicios suficientes para afirmar con fundamento, la actividad religiosa de los hombres que las han protagonizado. Los historiadores de la religión han renunciado, a descubrir el momento en que la Humanidad comenzó a ser religiosa, convencidos de que donde existen indicios de vida humana, existen indicios de actividad religiosa. Es más: tenemos datos para afirmar que muchas de las creencias y prácticas más desarrolladas de la antigüedad o del presente, tienen sus raíces en la religión pre-histórica que nos viene del Paleolítico.

La estructura interna del hecho religioso es común a todas las religiones históricas, todas ellas tienen algo en común, lo que permite identificarlas a todas ellas como verdaderas religiones.

El encuentro de las religiones constituye uno de los acontecimientos más importantes de nuestra época desde el punto de vista religioso. Algunos indicios de este encuentro de las religiones son la atención creciente de Occidente hacia las religiones orientales y el inicio de un conocimiento y diálogo mutuos entre fieles de las diferentes religiones. Conocer las religiones más significativas en la historia nos ayuda a

profundizar en la aportación de las mismas, en relación con la historia de la salvación que constituye nuestra propia religión.

Vamos, primero a analizar los factores determinantes del hecho religioso tal y como aparece a la conciencia individual y colectiva: lo sagrado, el Misterio y la hierofanías.

## **A) LO SAGRADO.**

La primera aproximación al hecho religioso aparece a la conciencia subjetiva del hombre que es o dice ser religioso.

### **1. El espacio de lo sagrado y lo profano.**

Lo primero que salta a la vista al observar el hecho religioso son dos espacios vitales en los que el sujeto religioso se mueve de manera diferente: por una parte está el mundo de la vida ordinaria; por otra parte el mundo aparte de personas, objetos y símbolos de la vida religiosa. En el primero, el sujeto se mueve con espontaneidad; en el segundo, con cierto estupor. Para designar este segundo ámbito de la religión utilizamos el término clásico de lo sagrado. Al hablar de lo sagrado no nos referimos a una realidad distinta de la profana, sino que lo sagrado es la misma realidad natural en cuanto apela a una presencia ontológicamente última.

En el ámbito de lo sagrado podríamos compararlo metafóricamente con un espacio distinto, en el que se entra a través de una puerta invisible, no por desplazamiento local, sino por la interpelación de algo a Alguien supremo que se hace presente. Con lo sagrado no aludimos, entonces, al término de la actitud religiosa, no a los elementos subjetivos que ésta comporta, ni a las acciones en que se expresa, sino a un clima o atmósfera distinta en el que todas estas cosas aparecen inmersas durante la vivencia religiosa.

Lo sagrado no es una zona acotada de la realidad, es una forma peculiar de ser y de aparecer el hombre y la realidad en su conjunto, que surge cuando aparece lo religioso. El paso que pueden dar las cosas desde un comportamiento neutro a un comportamiento religioso es lo que ha sido calificado como una ruptura de nivel que le permite al hombre el acceso, a través de un umbral que rompe la homogeneidad de la realidad, a un orden de ser diferente y definitivo. Y esta ruptura de nivel es la que da lugar a la constitución de lo sagrado como un mundo específico en relación con lo profano.

### **2. Características de lo sagrado.**

Las cosas no pertenecen al orden de lo profano o al orden de lo sagrado con exclusión; pueden ser de un o de otro según remitan o no a la Trascendencia de lo sagrado, características de lo sagrado:

**1. Lo sagrado es original y totalizador:** La razón de ser de lo profano y su origen mismo. Todas las cosas profanas, en su más íntima esencia, son sagradas al estar invadidas por la trascendencia; de ahí el carácter totalizador de lo sagrado.

**2. Lo sagrado es previo y anterior:** El hombre creyente no percibe lo sagrado como una proyección de su subjetividad interna hacia fuera, sino como algo que engloba previamente a los aspectos subjetivos de la experiencia religiosa (reacciones anímicas, actitudes, intenciones, etc.) sus aspectos objetivos

(naturales, instituciones), y también como algo anterior a cualquier confesión religiosa concreta.

**3. Lo sagrado no altera la entidad física de los seres:** Las cosas y los hombres que se hallan inmersos en el ámbito de lo sagrado no experimentan ninguna alteración.

**4. Lo sagrado rompe el nivel en la conciencia:** Es como una voz que apela a la conciencia remitiéndola a lo primero, lo absoluto y lo fundante. Denominamos ruptura de nivel a ese salto de lo trivial a lo religioso, de lo profano a lo sagrado.

Vemos que el ámbito de lo sagrado es una dimensión de referencia a alguien como fundamento de todo y que relaciona al hombre radicalmente con ese otro que hace referencia lo sagrado.

## **B) EL MISTERIO.**

El cristianismo lo identifica como “*el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*” (1Pe 1,3). Para que nuestra descripción abarque a todas las religiones de la historia, vamos a designarlo como el Misterio.

Dada la absoluta superioridad del Misterio, no es posible describirlo por contemplación directa o inmediata: de ser incontrolable y absoluto. Solamente puede abordarse por el eco que produce en el sujeto religioso.

### **1. Cualidades del Misterio.**

Las características objetivas con que ese Misterio se presenta a la conciencia religiosa son:

**Real:** no es una invención del hombre religioso para explicar lo inexplicable, está ahí y se impone cuando quiere, con todo el peso de su existencia, cuando el pensamiento humano ha querido expresar esta existencia del Misterio, haya utilizado fórmulas como las de “ser puro ser”, o “ser necesario”, que no debe su existencia a nada ni a nadie sino solamente a sí mismo.

**Trascendente:** El Misterio carece en nuestro mundo de un punto de comparación para explicar su ser y de un medio técnico para controlar su acción. Algunos autores se refieren a él con la expresión de lo totalmente Otro, lo absolutamente distinto de todo lo conocido y desconocido.

**Activo:** La presencia del Misterio no es meramente pasiva, se le presenta conciencia religiosa poder dinámico y una fuerza eficaz que da razón del ser y del obrar de todos los demás seres existentes.

**Valioso:** El Misterio es una realidad sumamente valiosa: vale por sí misma y confiere valor a todo lo que existe.

Esa existencia del Misterio es **indemorable**, no puede recurrir a ninguna prueba racional para demostrar a otros una presencia, ni puede recurrir a

explicaciones científicas de su naturaleza. Es innominable.

**Inmanente:** Es inmanente a todo haciéndose presente en el fondo subjetivo del hombre mismo. San Agustín dirá lo mas interior de mí.

**Comprometedor:** Anula la libertad del hombre o respetando la libertad del hombre, solicita su respuesta y promueve su compromiso voluntario en orden a secundar la acción del Misterio en este mundo.

**Gratuito:** porque el Misterio da sentido último, pero no utilidades inmediatas. Vale por lo que es, no por lo que procura o promete al hombre. No es manipulable por el hombre ni para satisfacer sus deseos es gratuito.

**Tremendo:** El Misterio se presenta con absoluta trascendencia, con majestad soberana y con poder y actuación eficaz sobre el hombre.

**Personal:** La relación que la razón establece con el Misterio a través de la mediación de una imagen cualquiera. Esta relación es interpersonal deja sentir su presencia en el hombre religioso, actuando sobre él y su entorno, interpelando sus actitudes, suscitando su respuesta, provocando su opción:

**Fascinante:** posee un atractivo irresistible por su inmaculada belleza, por su bondad suprema, su inmaculada sanidad, por su inmerso valor que a mí me valoriza.

**Silencioso:** El silencio de Dios no ha dejado de ser acusado, sobre todo en la actualidad, multitud de corrientes de opinión: el deísmo, la secularización, incluso el ateísmo o la muerte de Dios: si Dios calla, quizá se deba a que no existe o a que ya ha muerto.

La religión también ha experimentado ese silencio o ausencia que responde a la misma inaccesibilidad del Misterio, a su otredad, a su trascendencia y al respeto que siente por la libertad del hombre a quién ha hecho responsable de la suerte de este mundo.

### **C) LAS HIEROFANÍAS.**

Son mediaciones entre Dios y el hombre.

Las hierofanias son el conjunto de realidades de todo orden presentes en el mundo de las religiones y que coincide en presenciar el orden mundano, para el hombre, esa realidad es designada con el nombre de Misterio.

Por tanto, se trata de una serie de realidades mundanas que, remiten a la realidad invisible del Misterio.

La existencia de las hierofanias es un hecho fácilmente observable en todas las religiones. Existe una multitud de realidades del mundo a través de las cuales el sujeto ha reconocido la presencia de la realidad suprema. Tales han sido el cielo, los astros, la tierra y los fenómenos naturales, los acontecimientos de la historia, las mismas personas y sus obras.

Toda la historia religiosa es un proceso permanente de sacralización de determinadas realidades.

### **1. Conjuntos hierofánicos.**

Uno de los rasgos esenciales de las hierofanías es el conjunto de realidades mutuamente relacionadas.

Estas constelaciones componen tres grupos principales que caracterizan a las grandes familias de religiones:

- . **La naturaleza:** cielo y astros o tierra y fecundidad.
- . **La historia** y los acontecimientos en que se realiza.
- . **La persona humana**, sus funciones y acciones más importantes.

Estos conjuntos hierofánicos muestran una correspondencia estrecha con la situación cultural y social del hombre o del pueblo que los viven.

Una cultura nómada suele tener sus hierofanías propias, tomadas del cielo. Una cultura sedentaria y agrícola toma sus hierofanías de la tierra y los fenómenos relativos a la fecundidad, etc.

¿Cómo han llegado casi todos los pueblos a la experiencia religiosa?. A través de la naturaleza y de la historia, verdaderos ámbitos de lo sagrado. Las manifestaciones del cosmos, la vida, los acontecimientos han constituido un campo fecundo de constelaciones hierofánicas, es decir, de simbólica religiosa.

### **2. Tipos de hierofanías.**

Espacios y lugares sagrados.

**El cielo** expresa la inaccesibilidad, la trascendencia, coloca a Dios metafóricamente en el cielo (Oración del Padrenuestro)

**Los lugares** en los que se experimenta la irrupción de la divinidad comparte el espacio de los hombres, quedan sacralizados en todas las religiones y se constituyen en un centro focal en referencia al cual se ordena todo el espacio circundante. Se erigen altares y se construyen los templos para eterno memorial del suceso, Jerusalén, La Meca, Fátima, etc.

#### **El tiempo sagrado.**

Todos los momentos del tiempo que marquen especialmente la evolución cíclica de la naturaleza y la marcha de la historia humana sugieren espontáneamente la intervención de fuerzas misteriosas; por eso quedan sacralizados en casi todas las religiones, la primavera con la renovación de la naturaleza, el nacimiento y la muerte con sus aniversarios, etc.

Por eso en todas las religiones se dan fechas importantes en las que el creyente entiende que la divinidad interviene en el presente repitiendo su actuación primordial o anticipando su actuación definitiva. Estas son las fiestas.

## **El cosmos sagrado.**

El cosmos es otra realidad profundamente hierofánica. Enumeración de la simbología sagrada ofrecida por el cosmos natural y todos sus elementos a lo largo de la historia de las religiones:

**Los astros** sobre todo el sol y la luna, cuyo simbolismo está ligado a las fuerzas telúricas que rigen rítmicamente los procesos vitales de la naturaleza vegetal, animal y humana marcando los días, los meses y los años.

**El agua** como origen de la vida (el agua de la lluvia o de los ríos encarnada en los dioses fluviales) y como origen de la muerte (aguas torrenciales y poderes malignos).

**El fuego**, por sus propiedades de luz y de calor, sus efectos de destrucción y purificación, signo de la presencia divina don de Dios a los hombres, expresión de la cólera divina, encarnación de los demonios, etc.

**El aire**, simboliza el carácter trascendente e inefable de la divinidad, sin definición y sin cuerpo; en su impetuosa huracanada se manifiesta el poder de Dios, incontrolable por el hombre, en la respiración es signo del principio vital o del espíritu que procede de Dios.

**La tierra** representa el seno matriz y nutricio para todos los seres vivos. Simbolismo de la feminidad y, de la maternidad, Tierra-madre-mujer, útero materno para los vivos, la tierra es fosa para los muertos.

**El árbol:** La altura mayestática del árbol lo convierte en sede preferida de la divinidad; y su desarrollo ligado al ciclo cósmico de la vida (semilla-flor-fruto) representa al falo humano, de fuerzas vitales: es el “árbol de la vida”.

**Los animales:** En las religiones de los pueblos cazadores o ganaderos sobresale la sacralización de los animales. La dependencia que el hombre padece de la fauna marítima o terrestre para su propia subsistencia, la creencia en la trasmigración de las almas humanas a cuerpos de animales, otros tantos factores que han llevado al hombre a considerar a determinados animales como lugares de la presencia de fuerzas sobrenaturales y a darles culto.

## **La persona humana.**

El hombre religioso siempre ha visto hierofanías en lo que él mismo es o hace.

El amor pertenece en todas las religiones al orden de lo divino y lleva a los más sublimes heroísmos o a los más ciegos egoísmos. Esta ambivalencia explica la doble valoración que se ha hecho del amor en las religiones históricas, sentido como expresión de fuerza ora divinas, ora infernales. Todas las realidades personales vinculadas con el amor participan de un carácter hierofánico: el sexo, la maternidad el matrimonio, la

familia, etc., como lo prueban bien los ritos de iniciación sexual, la prostitución sagrada, la sacralización de la fecundidad femenina y masculina, la maldición de la esterilidad o de la impotencia, etc.

La familia, el primer acceso al mundo de la relación. La relación madre-hijo con las fuentes incógnitas y protectoras de la vida; la relación paterna significa autoridad, providencia, exigencia de orden y disciplina; la relación entre humanos supone comunidad de sangre e impone fidelidad y solidaridad, la recurrencia del título Dios-Padre, en la historia de la religiosidad humana, prueba que son figuras aptas, por su carácter hierofánico para referirse a la relación con la divinidad.

La sociedad. Nos referimos a grupos étnicos, lingüísticos, culturales, religiosos, políticos, gremiales, etc, en los que el individuo se integra por necesidad o por voluntad. Por ejemplo: la raza, la patria, el partido, la confesión religiosa, etc.

La actividad humana: saberes liberales, creación artística, labores manuales, etc, viendo en su trabajo una especial zona de manifestación de poderes sobrehumanos. La comprensión intelectual es el resultado de la inspiración de un Logos divino. La conducta moral, en sus dos extremos de santidad o de culpa, manifiesta la presencia activa de poderes divinos benéficos o maléficos.

La virtud heroica, sólo puede ser fruto gratuito de una fuerza sobrenatural, que hace de los santos, la creencia en su intercesión, la devoción por sus sepulcros o por sus reliquias. En el sentimiento de culpabilidad, el creyente entiende que ha trasgredido un tabú o ha roto una relación amistosa con su dios. Siente que debe poner en marcha unos mecanismos rituales para conjurar la ira divina y para obtener el perdón.

La muerte y todos los afines, como el dolor, la enfermedad y el sueño son otro campo hierofánico de especial significación en el que el hombre se encuentra abocado al mundo desconocido del más allá donde habita la Trascendencia y en el que entran los difuntos.

## **D) LAS ACTITUDES RELIGIOSAS.**

Son las actitudes subjetivas del hombre religioso ante el Misterio. No son arbitrarias; son consecuencia de las cualidades encontradas en el Misterio.

Están compuestas de estos dos rasgos aparentemente opuestos: reconocimiento del Misterio y búsqueda de la propia salvación en él. El primero de los rasgos responde al carácter trascendente de la realidad, el Misterio. El segundo, que interviene en la vida del hombre afectándole de manera incondicional.

Entre las actitudes están:

a) Reconocimiento. El hombre no tiene otra posibilidad de reacción que el reconocimiento. Reconocer el misterio, supone:

Constatar su presencia evidente: el Misterio está ahí realmente.

Aceptar su alteridad trascendente: el Misterio es totalmente distinto al hombre y a su mundo.

Acoger su irrupción absolutamente libre: el Misterio está presente con independencia de nuestra consideración y revela su acción por propia iniciativa, al margen de nuestra voluntad: Renunciar a todo intento de dominio: el hombre carece de medios intelectuales para explicar la naturaleza del Misterio y de medios mecánicos para controlar su acción en nuestro mundo.

Es decir, en la actitud de reconocimiento el sujeto religioso se encuentra descentrado, sale fuera de sí, cae en éxtasis, no se apropia del Misterio, sino que se deja poseer por él.

Estupor. Esta actitud de admiración ante su presencia, asombro por no encontrar en su entorno nada semejante a esa realidad suprema. Dios es sólo comparable consigo mismo.

Temor. Atónico ante la presencia del Misterio, revierte en forma de temor. Dos atributos del Misterio despiertan el temor religioso:

En el orden del ser. El hombre religioso percibe enseguida la dependencia que le ata al Misterio, nota su condición de criatura, su propia contingencia, su caducidad vital; se siente amenazado por la nada. Es el temor existencial.

En el orden del obrar, el hombre toma conciencia de su condición de pecador, se siente afectado por su condición histórica, inclinada al mal, y aspira a romper con ella para participar en la superior dignidad del Misterio. Este es el temor ético, vergüenza, pesadumbre.

Fascinación. El Misterio, por su perfección infinita, aparece como el Sumo bien, como el fin último. La reacción del hombre puede seguir estos dos caminos:

La presencia del Misterio ilumina la propia condición humana, débil, caduca, finita y degradada, el hombre se siente estimulado a superar libremente su propia situación imperfecta, imitando los modelos aparecidos en las hierofanías. A este proceso de superación de sí mismo llamamos “trascendimiento”, podemos llamarlo en terminología bíblica “conversión”.

Si la conciencia religiosa empuja al hombre a salir de sí mismo y a superarse, no es para quedarse suspenso en el vacío, sino para unirse con aquel ser fascinante es quién potencia ese movimiento de superación.

Actitud simbólica. El hombre no se limita a experimentar la presencia benéfica de la realidad trascendente en su vida, sino que, además, la celebra con todos los medios al alcance de su mano; la palabra, el rito, las artes plásticas, el comportamiento. Esta reacción convierte a la persona religiosa en creador de nuevos símbolos expresivos a través de los cuales se perpetúa la presencia de la divinidad y actualizan sus poderes en el mundo. Al ponerse en contacto con esos símbolos de la divinidad.

## **E) LA SALVACIÓN.**

Trascenderse a sí mismo y unirse al Misterio que en casi todas las religiones ha recibido el nombre genérico de salvación.

Son las notas diferenciadas de una salvación específicamente religiosa son:

La salvación religiosa es trascendente porque no puede consumarse en plenitud dentro del tiempo histórico ni puede ser el resultado de los esfuerzos humanos por conseguirla.

Esa salvación es esperada como última y definitiva, es decir, irreversible y no expuesta a la frustración temporal, por lo tanto, debe ser recibida como don gratuito de la divinidad

Esa salvación debe ser integral o total, que abarque a todas las esferas en que se mueve el hombre entero.

Además, debe ser diferente, de otro orden distinto de los bienes conocidos ordinariamente, proponiendo un sentido global a la existencia humana.

La salvación religiosa es inmanente porque esa salvación se incoa y desarrolla ya en la etapa histórica del hombre y muestra sus beneficios en este mundo.

La salvación religiosa es don divino y tarea humana. El hombre no la recibe pasivamente se compromete a secundarla en la medida de sus fuerzas.

Las religiones han expresado esa relación con el orden mundano. Tres formas concretas expresan esa relación:

La huida de las cosas mundanas.

La experiencia religiosa fomenta la vivencia espontánea de la naturaleza y de sus funciones vitales.

La transformación encarnada en la que se mantiene la comunión con el mundo, pero de forma crítica.

## **F) LAS EXPRESIONES OBJETIVAS.**

Ante las manifestaciones del Misterio. La actitud religiosa se comunica con el Misterio a través de hierofanías y expresa esas vivencias mediante símbolos creados por él mismo para reproducir la presencia del Misterio en su hierofanía.

Los símbolos más comunes y fundamentales:

El mito. Es un relato elaborado por una reflexión impersonal y milenaria a través del cual, el hombre busca saber a qué atenerse, integrando para ello sus experiencias en un sentido global. Busca el sentido último valiéndose de la expresión poética y narrativa. Deja su sentido abierto y es objeto de lecturas distintas a través de los tiempos.

Los mitos sirven para que el hombre se comprenda mejor a sí mismo y los lazos que lo unen a los demás seres en el mundo y en la historia.

El rito. Son gestos colectivos por los que los pueblos y las culturas dan expresión a su vida. Los ritos que han desarrollado las religiones en los gestos universales. Para ser válidos, los ritos han de responder a una realidad. El rito recuerda y actualiza el mito, la comunidad mediante su celebración, actualice lo significado, haga actualmente la relación del hombre con el Misterio.

La Fiesta. Tiene siempre carácter de acontecimiento, es algo que se espera, que se prepara, que rompe el ritmo de lo cotidiano y lo habitual.

Decimos que la fiesta es una expresión del sí a la vida, en la fiesta se igualan de algún modo las clases sociales, se admite la crítica, una comunicación fácil y espontánea.

La ética que cada religión comparte un código de normas por las que se han de regir los fieles en su actuar.

La ética constituye una manifestación cotidiana de lo religioso.

La estética. Las vibraciones emocionales despertadas al contacto con lo misterioso se plasman, en obras artísticas, que pueden desempeñar propiciar el ámbito religioso del Misterio. El carácter religioso del arte se da por la participación en una sensibilidad estética religiosamente cualificada.

La institución religiosa. Toda estructura organizativa que tiende a satisfacer las exigencias o funciones de carácter religioso mediante un sistema, relativamente estable, de relaciones, valores y funciones.

## **MANIFESTACIONES DEL HECHO RELIGIOSO.**

### **A) LA RELIGIÓN A TRAVÉS DEL TIEMPO.**

Los historiadores de la religión han renunciado hace mucho a indagar los orígenes empíricos de la religión, es decir, a descubrir el momento en que la Humanidad comenzó a ser religiosa, convencidos de que donde existen indicios de vida humana, existen indicios de actividad religiosa.

#### **1. Prehistoria.**

Los signos de vida religiosa que nos han dejado las épocas más remotas de la prehistoria. Ya en el paleolítico, las pinturas rupestres, las estatuillas femeninas, los restos funerarios, indican la preocupación del hombre prehistórico por el problema del más allá y la presencia en su vida, de unas acciones rituales encaminadas a establecer relaciones eficaces con la fuente de toda bondad y beneficencia.

La vida del hombre llamado primitivo por pertenecer a Comunidades preliterarias está llena de signos de actividad religiosa. Estos signos son distintos según se trate de poblaciones recolectoras o cazadoras, nómadas o sedentarias. Pero en todas ellas aparece una actividad, diferente de la actividad ordinaria y mezclada generalmente con elementos animistas, fetichistas o mágicos, que contiene muchos elementos de lo que hoy denominamos actividad religiosa.

En un principio la visión religiosa debió de ser muy sencilla, muy primitiva. Pero poco a poco, fue evolucionando hacia formas cada vez más complejas.

Las grandes religiones universales (hinduismo, budismo, judaísmo, cristianismo, etc.) se han ido constituyendo a partir de la base común de las religiones arcaicas. La religión del Paleolítico sería como un gran tronco mítico, ritual del que más tarde han ido brotado las grandes ramas de las religiones universales.

#### **2. Historia antigua.**

Todas las grandes culturas de la Antigüedad tienen su propia forma religiosa de ser, dotada de unos rasgos comunes, como son el carácter nacional de la vida religiosa forma plural de representar lo divino que da lugar al politeísmo.

A partir de ese “tiempo eje” que se sitúa en torno al siglo IV a.C. van apareciendo las grandes religiones universales que han perdurado hasta hoy.

### **3. Religiones universales.**

Fue en torno al siglo IV antes de Cristo cuando se produjo un profundo cambio cultural y religioso en el mundo civilizado, desde la India hasta el Mediterráneo, de China a Persia y al Próximo Oriente. En el espacio de uno dos siglos surgen en la China Lao-Tse y Kung-Fu-Tse (Confucio); en la India los libros “Upanishads” y Buda, en Persia Zoroastro; en Israel los grandes profetas (Amos, Oseas, Isaías), y en Grecia, los grandes poetas trágicos y los primeros filósofos.

Como resultado de todo este movimiento religioso-cultural al tronco mítico-ritual le brotaron dos grandes ramas:

1. En el Extremo Oriente se constituyen las religiones místicas: Hinduismo y Budismo.
2. En el Medio Oriente, aparecen las religiones de tipo profético, con los grandes profetas de Israel y con Zoroastro en Persia.

Cada una de estas ramas demostrará a lo largo de la historia su vitalidad y su capacidad de seguirse desarrollando. En el Oriente Lejano han ido brotando nuevas ramas del Hinduismo y del Budismo. De las religiones proféticas han surgido el Cristianismo y más tarde el Islamismo.

### **B) LAS RELIGIONES MÍSTICAS.**

Lo que caracteriza a las religiones llamadas místicas es el valor absoluto que atribuyen a la experiencia interior de unión con el Absoluto. Tienen una visión cíclica del tiempo y desconfían de lo exterior y de la historia. Estas religiones en muchos aspectos podrían considerarse como las herederas modernas de la religión estática de los sedentarios.

#### **1. Hinduismo.**

Hinduismo no designa propiamente lo que en Europa entendemos por una religión. No atribuye al concepto de *dios* una gran importancia. No tiene dogmas, no tiene fundador. No considera obligatoria ninguna práctica religiosa.

Hindú es una palabra persa que significa sencillamente indio. Se daba este nombre a los habitantes del valle del Indo. El hinduismo vendría a designar el estilo de vida de estas gentes, su modo de concebir la vida.

Fundamentalmente se trata de hacer lo que se considera justo y de vivir en armonía con el de todas las cosas.

Se entra a formar parte del Hinduismo, no por conversión sino por el sólo hecho de nacer en el seno de aquella sociedad y crecer en ella. Y uno sigue formando parte de ella aunque no crea en muchas de las doctrinas o prácticas del hinduismo.

El estilo de vida hindú y ellos lo llaman “sanatana dharma” o ley nueva, es el resultado de un largo proceso de evolución que empezó hace tres mil años.

#### RASGOS:

- El primer rasgo sería la estrecha relación que existe entre cultura, sociedad y religión. Uno no se hace hindú, sino que ya nace hindú por el mero hecho de pertenecer a una determinada familia, o clase, o sociedad.
- Otro rasgo es la libertad y la tolerancia. Nadie es más libre que un hindú a la hora de concebir la religión. No tiene dogmas fijos. Tolera concepciones muy distintas de Dios.
- Dios puede ser un espíritu impersonal, un espíritu absoluto que está en la base de todas las cosas. Y hay que buscarlo en el fondo de todos los seres. Hay que apagar la propia individualidad, el arman, para disolverse en el Absoluto impersonal, el Brahman. Este camino hacia el Absoluto no se puede hacer solo: hace falta un maestro espiritual, un guía, un gurú. Existen muchos dioses y todos ellos personales: Siva, Visnú, Krisna, etc. Y son objeto de veneración.
- La creencia en la reencarnación consiste en pensar que la existencia que cada hombre vive en la tierra ha sido precedida de otras muchas existencias anteriores, y que será seguida por otras muchas reencarnaciones o nuevos nacimientos. Lo que el hombre vive en su existencia actual es el resultado de los actos, buenos o malos, en sus existencias anteriores.
- El hombre está sometido a una ley implacable que hace que cada uno de sus actos produzca sus frutos, en esta vida o en una existencia futura. Cada alma humana puede reencarnarse en un animal, un hombre o una divinidad, según haya sido la calidad de la última existencia que vivió.

Se produce así una transmigración de las almas que van buscando de existencia en existencia, su fin último, su liberación total.

La idea central del hinduismo: es librarse del fatalismo de las sucesivas encarnaciones, librarse de la existencia en que el hombre vive prisionero de sus propios actos. Esto es lo que hace del hinduismo una religión profundamente humana y llena de dramatismo y profundidad.

Para conseguir la liberación se ofrecen tres métodos o caminos:

1. El camino de los actos, en cumplir perfectamente los deberes de cada uno.

Hacer bien y desinteresadamente todo lo que uno tiene que hacer; ésta es la regla.

2. El camino del conocimiento, que consiste en el descubrimiento del Absoluto. Es un camino reservado a los Brahmanes y hay que recorrerlo a base de profunda meditación. El que logra liberarse de los deseos ya no transmigra más y entra en el Brahman o espíritu absoluto.
3. El camino de la devoción sea el camino de la bondad y la benevolencia hacia un dios personal, una manifestación del Absoluto. Sería el camino más seguido de los hindúes: caminar hacia la liberación por la bondad, por el conocimiento o por los actos.

Hay otros caminos todavía. Yoga, un complemento de los caminos anteriores. El Yoga consistiría en frenar toda actividad mental, toda idea y todo sentimiento, hasta conseguir calmar totalmente el espíritu.

La división en numerosos grupos sociales, castas y subdivisiones de castas es otro de los rasgos típicos del hinduismo.

La casta es un grupo más amplio que la familia, especializado en la práctica de un oficio o profesión, y cuyos miembros se casan dentro del mismo grupo. Las castas gobiernan como si fueran gremios y pueden expulsar a sus miembros.

Este sistema de castas es un sistema arraigado en el alma hindú. Todo hindú considera de primordial importancia los deberes de estado, que le impone el hecho de pertenecer a una determinada casta. Faltar a estos deberes es faltar al honor y perder su puesto en la sociedad y el aprecio de todos. Más aún, es arriesgar la propia salvación.

Dentro de la casta se encuentra bien acogido y respetado sin problemas de soledad o desarraigo.

## **2. Budismo.**

Buda, el fundador del Budismo, vivió realmente.

Siddarta Gautama, conocido como Buda, nació hacía el 560 a. C, entre la India y Nepal. Su padre, Suddhodana reinaba como rajá de un pequeño principado de la región. Su madre, poco después de su nacimiento murió, por lo que fue educado por una hermana de su madre en medio de todo lujo y comodidad. Fue su padre quien se preocupó de su instrucción en las artes y en las ciencias, estimulándole la práctica de ejercicios físicos.

El príncipe se casó con una joven llamada Yasódhara, llamó a su único hijo Rahula que significa “cadena”, se sentía como si estuviera entre cadenas. La vida no le satisfacía, decidió dejar el hogar y vivir como un vagabundo.

Antes de dejar la casa hizo tres viajes. Vio el sufrimiento del mundo bajo tres formas: de un frágil anciano, de un inválido atormentado por el dolor y de un cortejo fúnebre acompañado por plañideras. Cuando preguntó que significaba aquello, le respondió : el destino común de toda la humanidad.

Durante su cuarto viaje encontró un monje que alegre, caminaba mendigando con su escudilla. Le mostró que todos los placeres de la vida son vanos. Lo que ahora ansiaba era el verdadero conocimiento. Así abandonó su casa y su familia y buscó durante mucho tiempo respuesta a sus inquietudes por diversos medios. Solamente creyó encontrar la iluminación por medio de la contemplación.

Su iluminación pasó por tres etapas: en su primera noche de meditación vio correr ante él vidas precedentes. En la segunda noche vio con una intuición sobrenatural. El ciclo del nacimiento, de la muerte y de la reencarnación, y reconoció la ley que lo gobierna. En la tercera noche le fueron reveladas las cuatro verdades sagradas. Llegado este punto, Gautama se dedicó a predicar sus conocimientos.

Buda comienza a perfilar su disciplina, más que una religión. El budismo es pues en su origen, un movimiento reformador contra la preponderancia Brahmánica. El pensamiento brahmánico se organiza en torno a dos polos fundamentales: la identificación del alma individual con el alma universal y la transmigración o reencarnación de las almas. El budismo toma posición: rechaza el alma universal e ignora el alma individual, y se centra totalmente en el problema de la reencarnación. Buda piensa que lo único que interesa de verdad es encontrar el camino para librarse de la reencarnación. Por eso su doctrina se limita a buscar una sola cosa: un camino concreto de salvación.

No se preocupa de Dios, ni del servicio a los hombres; sólo busca escapar del ciclo constante de renacimiento y muerte, de renacer y volver a morir. La vida es un mal del que hay que huir, hay que liberarse de la condición humana.

La doctrina de Buda se centra en torno a cuatro verdades, que el mismo Buda expuso en el “Sermón de Benarés”: “El Hombre sufre. ¿Cómo librarse de ese sufrimiento?”.

Lo que llamamos Doctrina de Budismo, no es una serie de verdades que hay que conocer, sino más bien unas actitudes vitales que hay que adoptar ante el hecho del sufrimiento. Estas actitudes quedan expresadas en las cuatro verdades santas de Benarés:

- 1º. Primera verdad: el conocimiento del sufrimiento. La universalidad del dolor.
- 2º. Segunda verdad: el origen del sufrimiento. La paz espiritual no se conseguirá buscando lo que uno desea, sino apagando los deseos.
- 3º. Tercera verdad: la supresión del sufrimiento. Se trata de extinguir los deseos. Es como un gran fuego sin combustible que se muere. Este apagamiento o nirvana es la meta de la salvación.
- 4º. Cuarta verdad: el modo de eliminarlo. A través de ocho etapas: las cinco primeras están relacionadas con la vida moral, y son: la recta opinión o visión de las cosas, recta intención, recta palabra, recta acción, recta forma de vida.

La sexta está relacionada con la operación, la recta vigilancia o esfuerzo mental; se debe controlar la formación de las sensaciones y pensamientos. La séptima es la recta conciencia, o atención, o penetración, mediante el Yoga.

De esta doctrina esencial de Buda derivaron después distintas corrientes, entre las que acabaron por imponerse tres escuelas, llamadas los Tres Vehículos “yanas”. Cada escuela compara su mensaje con un navío que lleva a los discípulos a través del río y del dolor, hasta el feliz puerto del Nirvana.

En la doctrina budista, además, la base la constituyen los monjes con un modo de vida muy estricto. Al monaquismo femenino, se ha desarrollado muy poco y a los seglares se les viene a considerar budista de segundo orden.

En Europa, el Budismo se conoció por primera vez a través del filósofo Arthur Schopenhauer, que influyó sobre artistas, incluido el compositor Wagner E., Arnol, a comienzos del siglo XX fue fundada la “Buddhist Society of England”.

El Budismo no es, una religión organizada. Existe también lo que podríamos llamar un Budismo no oficial o anónimo. Cursos de meditación de inspiración. Los jóvenes buscan la “sabiduría oriental” y se crean para su uso personal y comunitario una mezcla de ideas religiosas que tiene bien poco en común con el verdadero Budismo.

## **C) LAS RELIGIONES HISTÓRICO PROFÉTICAS.**

Las religiones llamadas histórica proféticas se las denomina por la forma marcadamente personal de representarse lo divino y la tendencia a describir la relación con Dios en términos de diálogo, alianza, amor y obediencia personales. Defienden la unicidad de Dios y no es el hombre quien lo describe sino que es él mismo quien se da a conocer. En muchos rasgos es heredera de la religión dinámica de los nómadas.

### **1. Judaísmo.**

El Judaísmo tiene sus raíces en la historia del pueblo hebreo. Los hebreos son los descendientes de Haber, un antepasado de Abraham. Se les llamaba “habirú” que significa “del otro lado del desierto”. Pastores nómadas erraban bajo la guía de sus patriarcas, desde Caldea hasta Egipto pasando por Palestina. Sus orígenes se sitúan, en los años 2500 a.C., en Mesopotamia, alrededor de Ur. Esta historia se nos narra en el “génesis”. Es la de la familia de Abraham, natural de Ur. Uno de los patriarcas, descendiente de Abraham, Jacob, apodado Israel, es decir “fuerte con Dios”, es el que les dio el nombre de Israelitas.

Hacia el 1700 a.C., empujados por el hambre, partieron a instalarse en aquel país. Jacob y sus doce hijos se asentaron en el país de Gosén, cuando José, ocupaba el cargo de gran visir en la corte del Faraón. A su muerte y con el cambio de la dinastía del faraón, los hebreos se vieron obligados a servir en el faraón.

Bajo la dirección de Moisés pudieron liberarse del dominio egipcio y marchar por el desierto hacia la tierra prometida por Yahvéh (1449-1220 a. C) En el desierto, Israel, recibió de Moisés el Decálogo o el Código de la Alianza. Bajo la jefatura de Josué, los hebreos entraron y conquistaron la tierra de Canaán.

Tras un tiempo en el que fueron regidos por “jueces” que lucharon contra los pueblos asentados en Canaán, eligieron un rey, Saúl, al que sucedieron David, y su hijo Salomón, cuyo reinado se construyó el Templo, a la muerte de éste, se produjo un cisma, formándose dos reinos, Israel al norte y Judá al sur. Conllevó la intervención de los profetas: Elías, Eliseo, Isaías, Jeremías, Ezequiel..., con su inspiración, exhortaron al cumplimiento de la alianza con Yahvéh y la obediencia de la ley.

El reino de Israel fue destruido en el 722 por los asirios, y el de Judá en el 586 bajo el poder de Nabucodonosor. Muchos de sus habitantes fueron deportados a Babilonia. En el 538, Ciro autorizó el regreso de los desterrados. En el 444 Esdras proclamó un pacto de fidelidad a la ley de Moisés. Se edificó el segundo templo de Jerusalén destruido de nuevo e el año 70 d.C.

El judaísmo está, por consiguiente, íntimamente ligado a la historia de los hebreos. Tanto si han vuelto a la tierra de Palestina como si siguen aún dispersos en la diáspora, los judíos se adhieren al judaísmo en la medida en que se reconocen herederos de esa historia.

La fuente del judaísmo es la Biblia hebrea, formada esencialmente por lo que los cristianos denominan el Antiguo Testamento, que se divide en tres partes: la ley de Moisés, o pentateuco, la Torah, y es para ellos la parte más importante en que contiene la doctrina y los textos principales del judaísmo. Junto a la ley escrita, existe la ley oral, que complementa la Torah y que a su vez fue puesta por escrito por el rabino Yehudá ha-Nasi con el nombre de Mismá.

El Judaísmo se presenta como una alianza de Dios con los patriarcas y su descendencia. Consistía por parte de Dios, en una promesa de protección perpetua y, por parte de los hijos de Israel, en el cumplimiento de fidelidad a la ley dada por Dios y recogida esencialmente en el Decálogo, y resumidos en el Shema, es decir, amor al Dios único y amor a los hermanos.

Los mandamientos de Dios son uno de los elementos de la profesión de fe codificada por Maimónides de Córdoba, a finales del siglo XII. Se resume en trece principios y fundamentos relativos a Dios, a la revelación, al mesianismo y a los fines últimos:

- Sobre Dios.
- Sobre la revelación.
- Sobre el mesianismo.

Se trata de la doctrina de judaísmo, sacada de la Biblia, pero repensada por la filosofía.

Las fiestas principales del judaísmo son el sábado la Pascua, Pentecostés y los Tabernáculos. La Pascua es recuerdo de la salida de Egipto, Pentecostés, recuerda el son de la Torah en el monte Simaí, la intervención protectora de Yahvéh en el desierto. También es conmemoración del descanso de Yahvéh después de haber creado todas las cosas. Junto con estas fiestas encontramos las solemnidades austeras del día anual y del día de la Expiación, el Yom Kippur, consagrado a la plegaría y al ayuno que es la fiesta más concurrida.

Otras fiestas menores son las de las Suertes, aniversario de la liberación de los judíos de Persia gracias a la reina Esther, y de la inauguración que conmemora la purificación del templo de Jerusalén.

En cuanto al culto, describe tres oficios cotidianos, por la mañana, el mediodía y por la tarde. A los sábados, los días festivos y los comienzos de los meses religiosos, se le añade un oficio complementario. Se trata de una recitación de pasajes de la Torah y de los salmos. El día de la Expiación concluye con un quinto oficio. Cada servicio público concluye con la proclamación de la esperanza de Israel: conversión del género humano al único Dios y petición a Dios de que apresure el advenimiento de su reino en la Tierra. El centro del culto en la sinagoga lo ocupan la lectura de la Torah y las oraciones.

En el judaísmo, la figura esencial en la comunidad es el rabino, que no es un sacerdote, un maestro de la ley. Es profesor y ministro del culto al mismo tiempo. Su misión es la enseñanza religiosa y representa a la comunidad ante las autoridades políticas.

La religión judía es el origen y madre de todas las religiones que se fundamentan en la Biblia, como son el Cristianismo y el Mahometismo, son religiones que preparan el advenimiento del Mesías.

## **2. El Islam.**

El Islam nació en La Meca hacia el 610 d.C. la religión de los árabes en aquel tiempo era una forma de la vieja religión semita. Parece que existía, además, una fe difusa en un dios supremo Alá.

La mayoría de los árabes eran miembros de tribus nómadas. Pensaban que lo que les sucedía estaba determinado por el Hado o el Tiempo, que según ellos, no era un ser al que había que dar “el curso de los acontecimientos”. Algunas tribus o partes de tribus se habían hecho cristianas, y en Medina y en otros lugares de Arabia occidental vivían también comunidades judías, por lo que ciertas ideas judías y cristianas llegaron a ser familiares a muchos árabes.

El Islam, no comenzó entre los nómadas, sino entre los habitantes de la ciudad, empeñados en actividades comerciales. Hacia finales del siglo VI, los comerciantes de la meca detectaban el monopolio del comercio entre el océano Índico y el mar Mediterráneo, y tenían un santuario, la Kaada, centro de peregrinación. Todo esto facilitó

el desarrollo del comercio, pero la riqueza que revertía sobre La Meca produjo tensiones sociales.

Mahoma nació en La Meca en torno al año 570. Hacia el 610; comenzó a creer en Dios le comunicaba mensajes que debía transmitir a sus ciudadanos. Estos mensajes o revelaciones fueron recogidos posteriormente y su conjunto constituye el Corán.

Pero sus mensajes no fueron bien recibidos por todos. Los comerciantes de La Meca organizaron una feroz oposición, soliviantados por las críticas a sus prácticas. Los comerciantes hablaban de los antiguos dioses paganos, el Corán afirmaba que existe un solo Dios. Creció la oposición Mahoma y sus discípulos comenzaron a ser perseguidos. En el año 622 tuvieron que emigrar a Medina. Esta migración, la hégira marcó el comienzo de la era islámica. Fue en Medina donde la religión islámica asumió sus contornos característicos.

Medina era un fértil oasis. La mayoría de ellos aceptaron a Mahoma como profeta y convinieron en formar con los emigrantes de La Meca una sola comunidad o federación.

Mahoma no tenía, ni mucho menos, la intención de fundar una nueva religión, distinta del judaísmo o del cristianismo. Su predicación, nacida de una sincera experiencia de Dios y como reacción contra los muchos dioses que eran adorados en La Meca, sólo pretendía que sus compatriotas se convirtieron al Dios vivo y único de Abraham, al que decían seguir tanto judíos como cristianos. Pero como estos no le hicieron caso, Mahoma les acusó de haber falsificado la ley y el Evangelio y se fue diferenciando cada vez más de ellos, para intentar ser fiel a la fe de Abraham.

La fe de este gran Patriarca Abraham será siempre el modelo de fe propuesto por Mahoma: absoluto monoteísmo y sumisión completa a la voluntad del único Dios. Islam, quiere decir precisamente eso: sumisión. Y musulmán es el que se somete a Dios.

Mahoma fue, así un enamorado del Dios de Abraham. Lo describió a través de las ideas judías y cristianas, y se convirtió en su profeta para defenderlo frente al politeísmo y frente a las deformaciones de los judíos y los cristianos heréticos.

Los problemas se presentaron para Mahoma porque su predicación de la justicia social molestaba a los ricos comerciantes de La Meca. Y su mensaje religioso sobre el Dios único les molestaba todavía más, pues sacaban muchas ganancias del politeísmo de La Meca, ya que acudían muchos peregrinos al santuario de la Kaaba.

Los pilares básicos del Islam son cinco:

1. La profesión de fe es un acto necesario para salvarse, introduce al creyente en la comunión musulmana.
2. La oración ritual solo o comunitariamente. Mediante la oración el hombre aprenda la modestia y alabe a Dios.
3. La limosna ya que una cosa es expresión de los deberes para con Dios y la otra de las obligaciones para con el prójimo.
4. El ayuno del Ramadán, en el noveno mes del año lunar, fue enviada en la revelación del Corán, deben ayunar todos los musulmanes mayores de catorce años. Un buen medio para dominar los deseos malignos del cuerpo y un modo de solidarizarse con los que pasan hambre todo el año.

5. La peregrinación que ha de realizar; al menos una vez en la vida, a La Meca, si tiene los medios-físicos y económicos. Sirve para recordar el Corán.

El Corán es el libro sagrado de los musulmanes, una reproducción fiel de un original grabado sobre una tabla existente en el cielo desde toda la eternidad.

Muchos musulmanes memorizan en árabe todo el libro.

En el Corán se afirma que Dios es uno, Alá y que es misericordioso y todopoderoso, que controla el curso de los acontecimientos. En el último día juzgará a los hombres según sus actos y los destinará al paraíso o al infierno.

En las revelaciones se habla a veces de Mahoma como de un simple encargado de anunciar los castigos de Dios para los pecadores, y otras veces como de un profeta o mensajero de Dios. Mahoma creía sinceramente que estas revelaciones no eran intervención suya, sino la palabra real de Dios, transmitida a él por medio de un ángel, y esto es lo que siguen creyendo hoy los musulmanes.

Este libro recoge, en su mayor parte, las palabras que Alá mandó proclamar a Mahoma. Se subdivide en 114 capítulos, no ordenados cronológicamente, o por temas.

Aunque el Islam tiene muchas sectas, todos los musulmanes usan el mismo Corán.

El conjunto de los creyentes musulmanes recibe el nombre de “Umma”, que quiere decir comunidad maternal. Mahoma organizó esta comunidad con las siguientes características:

- Única: da la fe en un Dios Uno y Único.
- Igualitaria: ante Dios todos los creyentes son iguales, todos servidores.
- Laica: es una comunidad de seglares. El musulmán se dirige directamente a Dios, sin recurrir a ningún ministro.
- Teocrática: puesto que su ley, en el Corán, procede directamente de Dios. Alá es único y uno, misericordioso, real y viviente, pero impenetrable para el hombre.

El Umma es el único lugar posible de salvación.

El Islam comprende en la actualidad dos grupos principales: el sunnita y el chiíta. Una cuestión que tuvo que afrontar la primera generación de musulmanes: la sucesión de Mahoma.

El Islam sunnita está más interesado en crear y mantener aquellas estructuras sociales dentro de las cuales la comunidad puede cumplir las obligaciones que Dios le ha encomendado. El islam chiíta se centra más en el problema del sufrimiento y la alineación de la condición humana, y busca respuestas en una interpretación más esotérica del Corán. El Islam sunnita está más interesado por la vida interior y el chiíta por la exterior.

### **El Cristianismo.**

El cristianismo es la religión de los que creen que Jesucristo es Hijo de Dios, muerto y resucitado, que vino a anunciar a los hombres la buena nueva de la salvación.

Este mensaje tiene su fuente en el libro del judaísmo; la Biblia. La afirmación de que los tiempos redichos en el Antiguo Testamento han llegado ya, de que el reino de Dios anunciado por los profetas está ya en medio de nosotros. La letra se ha cumplido, porque ella se ha encarnado en el mesías, Hijo de Dios.

Es también el cristianismo un escándalo para judíos y musulmanes, que no pueden admitir que el Dios único no sea Uno, que Dios pueda tener un hijo o que un hombre tenga la audacia sacrílega de pretender ser “hijo de Dios”.

La fe cristiana tiene su fundamento en las palabras, las enseñanzas, los gestos y la vida de un hombre-dios; cuya historia se nos narra en cuatro libros que tienen por autores a Marcos, Mateos, Lucas y Juan. Es la religión de una persona y no de un libro.

La buena nueva de la paternidad de Dios que envía a su Hijo a los hombres se constituye evidentemente en corazón del mensaje de Jesús. El mensaje de Jesús es también el anuncio del reino de Dios. Un reino eterno y universal, reino de verdad y de vida de santidad y de gracia, reino de justicia y de paz, fruto misterioso de la conversión de los corazones. Este reino no obedece a leyes humanas. Hecho visible por Jesucristo, esperanza de los hombres que se esfuerzan en establecerlo y obra de Dios en el mundo se resume en el reinado del amor. No es la supresión de la ley, sino su cumplimiento, su perfección. No basta con no matar, con no cometer adulterio... es preciso amar al enemigo.

Este mensaje es el que ha formulado la Iglesia bajo la forma de credo y de catecismo. Al resumen de la fe cristiana contenido en el credo hay que añadir los dogmas, por los que los concilios y los teólogos han querido explicitarlo, teniendo en cuenta la experiencia de los cristianos y de las tradiciones de las Iglesias. Los catecismos se presentan como un “resumen de la religión cristiana”, conteniendo las verdades que creer, los mandamientos que practicar y los sacramentos que recibir.

Mas todavía que el credo, el culto cristiano es el producto de una historia, tal y como las evocan los Hechos de los apóstoles y las cartas de Pablo.

Nos encontramos primeramente con los Sacramentos. Piden la cooperación del que los recibe y el compromiso de la comunidad para vivir su sentido. Son signos de la vida de Cristo, que transforman a los cristianos en signos visibles del amor de Dios a los hombres.

En la Iglesia católica, la liturgia culmina en la misa. Celebrada el primer día de la semana, el domingo, día del Señor, es la reunión de los cristianos convocados por la Iglesia. Aunque es su manifestación más importante, la celebración de la Eucaristía no agota toda la liturgia que no sólo evoca los acontecimientos del pasado, sino que los actualiza en la vida de los fieles.

La Iglesia en su origen, no es más que la comunidad de los doce apóstoles escogidos por Jesús, separados del grupo de los discípulos y de la sinagoga. Simón Pedro fue considerado como el “jefe” de la misma. Por eso se la llama apostólica. Concentrada en un principio en Jerusalén, debido a las persecuciones y a las misiones de Pablo y de los apóstoles, treinta años más tarde se habían creado asambleas cristianas en muchos puntos de la cuenca mediterránea. La diversidad de estas Iglesias locales constituyen ya una sola Iglesia, la Iglesia de Jesucristo.

Reunión de comunidades creyentes en Jesucristo, la Iglesia es también una institución organizativa para el servicio de las comunidades cristianas que la componen, cada vez más diversas entre sí. Las civilizaciones en que tuvo que dar testimonio de Jesucristo, al mensaje que trasmite cuánto más se deja transformar por el Espíritu que, a lo largo de los siglos, ha soplado entre los bautizados.

No todos los cristianos pertenecen a la Iglesia católica. Existen también la Iglesia ortodoxa, separada de la católica en el cisma de 1054 y las Iglesias protestantes separadas en el siglo XVI con la reforma de Lutero.

El cristianismo se puede considerar una religión mística por el valor que atribuye a la experiencia interior de unión con el Absoluto. Se diferencia de estas religiones en que el cristianismo no tiene una visión cíclica del tiempo, sino una visión lineal de la historia, que tiene en Cristo su principio y su fin. Se diferencia de las otras religiones místicas en que al contrario de estas, el cristianismo no desconfía de lo exterior, sino todo lo contrario, lo asume y lo redime.

El cristianismo se puede considerar una religión profética, por la forma personal, de representarse lo divino y la tendencia a describir la relación con Dios en términos de diálogo, alianza y amor. Defiende como el resto de las religiones proféticas la unicidad de Dios que autocomunica al hombre por iniciativa propia. Se diferencia de las otras religiones proféticas, en la creencia de que la autocomunicación de Dios al hombre se realiza en la persona de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre y en la creencia, la unicidad de Dios, en la trinidad de personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

## **TEMA 4**

*La increencia constituye una amenaza para la experiencia religiosa. En el mundo contemporáneo ha adquirido diferentes formas: ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa. El Concilio Vaticano II proporciona orientaciones sobre las actitudes a adoptar ante el fenómeno de la increencia.*

## **ESQUEMA**

1. SER HUMANO: SER TRASCENDENTE.
2. ¿QUE SE ENTIENDE POR FE RELIGIOSA?: DISTINCIÓN ENTRE FE Y CREENCIA.
3. LA FE RELIGIOSA CRISTIANA COMO ADHESIÓN A DIOS A TRAVÉS DE JESUCRISTO.
4. ¿POR QUÉ EL HOMBRE SE PLANTEA UNA VIDA SIN DIOS?
5. ATEÍSMO E INCREENCIA.
6. INCREENCIA.
7. SITUACIÓN ACTUAL.
8. REFLEXIÓN PASTORAL.

## **DESARROLLO DEL TEMA:**

### **1. SER HUMANO: SER TRASCENDENTE**

- La apertura a la trascendencia es una de las condiciones para la fe. Si todo tiene justificación en nosotros mismos, si la realidad que vivimos se agota en sí misma, es imposible la fe. Aquel que no aspira a una vida más plena y profundamente humana porque vive en mundo cerrado y suficiente en sí mismo, no está en disposición de iniciar la aventura de la fe.
- Dios toma la iniciativa y llama. La revelación de Dios es una invitación y una manifestación de sí mismo que invita a vivir cerca de él. Los signos de la revelación de Dios acontecen en la historia. Desde la creación, la historia de la salvación es la historia de los signos reveladores de Dios: signos de presencia salvadora en la vida de los hombres. Estos signos no se imponen, son una invitación.
- Jesús es la cumbre de la manifestación de Dios en la historia, su llamada definitiva. Dios llama por medio de Jesús porque su vida interpela al hombre, le está pidiendo una respuesta ya que no puede dejar indiferente.
- Cuando la persona responde afirmativamente a esa llamada poniendo su confianza en Dios, se inicia el camino de la experiencia de la fe. El primer fruto de esta respuesta es la conversión.
- Cuando el creyente ayudado por el Espíritu Santo, decide libremente dar el paso de la fe, no lo hace sólo movido por la fuerza de los razonamientos sino, principalmente fiado y confiado en el apoyo de Dios, que inspira y sostiene su experiencia.

- Esta fe se vive en comunidad. No es un asunto privado. La comunidad, la Iglesia, mantiene la presencia viva de Jesús, que sigue llamando.
- En esa comunidad dice su fe, la expresa para poder transmitirla. Y lo hace por medio de sus confesiones de fe, o credos.

## **2. ¿QUE SE ENTIENDE POR FE RELIGIOSA?: DISTINCION ENTRE FE Y CREENCIA.**

- Podríamos decir que mis creencias manifiestan lo que yo creo y que mi fe manifiesta en quien yo creo.
- La experiencia de fiarse de y confiar en lo que supone la fe cristiana tiene muchos paralelismos con otras experiencias humanas que realizamos las personas casi sin darnos cuenta. Cuando confiamos en alguien más allá de sus opiniones y no sabríamos explicar muy bien por qué. Cuando nos adherimos casi inmediatamente a lo que diga o haga otra persona porque confiamos en ella plenamente, estamos viviendo experiencias muy similares a las que vive el creyente con respecto a la llamada de Dios.
- Así pues, la experiencia de la fe no es una experiencia ni antihumana ni sobrehumana, sino que está al alcance de nuestras posibilidades porque en nuestra vida constantemente ponemos en juego nuestra fe en otras personas, cercanas o lejanas, y vivimos de su confianza.
- Estas constataciones no prueban ni demuestran la fe. Pero son muy útiles para percatarse de que creer no es irracional..
- Afirmar que creer no es irracional no es lo mismo que intentar demostrar con la razón la necesidad de la fe. No hay razones que obliguen a creer aunque se puedan encontrar razones que inviten a la fe.
- Creer es razonable. Razonable es aquello en favor de lo cual encontramos múltiples razones, pero sin que ninguna de ellas llegue a establecer su verdad con todo rigor y necesidad.
- La experiencia humana más cercana a la fe cristiana, y que, por tanto, la hace razonable, es la experiencia de las relaciones interpersonales. Dos personas que se enamoran creen en su amor mutuo y deciden fiados en ese amor mutuo y deciden fiados en ese amor, ante la ausencia de certificados que demuestren claramente el éxito de su empresa.
- Por otro lado, el mensaje de Jesús de Nazaret conecta fácilmente con la aspiración de amor y de esperanza solidaria que anida en el interior de la persona humana.
- La fe no es objeto de una demostración científica. Querer dar una razón de necesidad de la fe en Dios sería como matar en su raíz su carácter de encuentro interpersonal. Más allá de todo razonamiento o consideración, queda la opción personal y libre que se manifiesta en la respuesta confiada a la llamada de Dios. Y donde hay necesidad racional no hay libertad.
- Por ello la fe cristiana será siempre un misterio en el que confluyen el misterio mismo de la libertad del hombre y el misterio de la gracia de Dios. En el fondo, el misterio del encuentro interpersonal.

### **3. LA FE RELIGIOSA CRISTIANA. COMO ADHESION A DIOS A TRAVES DE JESUCRISTO.**

- La experiencia básica que transforma el sentido de la vida del cristiano es el encuentro con Jesús. Remitiéndonos a las fuentes escritas podemos encontrarnos modelos de la fe judeo-cristiana: ABRAHAM, MOISES, MARIA, JUAN BAUTISTA Y LOS APOSTOLES.
- Todas las personas en nuestra vida vivimos una determinada relación con lo que nos rodea: personas, objetos, ilusiones de futuro, etc. Pues bien, es ese modo de vivir la relación con lo que nos rodea lo que queda transformado por el encuentro con Jesús. El se convierte en el valor supremo y por tanto, todo el resto de realidades de la vida se viven según la valoración que él les da.
- Para que este encuentro sea fructífero es necesario un corazón consciente de las limitaciones humanas y, por tanto, consciente de su necesidad de apertura a la trascendencia, al Misterio a Dios. Es la experiencia de la pobreza humana y, por tanto de la necesidad de salvación. Sólo así llegará a ser un corazón convertido abierto a la entrada de Jesús en su vida, por decisión libre y consciente.
- Esta decisión personal de seguir a Jesús lleva a la persona al encuentro con otros hombres y mujeres que viven esa misma experiencia en la comunidad cristiana, es decir, en la Iglesia. La fe no es un asunto privado.
- La experiencia de la fe da sentido a la vida porque le da una misión que va más allá de las meras aspiraciones personales: el cristiano es llevado por su fe a un compromiso de justicia y liberación de los hombres.

### **4. ¿POR QUE EL HOMBRE SE PLANTEA UNA VIDA SIN DIOS?**

#### **EVOLUCION HISTÓRICA DEL CRISTIANISMO**

##### **A- LA IGLESIA HASTA EL SIGLO V**

- El cristianismo se difundió rápidamente por todo el mundo antiguo. Las causas fueron varias: el atractivo que la nueva doctrina profundamente igualitaria ejercida en unas sociedades marcadas por la desigualdad y el esclavismo. La paz romana, que favoreció los viajes misioneros y la pacífica predicación y el sincretismo religioso de la época.
- El cristianismo fue objeto de numerosas persecuciones durante los tres primeros siglos. A pesar de ello, a principios del siglo IV la presencia de cristianos en todos los estratos de la sociedad era tan grande que el emperador Constantino I se vio obligado a publicar un edicto que reconocía la libertad religiosa en todo el Imperio (año 313)
- Al mismo tiempo que la Iglesia tenía que hacer frente a sus enemigos externos (los perseguidores), debía enfrentarse también a numerosas herejías, es decir, interpretaciones no genuinas de la doctrina cristiana. A la persecución, la Iglesia opuso el heroísmo de sus mártires y el vigor de los apologistas.

## **B- LA IGLESIA EN LA EDAD MEDIA**

- Teocentrismo, Dios era el centro del universo. No existía vida sin Dios.
- La aparición en escena de los pueblos germanos creó un nuevo espacio para la actividad central de la Iglesia en los primeros siglos de la Edad Media. Fue el germen de la alianza del Papado con los emperadores franco-germánicos.
- Tras evangelizar a los pueblos germánicos se consolidó en Europa una sociedad, la cristiandad, regida por la autoridad espiritual y política del papa y del emperador, respectivamente. La historia de la Edad Media viene definida por las alianzas y conflictos entre estos dos poderes.

## **C- LA IGLESIA DESDE EL SIGLO XVI AL XX**

- La Iglesia salió de la Edad Media en un estado de crisis que provocó un generalizado deseo de reformas. La insuficiencia de los cambios internos hizo que Lutero enarbolará la bandera de una gran reforma a principios del siglo XVI. Como consecuencia, quedó dramáticamente dividida la cristiandad europea.

- Mientras en Alemania triunfaba la Reforma luterana, surgieron en toda Europa otros reformadores que separaron nuevos territorios de la obediencia del papa. La Iglesia católica emprendió oficialmente su propia reforma cuando ya era un hecho la división religiosa de Europa.

- A la reforma católica se la llama Contrarreforma porque se hacía en contra de las reformas luterana y calvinista.

- En el siglo y medio inmediatamente posterior al Concilio de Trento, la Iglesia vivió un gran esplendor. A su vez, fue incapaz de asumir a tiempo la nueva mentalidad científica del siglo XVII, lo que hizo conflictivas las relaciones entre la Iglesia y la ciencia.

- Entre 1700 y 1900 la Iglesia debió hacer frente a un mundo en constante cambio. el regalismo de los monarcas absolutos, las nuevas ideas de la Ilustración, la revolución política que causó el fin del Antiguo Régimen, la cuestión social, etc.

- Durante el siglo XX, la Iglesia se vio sacudida por nuevos problemas. Por una parte, el papado tuvo que enfrentarse al proceso que terminó con la pérdida del poder temporal sobre los Estados pontificios, por otra parte, se vio sacudida por el alejamiento y en muchos casos la oposición del movimiento obrero. En este contexto se desarrolló el Concilio Vaticano I.

## **D- LA IGLESIA EN EL SIGLO XX**

- La Iglesia se presenta en el siglo XX en abierto conflicto con la modernidad. En una sociedad crecientemente laica, con un poderoso movimiento obrero, organizado al margen o en contra de ella, y cuando las diversas ideologías materialistas ganaban a

amplios sectores de intelectuales, la Iglesia continuó viviendo e intentó prolongar el mundo de la cristiandad, en oposición a las corrientes intelectuales y científicas del momento.

- Juan XXIII, un Papa considerado como de transición, anunció su voluntad de convocar un concilio ecuménico con la idea de renovar la Iglesia e invitar a los cristianos separados a la búsqueda de la unidad. El Concilio Vaticano II, inaugurado en octubre de 1962, fue el acontecimiento más importante en la historia contemporánea de la Iglesia, tanto para su vida interna como para la relación de la Iglesia con la sociedad.

- El Concilio Vaticano II marcó las grandes líneas de la vida de la Iglesia en todo el fin del milenio. El cambio experimentado afecta a todos los ámbitos de la vida eclesial: liturgia, relaciones con la sociedad civil, posición ante la ciencia, ante el pluralismo político, etc.

## **5.- ATEISMO E INCREENCIA**

Del siglo XIX AL XX surge el humanismo como consecuencia de la evolución del pensamiento del Renacimiento y de toda la Edad Moderna.

Podría definirse a los humanistas (como los padres del ateísmo)

Los principales humanistas del siglo XIX Y XX son:

### **ATEOS:**

#### **-Clásicos del XIX:**

FEUERBACH

MARX

NIETZSCHE

FREUD

#### **-Existencialistas:**

SARTRE

CAMUS

#### **-Científico (antihumanismo):**

MONOD

#### **-Postmodernos:**

VATTIMO

### **INSPIRACION CRISTIANA:**

#### **-Personalismo:**

MOUNIERE

## **6. INCREENCIA**

Primeramente, y después de una análisis de la situación de la increencia, relacionamos las distintas formas actuales de increencia, tanto la indiferencia, como la increencia positivamente afirmada o la revestida de religiosidad. En un segundo momento, nos detenemos a analizar, las raíces y los caminos para la increencia, así como, los riesgos que suponen para la experiencia religiosa la confrontación religiosidad-increencia. Finalmente y apoyados en la constitución pastoral Gaudium et spes del Concilio Vaticano II, descubrimos cuales deben ser las actitudes de los cristianos ante el problema de la increencia.

### **ESQUEMA**

#### **A. SITUACION DE LA INCREENCIA**

- Fenómeno masivo.
- Fenómeno culturalmente no marginado.
- Pérdida del carácter peligroso para el hombre.
- La religión ha dejado de ser socialmente relevante.

#### **B. FORMAS ACTUALES DE INCREENCIA.**

##### 1. La increencia bajo la forma de indiferencia.

- Vida in-transcendente.
- Indiferentismo.
- Agnosticismo.

##### 2. La increencia positivamente afirmada.

- Humanismo científico.
- Humanismo antropológico.
- .Humanismo marxista.
- Humanismo psicológico.
- Humanismo vitalista.
- Humanismo existencialista.

##### 3- La increencia revestida de religiosidad.

- Superstición.
- Idolatría.
- Magia.

#### **C. RAICES DE LA INCREENCIA**

- Fe en la ciencia.
- Pragmatismo difuso.
- Pluralismo ideológico y religioso.

## **D. CAMINOS PARA LA INCREENCIA.**

- Incapacidad para reaccionar.
- La crisis moral.
- La agresión ideológica.
- El descuido de la fe.

## **E. RIESGOS ANTE LA INCREENCIA.**

- Disolución de la religiosidad.
- La segregación como ideal para la realización de la fe.
- Falsa adaptación.

## **F- GAUDIUM ET SPES.**

- Formas y raíces del ateísmo.
- El ateísmo sistemático.
- .Actitud de la Iglesia ante el ateísmo.

## **DESARROLLO DEL TEMA**

Todos percibimos, aunque sea de manera confusa, que algo ha cambiado profundamente en el clima religioso de la sociedad actual. Ya no es tan normal y obvio ser creyente. Un tono de increencia y desinterés religioso parece envolverlo todo.

Aunque las encuestas indican que son minoría los que se declaran a si mismo como no-creyentes, la cultura que se difunde está dominada por la increencia. Y ésta constituye un hecho generalizado en nuestra sociedad. Este fenómeno interpela a nuestra fe, por lo que es necesario que reflexionemos seriamente sobre él, para conocer esta situación desde la que es interpelada la religión y hacer una reflexión valorativa de la misma desde nuestra situación de creyentes.

### **A. SITUACION DE LA INCREENCIA**

El término increencia implica que el ambiente en que nos movemos está determinado por la falta de religiosidad, esto es, por la carencia de una experiencia de misterio. En otros tiempos se creía y se vivía en un clima religioso. La religión se daba por supuesta. Hoy no sucede así, sino que la increencia constituye un componente de nuestra situación. Veamos algunas razones para ello.

#### **-Fenómeno masivo.**

La increencia constituye, quizá por primera vez en la historia, un fenómeno masivo. Si en otros tiempos al no creyente se le podía calificar de insensato, hoy la increencia parece constituir la regla de la que los escasos creyentes constituyen una excepción.

Antes se vivía con actitud de creencia. Todo se integraba dentro de un cosmos sagrado de misterio. Ahora parece que esto ha quebrado: por primera vez en nuestra historia, el

hombre está emergiendo a la existencia en una actitud de increencia. Ya no busca el sentido de la vida en lo trascendente.

Antes se daba una auténtica religiosidad de aldea, una religiosidad arraigada y serena; la asistencia a las celebraciones rituales era realmente masiva; los hombres pertenecían, por regla general, a una religión y vivían para ella o, por lo menos, desde ella; cultivaban, en fin, una tradición del Misterio. Hoy han dejado de ser religiosos y el mundo está falto de creencias con base y apertura hacia el Ministerio.

La increencia, en fin, no es sólo el resultado de una nueva situación social; se ha convertido en una especie de presupuesto ideológico de comprensión de la realidad: da la impresión de que el hombre normal es el que resuelve los problemas de la vida sin acudir a lo Trascendente, y puede encontrar el sentido de lo bueno y de lo malo por sí mismo.

### **-Fenómeno cultural no marginado.**

Por primera vez se habla de una cultura de la increencia debido a que vivimos en una situación en la que pocos de los valores, ideales de vida y convicciones fundamentales han surgido de actitudes no creyentes. Entre el creyente y el no creyente ¿quién aparece hoy como sensato?. Aunque las encuestas indican que son minoría los que se declaran a sí mismos no-creyentes, la cultura que se infunde en la sociedad está dominada por la increencia.

El análisis sociológico de la realidad, la lectura de la historia, la visión científica del mundo, el estudio psicológico del ser humano imprimen a la vida una orientación no creyente. La filosofía que estudian los jóvenes, el arte y la literatura de nuestros días, los medios de comunicación que invaden los hogares propagan, por lo general, una cultura que da por supuesto o favorece la increencia. Y aunque la inmensa mayoría afirma creer en Algo y se considera incluso religioso, son muchos los que tienen una conciencia muy vaga de lo que creen. Hay quienes eligen el contenido de sus creencias según sus preferencias; se diría que van construyendo su particular sistema de creencias sin preocuparse de su coherencia interna. Sencillamente seleccionan lo que les parece más aceptable y viven con un credo confeccionado a su medida.

Por otra parte, se va debilitando en muchos la firmeza de su adhesión personal a la religión, mientras se extiende un estado de escepticismo e indecisión que lleva a la indiferencia. Al mismo tiempo se da una desvinculación de la religión como crítica de las instituciones. Se valora negativamente su capacidad para dar respuesta a las verdades necesarias, incluso espirituales, del hombre contemporáneo.

### **- Perdida del carácter peligroso para el hombre**

La increencia ha perdido el carácter de peligrosa para el hombre con que la han venido señalando siglos de cultura fundada en la religión. En muchos casos ha tomado incluso el estandarte de la defensa de lo humano que hasta hace poco acaparaba la fe. Se es no creyente para defender al hombre.

El término negativo no creyente con que designamos a quien no comparte nuestras creencias cada vez aparece como menos adecuado, ya que para los no-creyentes la vivencia religiosa ha dejado de ser la norma y el criterio de lo humano. Cada vez son más frecuentes los intentos por constituir el humanismo desde el agnosticismo o desde la increencia.

Hasta hace poco la pregunta latente era cómo podría realizarse el hombre sin la experiencia religiosa. Hoy la pregunta sería: ¿que aporta la experiencia religiosa a la construcción del mundo y a la realización del hombre?. Y muchos creyentes parecen indicar con esas cuestiones que, conscientes de que el mundo y el hombre se realizan sin la religión, les preocupa qué añade a esa realización la condición de creyente.

La religiosidad que hace unos años ofrecía un sentido último viene a ser explicada hoy como un fenómeno desfasado que cada vez tendrá menos interés y relevancia. La religión es considerada por bastantes como un residuo de un miedo infantil de la ignorancia o de una culpabilidad mal asimilada, como falso consuelo ante las injusticias sociales

Es normal que en este ambiente el creyente tenga la sensación de creer contra-corriente y que se comporte, incluso, como no-creyente en el ámbito cultural.

### **-La religión ha dejado de ser socialmente relevante.**

En la nueva sociedad que está surgiendo la religión se terminó por presentar como una especie de "hobby" individual, o, al menos, privado, de algunos individuos o grupos. Todos los problemas del hombre sobre el mundo se resuelven en otro campo. La religión ha dejado de ser la base de asentamiento de la sociedad. No es más que una estructura subjetiva de comprensión del mundo que desarrollan ciertos grupos de personas. Ya no constituye, en ningún caso, el trasfondo cultural del tiempo histórico de un pueblo o de una raza.

Se ha extendido entre los hombres de la edad contemporánea una actitud vital de desinterés por lo Profundo, por aquello que no puede medirse o manejarse, por aquello que no puede transformarse en objeto de cálculo o en bien de consumo. Hay, correlativamente, un fuerte deseo de gozo en la existencia: la misma capacidad de dialogar con la Trascendencia ha convertido al hombre en un ser que busca la respuesta en lo inmediato del gozo, en la vida sobre el mundo. Siguen, en el fondo, aquellas grandes coordenadas de sentido de la fe como contexto original de la existencia, pero han perdido su fuerza práctica. Lo que queda en lo inmediato es la realidad del hombre que se va haciendo sin referencias explícitas a lo Trascendente.

## **B) FORMAS ACTUALES DE INCREENCIA**

En realidad no deberíamos hablar de increencia sino de innumerables tipos de increyentes. Desde los que son practicantes con notables lagunas en su fe hasta las personas netamente no-creyentes, pasando por hombres y mujeres que viven su versión particular de la religión de manera vaga y vacilante, hay toda una gama variada de modos y grados de vivir la increencia.

Vamos a reflexionar. ahora sobre las diversas formas de increencia que podemos detectar en la sociedad contemporánea y que podemos sintetizar en estos tres tipos:

- increencia bajo la forma de indiferencia
- increencia positivamente afirmada
- increencia revestida de religiosidad

### **1. La increencia bajo la forma de indiferencia.**

Tal vez la más frecuente entre nosotros es la que anida en aquellos hombres y mujeres en cuya existencia no aparecen siquiera las preguntas por el sentido último de la vida a las que la fe busca responder. Son personas que ignoran prácticamente hasta el mismo planteamiento de lo Trascendente.

#### **- Vida "in-transcendente".**

La increencia de muchos no es tanto fruto de una decisión responsable cuanto resultado de una existencia "in-transcendente". Faltan en sus vidas las condiciones mínimas para tomar una postura ante la fe o la increencia. La cuestión es vivir, asegurar la pequeña felicidad de cada día satisfaciendo las necesidades que les reclaman y vivir lo mejor posible el presente sin plantearse grandes problemas.

Así la persona se instala en un estilo de vida que le impide llegar con un poco de hondura hasta el fondo de su ser para escuchar las preguntas últimas que surgen de su corazón. Cuando alguien se contenta con un bienestar hecho de cosas y vive buscando siempre la satisfacción inmediata y el placer a cualquier precio, ¿puede, acaso, abrirse con corazón limpio al misterio último de la existencia?

Esas personas terminan, más bien, careciendo de oídos para escuchar cualquier otro rumor que no sea el que proviene de su mundo de interés. No tienen ojos para percibir otras dimensiones de la existencia que no sean su bienestar material, la posesión o el prestigio social. Son hombres y mujeres que "carecen de oído para lo religioso".

#### **- Indiferentismo.**

Bastantes personas, especialmente aquellas que por su talento no se sienten muy inclinadas hacia lo religioso, se han acostumbrado a vivir sin responder a la cuestión religiosa.

Viven sin Dios y no lo echan en falta para nada. No sienten la ausencia de Aquél que en otros tiempos era considerado fundamental para dar sentido a la existencia de los hombres. En su conciencia sólo queda desinterés y desafecto por lo Sagrado. Son indiferentes no sólo al cristianismo sino a toda búsqueda o interrogante religioso.

Llevada a sus extremos, esta insensibilidad religiosa encierra, tal vez, el estadio de mayor alejamiento de la fe. Se vive ya más allá de toda religión. No queda resquicio alguno para dejarse interpelar por ningún mensaje religioso. No se necesita. Y mientras la necesidad de Dios no es sentida, no es posible la reacción.

### **- Agnosticismo.**

Otros adoptan más bien una actitud de carácter agnóstico. Su postura, en parte teórica y en parte pragmática, parece fundamentarse en un planteamiento sencillo: Lo sagrado es una "hipótesis" que no es posible verificar. No hay fundamento racional para saber algo sobre ello con seriedad. No hay razones para afirmar su existencia ni razones para negarla.

El agnóstico no puede ser creyente, pues entiende que la religión se basa siempre en opciones, decisiones y adhesiones que sobrepasan los límites de lo que honestamente podemos verificar y, por tanto, aceptar.

La postura más lúcida y despierta es, entonces, vivir instalados en la finitud. Asumiendo responsablemente y sin traumas nuestra existencia finita, con sus grandezas y sus miserias, con sus gozos y su dolor, con su capacidad de vida y progreso y su carácter perecedero y mortal.

Esta sería la postura más realista y lúcida. Aprender a vivir en la caducidad. Nos encontramos a gusto en nuestra finitud como en nuestra propia piel, sin engañarnos ni anhelar ingenuamente un Alguien cuya existencia no podemos verificar.

## **2. La increencia positivamente afamada.**

Hay también en la sociedad actual quienes niegan decididamente la religión. Más aún, no sólo la rechazan, sino que hacen de este rechazo condición indispensable para instaurar un verdadero humanismo y construir una respuesta digna para el hombre moderno.

Enumeramos a continuación algunas formas de increencia positivamente afirmada, o lo que es lo mismo, una visión panorámica y sintética de los ateismos contemporáneos.

### **- Humanismo científico.**

Para la ciencia Dios es una hipótesis inútil. La ciencia afirma que la creencia en Dios es fruto de la ignorancia, por tanto, con el avance científico, la religión desaparecerá. Sin embargo si la ciencia respeta el camino en que se mueve, sabe muy bien que por el solo discurso científico no se puede afirmar o negar la existencia de algo meta-empírico.

Las ciencias lógicas, tomando el pensamiento como nueva función formal que miran las sensaciones y la filosofía como única tarea para analizar el lenguaje científico, concluyen negando el sentido de cualquier proposición sobre Dios o la religión.

Las ciencias lógicas y antropológicas, partiendo de un contexto materialista, pretenden explicar por la sola materia la razón y el fundamento de todo ser, de la vida y del mismo hombre, para concluir negando a Dios.

Las ciencias sociales buscan en el hecho social la explicación de la religión, interpretando la historia como proceso de evolución materialista y así negar a Dios.

#### **- Humanismo antropológico.**

El humanismo antropológico afirma que Dios es una proyección del hombre y la religión una mera proyección del psiquismo que lanza sus anhelos de infinito hacia un foco imaginario, al que llama Dios. Frontalmente se ataca la raíz de la religión desde una perspectiva filosófica, mostrando que la conciencia humana de infinito es debida a la experiencia que el hombre tiene de su ser infinito. La religión, es la proyección hacia fuera de sí de un ser imaginario al que se le trasladan las propias ansias de perfección que el hombre experimenta. Como relación con Dios, la religión se convierte en autoadoración del hombre.

El exponente máximo de este pensamiento es L. Feuerbach, con quien el ateísmo contemporáneo se especifica como humanismo y la crítica de la religión alcanza el núcleo del problema que por ser de Dios es del hombre.

#### **- Humanismo marxista.**

Si para Feuerbach Dios es una proyección del psiquismo humano, para Marx dicha proyección se debe a la situación social de hombre alienado.

Marx asume de Feuerbach la visión materialista y la reelabora añadiéndole una dimensión de praxis, socialista y economicista, para concluir que Dios es una proyección que deshumaniza y aliena al hombre y la religión,-opio del pueblo.

Engels añade a este pensamiento una cosmovisión que no sólo explica desde la materia la historia sino todo el universo, y que se llama materialismo dialéctico. Suceden después los post-marxismos que logran hacer predominar el aspecto crítico y humanista como filosofía de la praxis para culminar en un ateísmo de esperanza.

#### **- Humanismo psicoanalítico.**

Si para Feuerbach Dios era una proyección del psiquismo humano y para Marx dicha proyección se debía a la situación social del hombre alienado, para Freud, ahondando en el inconsciente del mismo, dicha idea será una ilusión infantil. La estructura mental, constituida por "el ello", "el yo" y "el superyo", al buscar en su primera edad el placer y chocar con la realidad, si no los resuelve, busca salidas falsas, y la principal es la religión, cuyo origen es la repetición colectiva de esa etapa primitiva de la humanidad. Esta explicación se confirma con el estudio del psiquismo en pueblos primitivos que repiten el complejo edípico del niño; así pues, las vivencias religiosas no son más que memoria del

inconsciente colectivo transmitido por herencia; y de la misma manera se origina la moral.

En conclusión, la religión consiste en ilusiones o realizaciones de antiguos deseos, reflejos universalizados de deseos sexuales del niño que en su impotencia busca protección. Por tanto, el psicoanálisis sustituye a la religión, que suministra consuelo ilusorio, no real, como alivio a los conflictos psíquicos, tanto a nivel personal como universal.

#### **- Humanismo vitalista.**

Este filosofar lleva al ateísmo hasta sus últimas consecuencias, el "nihilismo", que anula todos los valores. Con Nietzsche, profeta del nihilismo, se hace patente hasta dónde se llega en una radical postura atea.

Un primer aspecto de este pensamiento es la más tajante crítica de la cultura moderna en su manifestación filosófica y artística y que Nietzsche encuentra impregnada de cristianismo. El segundo aspecto, la crítica de la religión, destruye los tres elementos constitutivos de la misma:

- Dios quedó borrado de la vida, ha muerto a manos de los hombres que aún no se han percatado de su asesinato.

- El superhombre, sustituto del religioso, ha de romper todo vínculo con Dios para superarse a sí mismo con aquella voluntad que orgullosamente asume la vida exclusivamente terrena.

- La meta de esta vida es un repetirse eternamente y que el superhombre ha de asumir amando la fatalidad.

Todo viene a concluirse en el "nihilismo" o destrucción de todos los valores, tanto del conocer, pues no hay verdad o falsedad, como del actuar, pues lo moralmente bueno se convierte en malo, la virtud en vicio. Esta total destrucción lleva a la voluntad de poder decir "sí" a la vida, aunque sea voluntad ciega.

#### **- Humanismo existencialista.**

Considerando al hombre como "existencia", como un hacerse sin esencia previa porque es absoluta libertad. Para Sartre se hace imposible la existencia de un Dios que de hecho la impide; ahí fluye la alternativa de si existe Dios, el hombre no puede existir, o si existe el hombre, entonces Dios no puede existir. Se hace patente con ello el problema del hombre es el problema de Dios.

La fenomenología existencialista de Sartre ve al hombre como libertad absoluta y por tanto no determinada por una esencia o naturaleza precedente de la misma existencia; por consiguiente, el hombre se hace, y pretender evadir esta responsabilidad es proceder de

mala fe. Mostrando que como libertad del hombre es conciencia, lo que significa estar constituida por la nada que, sin embargo, tiende hacia el ser, lo que es absurdo, y por tanto, el hombre lo es, pues si se satisficiera a sí mismo se volvería absurdo, dejaría de ser libre; todo empeño de volverse ser, es vano.

Consecuencia de lo anterior: el hombre no tiene normas morales impuestas, pues dejaría de ser libre, y por tanto Dios no existe. Aunque la libertad no da la felicidad, el ateísmo existencialista infunde optimismo a su héroe que, obrando libremente, traspasa la desesperación a pesar de sentirse absurdo.

Camus por su parte, describiendo la tragicidad del hombre, no encuentra solución ni en el placer ni en la rebeldía ni en los esfuerzos de los sistemas, sino en la solidaridad exclusivamente humana, pues su silencio de Dios, salvo algunas instancias de propuesta contra la absurda providencia, queda como el gran ausente.

### **3. La increencia revestida de religiosidad.**

La increencia revestida de religiosidad se encuentra en el interior mismo de la religión que desfigura y falsea una auténtica actitud creyente.

#### **- Superstición.**

La superstición es una forma larvada de increencia. El hombre cae en la superstición siempre que sustituye la confianza religiosa por el afán de utilizar y poner de su lado los poderes divinos. Entonces el culto religioso se deteriora para dar paso a prácticas nimias que se cuidan hasta el máximo detalle. Así la religiosidad se empobrece. Lejos de abrirse cada vez más al amor y la esperanza en lo trascendente, la persona queda confinada en sus propios medios o se asfixia en sus intereses inmediatos.

#### **- Idolatría.**

La idolatría es una tentación constante en el hombre de sustituir al Dios de muchas religiones por algún ídolo que viene a ocupar en su corazón y en su vida el lugar que sólo a Él debiera pertenecer.

#### **- Magia.**

La actitud religiosa queda también pervertida radicalmente cuando el hombre trata de hacer reaccionar las fuerzas divinas por medio de determinados actos. Entonces el culto pierde su riqueza interior, la relación personal con lo Sagrado se desvanece, poniéndose el acento en la realización mecánica de un ritual.

### **C) RAICES DE LA INCREENCIA**

No es fácil de precisar cuáles son las raíces de la increencia, que se presenta, al parecer de los sociólogos, como un hecho en expansión, al menos en la sociedad occidental.

Aunque las personas se van distanciando de la religión por diferentes razones, podemos apuntar algunas causas generales.

#### **- Fe en la ciencia.**

Todos llevamos dentro de nosotros una fuerte tendencia a verificar previamente y comprobar positivamente aquello que hemos de aceptar o acoger. Esta tendencia ha crecido, llegando incluso a constituir una raíz de increencia.

Según un dogma científico, ampliamente difundido hoy, el hombre sólo puede afamar con sentido y responsabilidad aquello que puede ser objeto de comprobación. Todo intento de ir más allá de la ciencia es caer en el mundo de lo irreal.

Se piensa entonces que sólo existe aquello que nuestra ciencia puede verificar. Naturalmente, en este "imperio de lo científico" no hay lugar para lo Sagrado. La religión queda entonces descalificada. Sólo la ciencia tiene la última palabra sobre la realidad.

#### **- Pragmatismo difuso.**

El hombre contemporáneo parece mirarlo todo de modo utilitario. Sólo parece interesarle el rendimiento y la eficacia. La mentalidad científico-positivista le ha hecho, al mismo tiempo, pragmático. Se ha olvidado de los grandes fines que podrían configurar la realización del ser humano y se interesa casi exclusivamente por lo funcional.

Hoy no preocupa el sentido último. Se vive lo inmediato, el presente. Lo religioso, por ello, resulta superfluo, no es operativo. La cuestión, se resume en esta pregunta: si la religión no es rentable, ni ventajosa, ni eficaz, y tampoco está bien vista, ¿para qué puede servir el creer?

#### **- Pluralismo ideológico y religioso.**

Ya no es fácil saber en qué tendría uno que creer. En poco tiempo hemos pasado de una situación en la que parecía absolutamente claro qué había que creer, a un pluralismo ideológico en que coexisten toda clase de corrientes y posturas ante la vida. ¿Qué actitud adoptar ante esta pluralidad creciente de sistemas que pretenden explicar de alguna manera la religión y la vida?

Si hay tantas visiones divergentes con pretensiones de verdad, parece normal relativizar el valor de todas ellas. La propia religión queda entonces despojada de su relevancia. Tal vez no sea tan importante y absoluto lo que uno ha creído hasta ahora.

Crece así el escepticismo en bastantes creyentes que sienten en su interior el enfrentamiento de diferentes ideologías y creencias, muchas veces de manera vaga y confusa. Todo se mezcla y todo corre el peligro de quedar relativizado.

Por otra parte, la divulgación de la cultura, los medios de comunicación, los contactos con otros pueblos permiten conocer otras grandes tradiciones religiosas. Muchos comienzan a pensar que todas las religiones son equiparables y resulta indiferente a cuál

de ellas se pertenezca. Tal vez no hay una verdadera religión sino verdades fundamentales que se pueden encontrar en todas las grandes religiones de la humanidad. Es fácil caer entonces en cierto indiferentismo que no consiste, precisamente, en una igual estima y valoración de todas ellas, sino en una igual falta de estima.

#### **- Deformación de la base ideológica.**

Otro factor ideológico que ha podido debilitar la estima a la religión consiste en la deformación ideológica que, en algunos casos, han sufrido las instituciones. Hay quienes siguen acusando a los poderes religiosos de estar indebidamente vinculados a determinados poderes políticos, económicos y culturales, y alejados de los más pobres, débiles o marginados. No ven en ellos lugar de acogida y libertad.

### **D) CAMINOS PARA LA INCREENCIA.**

Dentro de este clima general, tan propicio al debilitamiento del sentimiento religioso, el creyente puede seguir caminos muy personales y concretos hasta instalarse en la increencia.

#### **- Incapacidad para reaccionar.**

Muchos se han encontrado en la vida dentro de una religión sin que se hayan planteado nunca por qué creen y sin que la religión les haya llevado a experimentar nada especialmente gozoso.

Su religiosidad no era fruto de una decisión personal. Se decían religiosos porque el ambiente social así lo exigía. Hoy se sienten "increyentes" porque los tiempos así lo parecen pedir. No han sabido reaccionar ante el nuevo clima. Poco a poco se han ido deslizando de una religión sociológica hacia una increencia sociológica.

Con el ambiente general, imitando las actitudes más vigentes hoy en la sociedad, su religiosidad se ha ido apagando. Poco a poco se han ido desprendiendo de la religión más por comodidad y mimetismo que por razones personales convincentes.

#### **- La crisis moral.**

Para otros, el abandono de la fe ha tenido como origen alguna crisis de orden moral, vivida a veces con desconcierto y hasta angustia. Durante muchos años han vivido la fe, sobre todo como un deber ético que se concretaba en normas claras y precisas.

Hoy la vida ha cambiado. Las ideas vigentes en la sociedad sobre el matrimonio, la sexualidad o el disfrute de la vida han hecho saltar en mil pedazos aquella moral que hoy parece anticuada y estrecha. La religión se les presenta no como una solución liberadora sino como un estorbo que les impide vivir intensa y gozosamente la experiencia humana.

#### **- La agresión ideológica.**

Muchos quedan hoy incapacitados por la fuerza de diversas corrientes ideológicas. Hoy la religión se les presenta como algo que pudo tener sentido en otros tiempos pero que en una sociedad adulta y emancipada carece de todo interés, y no es propio de personas cultas y progresistas. Cualquier ocasión es buena para trivializar o ridiculizar la religión incluso de manera pública. Con ello tal vez se trata de cerrar cualquier resquicio que pueda todavía existir para un planteamiento de la vida un poco profundo.

**- El descuido de la fe.**

Pero muchas veces el deslizamiento hacia la increencia no es propiamente fruto de ninguna crisis ideológica ni de un abandono de la práctica religiosa. Todo empieza de manera casi imperceptible con la dejación y falta de cultivo de la fe, con la pereza, la superficialidad o el cansancio.

Cogida relaciones, actividades y problemas, la persona va perdiendo su capacidad de comunicarse en una red de vitalmente con lo Trascendente. De poco sirve entonces seguir confesando fórmulas y practicando ritos. La vida real de cada día se alimenta de otras fuentes e impulsos distintos. Poco a poco, lo religioso va perdiendo fuerza para configurar la vida. Sin ser conscientes de ello, el antes creyente comienza a instalarse en la increencia sin formularla explícitamente como visión y sentido de la existencia.

## **E) RIESGOS ANTE LA INCREENCIA**

En una sociedad con rasgos como los que hemos visto anteriormente, no se puede ser creyente al margen del fenómeno que estamos estudiando. Ahora bien, esta confrontación "religiosidad-increencia" puede comportar ciertos riesgos para la experiencia religiosa.

**- Disolución de la religiosidad.**

Tal como la hemos descrito, la actual situación histórica supone una falta de apoyo sociológico para la actitud de fe. Sólo se puede ser creyente navegando contracorriente. La religión no suscita culturalmente casi ningún eco. Del peligro de una "religión sociológica" se ha pasado al peligro de una "incredulidad sociológica". Predicar siempre en el desierto lleva el peligro de que uno se convenza de que no hay nada que decir, puesto que a nadie interesa lo que dice.

Además, la increencia de nuestros días está dotada de unas armas racionales con las que se desmontan los mecanismos del ejercicio psicológico y sociológico de la fe, difundiendo en muchos la opinión de que la creencia se reduce a ello. Se crea así un clima enrarecido en el que se hace imposible el crecimiento de cualquier actitud que apunta a una realidad que trasciende los condicionamientos psicológicos y sociales.

El tercer aspecto de este riesgo lo constituye lo que podríamos llamar el peligro de contagio de las actitudes. No es infrecuente que se comience por magnificar la actitud no

creyente mostrando sus aspectos positivos, que se continúe recomendando al creyente que los haga suyos y se termine disipando la frontera entre fe e incredulidad.

De la realidad de este peligro dan testimonio dos hechos frecuentes entre los creyentes de nuestros días:

- La apología del anonimato de la fe o clandestinidad de la religión. La religión no puede confesarse públicamente, sólo puede vivir de incógnito.

- La renuncia sistemática al anuncio explícito de la fe, sustituido generalmente por la denuncia de la inadecuación de las diferentes instituciones. Podríamos caracterizar este peligro como el paso a una forma de diálogo en el que el interlocutor religioso escucha al otro para terminar por no aportarle nada.

### **- La segregación como ideal para la realización de la fe.**

El crecimiento progresivo de la increencia puede crear en los creyentes una psicosis del cerco, de estado de sitio permanente. Amenazado por la ola creciente de la increencia, algunos creyentes se agrupan como un rebaño atacado. Esto provoca en ellos una actitud no de mártires, es decir de testigos, sino de víctimas.

En una actitud como la descrita se tenderá a destacar la frontera que separa a los creyentes y a convertirla en un foso insalvable. Las diferencias se visibilizan perfectamente.

La identidad religiosa quedará descrita en unos rasgos visibles: ortodoxia íntegra, pertenencia social, práctica de un culto. No será difícil que de ahí se pase a situar todos los valores en un lado de la frontera y los contravalores en el otro. De ahí que esta actitud desemboque en la autosatisfacción y la condena de los "otros".

Bastantes creyentes, desconcertados por la crisis, adoptan una actitud de nostalgia y añoran tiempos pasados en que todo parecía más cierto y seguro.

Otros adoptan una actitud defensiva que tiene su origen en un cierto acomplejamiento.

Vivimos acosados por un mundo hostil, la religión ha quedado a la intemperie, somos un número cada vez menor y socialmente menos significativo. Es tentador entonces poner excesivo acento en el fortalecimiento de las instituciones, la defensa del cuerpo doctrinal seguro y de un código de conducta bien definido, el cumplimiento más riguroso de la práctica religiosa.

Esa misma actitud de repliegue es la que empuja hoy a otros grupos y comunidades a una actitud de refugio.

Es fácil entonces acentuar las diferencias, marcar con claridad las distancias con el mundo moderno, cerrar los ojos a los valores de la cultura contemporánea y vivir la propia experiencia en una actitud de secreta autosatisfacción y condena interior de los otros.

### **- Falsa adaptación.**

Otros tratan de recuperar la audiencia y el prestigio perdidos, adaptando sus creencias a los criterios del mundo moderno. Se corre así el riesgo de configurar la religión desde las ideologías hoy aceptadas, rebajando las exigencias de la propia religiosidad hacia el logro de metas históricas concretas.

## **F) GAUDIUM ET SPES.**

El concilio Vaticano II, en la constitución-pastoral "Gaudium et spes" proporciona orientación sobre las actitudes a adoptar ante el fenómeno de la increencia. Transcribimos íntegramente los números 19, 24 y 21 que tratan de las formas y raíces del ateísmo, el ateísmo sistemático y la actitud de la Iglesia ante el ateísmo.

### **- Formas y raíces del ateísmo.**

La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador. Muchos son, sin embargo, los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan de forma explícita. Es este ateísmo uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo. Y debe ser examinado con toda atención.

La palabra "ateísmo" designa realidades muy diversas. Unos niegan a Dios expresamente. Otros afirman que nada puede decirse acerca de Dios. Los hay que someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal, que reputa como inútil el propio planteamiento de la cuestión. Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica o, por el contrario, rechazan sin excepción toda verdad absoluta. Hay quienes exaltan tanto al hombre, que dejan sin contenido la fe en Dios, ya que interesa más, a lo que parece, la afirmación del hombre que la negación de Dios. Hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado, que nada tiene que ver con el Dios del Evangelio. Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso. Además, el ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo o como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios. La misma civilización actual, no en sí misma, pero sí por su sobrecarga de apego a la tierra, puede dificultar en grado notable el acceso del hombre a Dios.

Quienes volante pretenden apartar de su corazón a Dios y soslayar las cuestiones religiosas, desoyen el dictamen de su conciencia y, por tanto, no carecen de culpa. Sin embargo, también los creyentes tienen en esto su parte de responsabilidad. Porque el

ateísmo, considerado en su total integridad, no es un fenómeno originario, sino un fenómeno derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la reacción crítica contra las religiones, y, ciertamente en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana.. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo, pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, ya que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la dona, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión.

- El ateísmo sistemático.

Con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de él mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua. El sentido de poder que el progreso técnico actual da al hombre puede favorecer esta doctrina.

Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación, porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal. Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público.

- Actitud de la Iglesia ante el ateísmo.

La Iglesia, fiel a Dios y fiel a los hombres, no puede dejar de reprobador con dolor, pero con firmeza, como hasta ahora lo ha reprobado, esas perniciosas doctrinas y conductas, que son contrarias a la razón y a la experiencia humana universal y privan al hombre de su innata grandeza.

Quiere, sin embargo, conocer las causas de la negación de Dios que se esconden en la mente del hombre ateo. Consciente de la gravedad de los problemas planteados por el ateísmo y movida por el amor que siente a todos los hombres, la Iglesia juzga que los motivos del ateísmo deben ser objeto de serio y más profundo examen.

La Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección. Es Dios creador el que constituye al hombre inteligente y libre en la sociedad. Y, sobre todo, el hombre es llamado, como hijo, a la unión con Dios y a la participación de su felicidad. Enseña además la iglesia que la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio.

Cuando, por el contrario, faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas -es lo que hoy con frecuencia sucede-, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación.

Todo hombre resulta para sí mismo un problema, no resuelto, percibido con cierta oscuridad. Nadie en ciertos momentos, sobre todo en los acontecimientos más importantes de la vida, puede huir de todo el interrogante referido. A este problema sólo Dios da respuesta plena y totalmente cierta. Dios, llama al hombre a pensamientos más altos y a una búsqueda más humilde de la verdad.

El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros. A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo. Esto se logra principalmente con el testimonio de una fe viva y adulta, educada para poder percibir con lucidez las dificultades y poderlas vencer. Numerosos les dieron y dan preclaro testimonio de fe, la cual debe manifestar su fecundidad imbuyendo toda la vida, incluso la profana, de los creyentes, e impulsándolos a la justicia y al amor, sobre todo respecto del necesitado. Mucho contribuye, finalmente, a esta estación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu unánime colaboran en la fe del Evangelio y se alzan como signo de unidad.

La Iglesia, aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo. Lamenta, pues, la Iglesia la discriminación entre creyentes y no creyentes que algunas autoridades políticas, negando los derechos fundamentales de la persona humana, establecen injustamente. Pide para los creyentes libertad activa para que puedan levantar en este mundo también un templo a Dios. E invita cortésmente a los ateos a que consideren sin perjuicios el Evangelio de Cristo.

La Iglesia sabe perfectamente que su mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano cuando reivindica la dignidad de la vocación del hombre, devolviendo la esperanza a quienes desesperan ya de sus destinos más altos. Su mensaje, lejos de empequeñecer al hombre, difunde luz, vida y libertad para el progreso humano. Lo único que puede llenar el corazón del hombre es aquello de "nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti".

## 7. SITUACION ACTUAL

Del conflicto entre la razón y la fe surgen:

- La secularización, sería la autonomía de la religión con respecto a la ciencia.
- El secularismo, sería el ateísmo, existencia del hombre sin DIOS.

## REACCION ANTE EL SECULARIZACION

Existen distintos tipos de religiosidad:

PERDIDA TOTAL DE LA FE:

- Indiferentes
- Ateos.

MANTENIMIENTO DE LA FE PERO NO ADAPTACION A LA REALIDAD:

- No evolucionados, que a su vez pueden ser:

imperturbados: que no quieren ningún cambio sobre lo que ellos entienden por fe.

fanáticos: es la fe llevada a sus últimas consecuencias.

- Secularización plena.

MANTENIMIENTO DE LA FE Y ADAPTACION:

Seria el fiel reflejo del fiel cristiano actual:

- Ecléctico.
- Hermeneuta.

## 8. REFLEXION PASTORAL

AMAR PARA CREER, CREER PARA AMAR.

Llegará seguramente la hora en que el hombre, en su íntimo y radical fracaso, despierte como de un sueño, encontrándose en Dios y cayendo en la cuenta de que su ateísmo no ha hecho sino estar en Dios. Entonces se encontrará religado a Él, no precisamente para huir del mundo, de los demás y de sí mismo, sino al revés, para poder aguantar y sostenerse en el ser. Es que Dios no se manifiesta primariamente como negación, sino como fundamentación, o como lo que lo hace posible existir... El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indignicias. El hombre encuentra a Dios en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios.

## **TEMA 5**

*La teología fundamental sitúa en el centro de su reflexión el concepto de Revelación, entendido como la autocomunicación de Dios al hombre a lo largo de la historia de la salvación. En esta revelación, realizada por medio de hechos y palabras, destaca el acontecimiento absoluto de Jesucristo, plenitud de la revelación, que lleva a su cumplimiento la promesa inscrita en la revelación veterotestamentaria. La Iglesia, a través de la Escritura y de la Tradición, nos ofrece la transmisión interrumpida de la revelación de Dios.*

## INTRODUCCIÓN

El objeto central de la teología fundamental es la revelación sobrenatural como hecho histórico realmente ocurrido y fundamento de la religión cristiana.

La Teología fundamental debe demostrar que el cristianismo ha sido revelado por Dios, que la Iglesia es el órgano transmisor de la revelación divina y que las verdades reveladas están contenidas en la Sagrada Escritura y la Tradición, y son propuestas e interpretadas infaliblemente por la Iglesia.

El tema comienza con la relación que existe entre revelación como don de Dios, fe como respuesta del hombre y la teología como inteligencia de la fe y de la revelación. La segunda parte del tema trata de profundizar en los testimonios que reconoce la Iglesia como lugares donde encontrar la Revelación de Dios: Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio. Finalmente hacemos un repaso a los retos que se le plantean a la teología fundamental hoy día: escuchar al mundo como modo de escuchar lo que Dios nos quiere manifestar; realizar una síntesis de todo lo que ha “escuchado” y dar razón de la necesidad de la teología en la vida de la Iglesia y de los creyentes.

## ESQUEMA

### I.- REVELACIÓN Y TEOLOGÍA.

- 1.- Revelación, Dios habla a los hombres como amigos.
- 2.- La fe, respuesta del hombre.
- 3.- La teología: inteligencia de la revelación y de la fe.
- 4.- Revelación, fe y teología en la historia.
- 5.- De la revelación a la teología.

### FUENTES DE LA REVELACIÓN:

### II.- LA SAGRADA ESCRITURA.

- 1.- Jesucristo, plenitud de la revelación
- 2.- Inspiración de la Sagrada Escritura: Canon e inspiración.
- 3.- La Escritura “alma” de la teología.
- 4.- La palabra de Dios en la palabra de los hombres.

### III.- LA TRADICIÓN.

- 1.- Tradición. La vida y la fe de la Iglesia en el tiempo.
- 2.- Testimonios autorizados de la tradición.
- 3.- Los dogmas y su historia
- 4.- Tradición y teología.

### IV.- EL MAGISTERIO.

- 1.- Sujetos del magisterio.
- 2.- Los modos del magisterio.
- 3.- Las condiciones del ejercicio del magisterio.
- 4.- Grado de adhesión.
- 5.- Magisterio y teología.

### V.- LA ESCUCHA DEL MUNDO.

### VI.- DE LA ESCUCHA A LA SÍNTESIS.

## VII.- CONCLUSIONES TEOLÓGICO PASTORALES.

### DESARROLLO DEL TEMA

#### I.- REVELACIÓN Y TEOLOGÍA.

La teología, en cuanto profundización del misterio divino, parte de la doble certeza de que Dios ha querido automanifestarse al hombre y de que éste es capaz de dar a Dios la debida respuesta. Este diálogo parte del amor de Dios y está siempre marcado por las realidades que configuran la existencia humana. Tras este presupuesto hay toda una concepción del hombre y del mundo, de Dios y de la historia, toda una “filosofía”.

##### 1.- Revelación, Dios habla a los hombres como amigos.

El término “revelación” significa, por su etimología, la acción de manifestar algo oculto. Puede hablarse de revelación cuando se quitan envolturas, se descorren velos para descubrir realidades ignoradas o mostrar nuevos horizontes.

En sentido más restringido se emplea para designar las manifestaciones hechas por Dios para dar noticias a los hombres sobre sí mismo.

¿Qué ocurre? - mientras que por un lado, el verdadero Dios es, para la mente humana, una realidad innegable, pero envuelta por los velos impenetrables del misterio.  
- por otro lado, el hombre se ve impulsado por un anhelo irresistible a conocer cada vez más la realidad trascendente de Dios ¿por qué? porque sólo en Dios puede recibir la respuesta definitiva a sus interrogantes más profundos.

En la constitución dogmática del concilio Vaticano II sobre la revelación divina, Dei Verbum, leemos:

*"Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad ... En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos... La revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas... (DV 2).*

Releyendo estas expresiones, nos situamos ante la fuente originaria de la fe de la Iglesia y, en consecuencia, ante la referencia imprescindible de toda la teología cristiana. La historia del hombre sobre la tierra no es una cuestión causal de acontecimientos. Es un camino:

- ❖ tiene un punto de partida, se desarrolla a través de pasos sucesivos, a veces parece bloquearse o dar marcha atrás y está orientado hacia un futuro que se preanuncia como cumplimiento total.

- ❖ Invita al hombre a un compromiso en favor del bien., un bien que tiene que conocer, amar y llevar a cabo con esfuerzo, pero con la conciencia de que no está solo, porque Dios está junto al hombre... “como junto a un amigo”.

Ante todo está el amor de Dios que se comunica a todas las criaturas y de manera particular, como amigo, a la criatura humana, a la que Dios no sólo le muestra su propia meta sino también los caminos que conducen a ella, y pone a su disposición los medios necesarios para alcanzarla,.

### ¿Qué es la revelación?

Revelar - es des-velar, des-cubrir, manifestar algo oculto.

- es sacar a la luz algo que está oculto.

Revelación divina es el descubrimiento o manifestación del misterio de Dios.

La revelación depende de Dios, es él quien toma la iniciativa. El hombre afirma que Dios se ha revelado y que esto lo hemos conocido:

- a) Por la FE: revelación a la que se llega por el testimonio histórico.
- b) RACIONALMENTE revelación a la que llegamos por la naturaleza; el hombre intuye ante la Naturaleza la existencia de un ser superior. S. Pablo en la carta a los Romanos afirma que “todo lo que pueden conocer de Dios lo tienen ante sus ojos, pues Dios se lo manifestó”...

**REVELACIÓN SOBRENATURAL:** Dios decide por sí mismo revelarse y salir al encuentro del hombre.

Es un Dios que habla y sale al paso del hombre. Ahora la palabra la tiene Dios que sale al encuentro del hombre y le habla.

La iniciativa y la pauta la marca Dios y el hombre sirve a Dios. El hombre aquí se somete a Dios. La única respuesta por parte del hombre es la fe, la confianza absoluta en Dios.

ORIGEN “La revelación es iniciativa libre de Dios, el querer divino: “Plocuit”

CONTENIDO “Revelarse a sí mismo y el misterio de su voluntad, que es el Plan de Salvación”

Es la automanifestación de Dios, es una confidencia de amor. Dios antes de dar a conocer algo, se da a conocer así mismo. Su palabra no es anónima, sino de un “yo” que busca un “tu”. Dios invita al hombre a comunicarse con él.

FINALIDAD “Dios se revela para invitarnos a la comunión con él, nos invita a participar de la vida divina”

Dios no se revela para satisfacer nuestra curiosidad sino que nos invita a la comunión consigo y a participar con Él. El que acepta esta invitación es “creyente”. El fin último del hombre es la comunión con Dios, ésta es la felicidad del hombre.

NATURALEZA “Es una revelación de origen amical, dialogal”.

Esta es una de las claves de la fe: responder de forma personal a Dios, dialogar con Dios que nos habla como amigos. La revelación no es una información neutra o desinteresada, es una conversación o comunicación de amistad.

Es comunicación interpersonal, expresión de sí e interpelación.

MODOS “Dios se revela en la historia de los hombres y esto lo hace interviniendo en los hechos y con palabras intrínsecamente ligadas.

El encuentro de Dios con el hombre ocurre: 1) en la historia: se despliega sobre un eje con un antes y un después: no es una repetición de instantes siempre iguales. 2) a través de la historia de los acontecimientos y gestos que luego son aclarados mediante la Palabra.

Dios se da a través de “hechos que son palabras” y “palabras que son hechos”

PLENITUD “Es Cristo, Dios mismo hecho hombre”

Cristo es “los hechos y las palabras” que revelan plenamente a Dios. Después de Cristo no hay que esperar nuevas revelaciones (sí privadas, cuando nos llama individualmente, pero no revelaciones públicas) Dios mismo se revela y se hace hombre.

TRANSMISIÓN “ Tradición, Escrituras y la Iglesia”

El pueblo que experimenta a Jesús lo comunica a sus hijos. Hay una tradición oral y luego aparece la tradición escrita, es aquí en la Escritura donde interviene Dios: está escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo. La Escritura es testimonio escrito de la revelación que ya ha acontecido, y sólo se puede leer y entender dentro de la Iglesia (no porque la Iglesia le infunda sustancia a la Biblia, pero sí que en la Iglesia la Biblia adquiere su justa resonancia)

RESPUESTA “Obediencia de la fe”

Obediencia de la fe por la que el hombre se confía todo él libremente a Dios asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él.

¿Cómo acontece la automanifestación de Dios?

La vida del pueblo de Israel es la historia de la manifestación progresiva de Dios como liberador de la esclavitud, como creador del mundo, como Señor de la historia y fundamento de toda esperanza.

Jesús de Nazaret revela de manera definitiva el rostro auténtico de Dios. Jesús, con sus palabras y con sus obras, lleva a su cumplimiento “la ley y los profetas”. Su muerte en la cruz y su resurrección al tercer día, manifiestan la profundidad del amor divino hacia el hombre. Amor de un Padre que entrega a su Hijo, amor de un Hijo cuyo alimento es la obediencia al Padre, amor de un Espíritu que une al Padre y al Hijo y que el Padre y el Hijo ofrecen al hombre como don que comunica la vida.

Jesús confía su mensaje a cuantos creen en su nombre. Los creyentes alcanzan la salvación en virtud del don del Espíritu, con la conversión y la transformación de la vida, con la participación en la muerte y resurrección de Cristo, a través del signo del bautismo y de la fracción del pan.

Los creyentes deben transmitir lo que han recibido. Dios quiere que cuanto ha dado a conocer de sí mismo permanezca en la historia a través de palabras y de acciones de

hombres y mujeres concretos, reunidos por el Espíritu Santo en la comunidad de la Iglesia.

La teología de los últimos decenios ha redescubierto el tema de la revelación como uno de los temas centrales, como el tema, en torno al cual articular la reflexión sobre la fe.

Sintetizando las características que califican la revelación cristiana podemos indicar por lo menos cinco:

- La revelación es gratuita. No es el resultado de un trabajoso camino de la inteligencia, sino fruto del amor libre de Dios que se anticipa a cualquier mérito o capacidad del hombre.

- La revelación es histórica. Tiene lugar en el espacio y en el tiempo y, continuamente, hay que dar testimonio de ella y hay que transmitirla en el espacio y en el tiempo. Pero no es sólo esto. Dios no sólo se revela a través de toda la historia. Podemos decir todavía más: todo lo que existe, en cuanto creado por Dios, no es otra cosa que la revelación de su amor. Y, sin embargo, hay un punto en el que la revelación, por así decir, “se condensa”: es la vida histórica de Jesús de Nazaret, en la cual Dios se manifiesta a sí mismo a los hombres que viven en el tiempo, de manera definitiva y completa.

- La revelación es verbal. Forman parte de su esencia palabras y conceptos humanos. Dios, para hablar a los hombres, no utiliza la lengua de los ángeles, sino precisamente la de los hombres, constituida por signos, gestos, palabras y conceptos. Una lengua rica de posibilidades, pero también marcada por los límites propios de todo lo que no es Dios. Una lengua que revela al mismo tiempo que deja ocultas, o, por lo menos, oculta parcialmente, muchas cosas importantes.

- La revelación es social. No se dirige solamente a la interioridad de cada persona, sino a un grupo de personas, a un pueblo, a la Iglesia, que es el destinatario original del mensaje divino y testimonio del mismo.

- La revelación es escatológica. Se desarrolla en el tiempo hasta que la historia del mundo llegue a su cumplimiento definitivo y ya no exista tras ella otra historia.

## **2. La fe, respuesta del hombre.**

Cuando la revelación, la autocomunicación de Dios al hombre, es acogida por una persona y se convierte en su vida, en su horizonte, su norma de pensar y de vivir, entonces nace la fe. La fe es don de la gracia divina.

La fe, nos es el resultado de demostraciones teóricas, sino que brota de la profundidad de la existencia humana. ¿Qué es? es el asentimiento libre que el hombre, influido por la gracia divina, presta a las verdades reveladas por Dios.

En la decisión de creer intervienen tres factores: razón, voluntad libre y gracia divina: La fe no puede surgir sin la cooperación de la razón puesto que es un acto que presupone la adopción deliberada y libre de una resolución.

La decisión de creer es un acto realizado por el entendimiento, porque el hombre

al creer, emite un juicio, presta su asentimiento y admite como verdaderos unos conocimientos. En otro caso sería una fe ciega e irreflexiva.

La decisión de creer es un acto libre y responsable.

Es necesaria también la gracia para que el hombre pueda recorrer el camino que le conduce hasta la fe.

Para utilizar palabras del concilio Vaticano I, recogidas también en la Dei Verbum, la fe es: “una virtud sobrenatural por la que, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos” (Dei Filius, 3. DZ3008).

### **3. La teología: Inteligencia de la revelación y de la fe.**

A la revelación acogida por la fe va unida la búsqueda apasionada y creyente de una verdad que siempre es mayor que las palabras y los conceptos humanos.

“Y ciertamente, la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza, por don de Dios, alguna inteligencia; y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre; nunca se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera que sobrepasan el entendimiento creado que, enseñados por la revelación y aceptados por la fe, siguen, no obstante, encubiertos por el velo de lo misma fe y envueltos en cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal “peregrinamos lejos del Señor, pues por fe caminamos y no por visión “(2Cor 5,7)” (Dei Filius, 4. DZ 3016).

Afirma el Concilio la posibilidad y, al mismo tiempo, los límites de la razón cuando se acerca a los “misterios divinos”. Y es mejor decir algo respecto a esta última expresión que puede presentar cierta ambigüedad. El “misterio”, según el lenguaje de la Biblia, es la obra salvífica de Dios, realizada definitivamente en Cristo. Y, en consecuencia, “misterios” son todas las realidades que se relacionan con esta obra de salvación (la Iglesia, las acciones del Espíritu Santo en la vida de los hombres, la Escritura, los sacramentos). Estas realidades hacen presente, manifiestan y, al mismo tiempo, ocultan a los ojos demasiado débiles de la criatura, que se ha alejado de su Creador, todo lo que Dios lleva a cabo para realizar su proyecto de salvación y de amor.

Ya hemos podido ver como, a lo largo de los siglos, la acogida en la fe de los “misterios” revelados ha ido siempre unida a un esfuerzo de comprensión profunda, crítica, metódica y sistemática.

Nos acercamos así a una posible definición de “teología”.

- ♦ ¿QUÉ ES? es la reflexión de la inteligencia creyente que busca comprender el misterio de Dios que se nos ha revelado en Cristo, el misterio del hombre, el misterio de la historia de la salvación, el de la Iglesia...

- ◆ ¿CUÁL ES SU SUPUESTO BÁSICO? La existencia de un diálogo entre Dios y el hombre.
- ◆ ¿QUÉ PRETENDE? Comprender y justificar la fe en la revelación.
- ◆ ¿CUÁL ES SU OBJETIVO? Profundizar en los contenidos fundamentales de la esperanza cristiana. Partiendo de la inteligencia que el hombre tiene de sí mismo y de su relación con el mundo. Con el fin de poner de manifiesto que la revelación es digna de ser creída y que la fe es una decisión sensata porque es razonable y no un fanatismo ciego.
- ◆ ¿POR QUÉ ES NECESARIA? Porque hoy día el creyente padece las consecuencias de vivir en un mundo secularizado, de increencia y de indiferencia; y porque el creyente hoy recibe las mismas influencias y comporta las mismas preocupaciones que los ateos, agnósticos e indiferentes y por ello experimenta la dificultad de unificar en su interior su existencia “profana” y su existencia “creyente”.

Con esto no pretendemos haber dado una definición precisa y completa.. Nos basta con haber indicado el ámbito en el que la teología se sitúa y lo que la distingue, por ejemplo, de la filosofía o de las ciencias de la religión.

Con nuestra exposición hemos precisado los tres términos en torno a los cuales se articula toda nuestra reflexión: revelación, fe y teología. La teología es la comprensión de la revelación acogida en la fe.

#### **4. Revelación, fe y teología en la historia.**

Una de las características de la revelación cristiana., es su historicidad. Cuando los teólogos se refieren a la historia lo hacen por referencia al modo de dar testimonio de las acciones y de la palabra de Dios que utiliza la Escritura: la revelación es “histórica” porque Dios actúa en el tiempo.

El pueblo hebreo vive del recuerdo de las maravillas que Dios ha llevado a cabo, liberándolo de los enemigos, conduciéndolo a la tierra prometida y, al mismo tiempo, vive proyectado hacia el futuro, en espera de que se cumplan las promesas que Dios ha hecho a Abraham y a su descendencia..

Jesucristo es la persona en las que las promesas de Dios alcanzan su cumplimiento (2Cor 1,20) de una forma superior a toda previsión. El Hijo de Dios, al hacerse hombre, entra en la historia, asumiendo plenamente sus consecuencias e imprimiéndole un movimiento nuevo e inesperado. La sucesión del tiempo puede, finalmente, vivirse no como un continuo dirigirse hacia la muerte y la disolución de todo, sino como un caminar hacia una plenitud de vida que ya se ha realizado en la resurrección de Cristo de entre los muertos y que espera realizarse en la humanidad entera y en toda la creación.

La Iglesia vive en esta tensión entre la salvación cumplida en Cristo y la definitiva liberación del mal y de la muerte, anticipada, en cierto modo en el presente, pero esperada para un futuro que Dios ha reservado a su iniciativa gratuita.

También la fe es histórica. La revelación, precisamente porque tiene lugar en el tiempo, no exime al hombre del esfuerzo de búsqueda, ni tampoco le permite saltar con demasiada facilidad aquellos límites que le impone el hecho de ser criatura.

La respuesta del hombre a Dios que se revela está marcada necesariamente por la manera humana de pensar, de actuar. Por esto la fe se expresa con palabras que reflejan todo el peso de lo humano y siempre es importante tener presente la distancia que separa la fe de la revelación, el Dios del que habla el hombre del Dios que habla. Distancia que no expresa oposición o diferencia total. Se traza del mismo Dios, es verdad, pero encontrado por el hombre, al modo humano. Como decía Tomás de Aquino, todo enunciado de fe es percepción de la verdad divina pero siempre orientada a una ulterior plenitud.

La teología, por consiguiente, vive en la historia y está marcada por la historia. La teología se esfuerza por alcanzar, a través de y con palabras humanas que, a lo largo de los siglos, han dado testimonio de la revelación, una inteligencia más profunda del Dios que se revela y que permanece siempre más allá de la plena comprensión humana.

Estas consideraciones podrían hacer pensar que la búsqueda de la verdad es, también en teología, una pasión inútil, dada la imposibilidad de alcanzarla de una manera plena y definitiva. Posiblemente alguno pueda llegar a decir que en teología todo vale y que, en el fondo, ésta no hace otra cosa que expresar sentimientos subjetivos, o la manera propia de situarse ante el conjunto de la realidad.

Una posición de este género, aunque expresa un problema real, parece insostenible si se está de acuerdo en considerar a la persona humana de forma integral, como ser capaz de una relación positiva con las cosas, consigo mismo y con los otros. Y parece todavía más insostenible si aceptamos la afirmación según la cual “Dios habla a los hombres como amigos”. Donde existe la amistad existe también el deseo de comunicar la propia palabra como palabra verdadera, haciendo todo lo posible para que sea acogida por lo que es en sí misma. Dios habla a los hombres que son capaces de conocer, aunque de modo parcial y, a veces, confuso. Esa es la verdad.

## **5. De la revelación a la teología.**

Antes de ser esfuerzo de comprensión de la revelación, la teología es esencialmente “escucha”. En esto se refleja el propio dinamismo de la fe, la cual, como dice san Pablo a los romanos, “viene de la escucha” (Rom 10,17). Y no es una escucha cualquiera, sino precisamente la escucha de la palabra de Dios, comunicada en Jesucristo como palabra decisiva y definitiva, dirigida a todos. También se podría describir la teología como la escucha intelectualmente responsable, crítica, científica, de la palabra revelada por Dios.

En este punto se nos impone una pregunta muy precisa: ¿cómo llega al teólogo la palabra de Dios?. Está claro que la palabra de Dios no nos llega en forma pura, sino a través de las mediaciones históricas. En otras palabras, la palabra de Dios le llega al hombre a través de la realidad. A través de signos, de acontecimientos, de palabras que pertenecen al ámbito de las experiencias del hombre en este mundo como la vida, la muerte, el dolor, el amor, la salvación... y que, sin embargo, sobrepasan este ámbito

restringido y remiten a Dios, origen y meta de todas las cosas. Podemos llamar a estas mediaciones históricas los testimonios de la revelación.

Competencia de la teología es,

-determinar y precisar qué realidades, qué personas son reales y auténticamente testimonios de la palabra de Dios;

- buscar e iluminar la palabra divina auténtica de la que dan testimonio, distinguiéndola, en la medida de lo posible, de tantas palabras simplemente humanas y haciéndola eficaz para la vida de la Iglesia y del mundo actual.

La primera de estas competencias se afrontó especialmente en el período que siguió a la reforma protestante y en el concilio de Trento. El teólogo español Melchor Cano (1509-1560) escribió una obra, “De logis theologicis”, en la cual trata de establecer los “lugares” (término técnico cercano en algunos aspectos al significado que hoy atribuimos a la expresión “lugar común”), en los cuales la teología puede encontrar su objeto. Los logi theologici son las fuentes del conocimiento teológico, son las realidades que, de distintos modos y con distinta autoridad, dan testimonio de la palabra de Dios.

Cano distingue diez “loci”, reagrupándolos en dos conjuntos. El primer conjunto comprende las fuentes propiamente teológicas y comprende, a su vez, dos fuentes: las fuentes que constituyen la revelación, Escritura y Tradición, y las fuentes que la interpretan, la Iglesia católica, es decir, universal, los concilios, la Iglesia romana, es decir, el Papa, los Padres de la Iglesia, los teólogos. El segundo conjunto comprende aquellas fuentes que, de por sí, son ajenas a la teología, pero de las que ésta se sirve tomándolas a manera de préstamo. Son la razón humana, los filósofos y la historia humana.

La empresa de Cano estaba orientada más a la búsqueda del principio externo de autoridad, de donde procede la validez de las afirmaciones de fe, que a la búsqueda de su significado intrínseco.

Hoy la teología, es consciente de que no es suficiente indicar los “lugares” en los que se encuentra la revelación, sino que también es necesario, por ejemplo, profundizar las relaciones y los condicionamientos recíprocos que existen entre ellos, y también clarificar las condiciones en las que se encuentra el teólogo cuando se entrega a la investigación.

La tradición católica está de acuerdo en reconocer el lugar central de tres testimonios: la Sagrada Escritura, la Tradición de la Iglesia y el Magisterio de la Iglesia.

## **FUENTES DE LA REVELACIÓN**

### **II.- LA SAGRADA ESCRITURA**

El testimonio originario y normativo de la revelación de Dios se encuentra en los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Lo que Dios ha dado a conocer de sí mismo a lo

largo de la historia de Israel, lo que él ha comunicado a través de la palabra de los profetas, lo que él, “en la plenitud de los tiempos” (Gal 4,4) ha llevado a cabo en Jesucristo, está expresado en las palabras escritas en la Biblia.

### **1.- Jesucristo, plenitud de la revelación**

La DV lleva a cabo una especie de “concentración cristológica” al describir la revelación: Jesucristo es “al mismo tiempo el mediador y la plenitud de toda la revelación” DV 2. Es el “mediador” porque es el último enviado del Padre, el Camino elegido por Dios para comunicar la Verdad y la Vida (Jn 14, 6); es la “plenitud”, no sólo porque en Él se revela el Padre definitivamente, sino porque Él es al mismo tiempo el mensajero y el contenido del mensaje, el revelador y lo que se revela, el revelador “a quien” se debe creer y la Verdad personal revelada “en la cual” se debe creer. En Jesucristo la revelación llega a su cumplimiento y a su perfección, él es la Palabra del Padre, habla las palabras de Dios, realiza las obras que le ha encomendado el Padre, revela el rostro del Padre. Finalmente Jesucristo “cumple y completa la revelación mediante el envío del espíritu Santo, que es obra de Jesús, su último gesto en la tierra. El papel del Espíritu, como podemos comprobar en el evangelio de Juan, es el de comunicarnos el conocimiento de Jesús, el de introducirnos en su “entera verdad”, el de convencer y confundir al mundo respecto a Jesús, desplegar el misterio de Cristo en la conciencia de los creyentes y hacerles sentir los efectos de su poder (cfr Jn 14, 26; 16, 12 – 13).

El acontecimiento capital de la revelación ha tenido lugar en la plenitud de los tiempos y eso es lo que testimonia el NT. “Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas. Últimamente, en estos días, nos habló por su hijo...” (Heb 1,1)

#### ❖ Cristo, revelador en plenitud.

En él culmina la revelación como acción, como economía, como mensaje y como encuentro (Ef 3,6; 2Co 1,20). Cristo es a la vez el Dios que revela y el Dios revelado, el que revela el misterio y el misterio en persona. Cristo es así la vía de la revelación, el medio privilegiado de comunicarse Dios a los hombres. Cristo se convierte en el prototipo de la actitud filial de la humanidad, en la norma de toda respuesta y de todo encuentro con Dios.

#### ❖ Cristo, personificación de las palabras y hechos.

Cristo es el revelador porque en él se dan cita las obras y palabras de Dios: explica su ley, el sentido de las parábolas, inicia en el misterio de su persona y en el conocimiento de su Padre; y por otra parte tiene una particular manera de estar ante Dios, de estar ante el judaísmo, y un comportamiento muy peculiar con los marginados. Asimismo desempeña una actividad público social. La palabra de Cristo es el elemento necesario que atestigua las acciones como testimonio de Dios. Pero, además, Él es LA PALABRA y la obra de Dios.

❖ Cristo: cumplimiento de la promesa.

El AT y el NT guardan entre sí una relación un tanto paradójica, porque el NT es respecto al AT, CONTINUIDAD Y NOVEDAD. Hemos de entender el NT como el cumplimiento en Cristo de todas las promesas veterotestamentarias porque lo que ha acaecido en Cristo ha sido conforme a las Escrituras. Cristo es el que realiza la alianza esperada para los últimos tiempos entre Dios y el hombre.

En Jesús de Nazaret Dios se ha convertido en acontecimiento definitivo, quien ve al Hijo, ve al Padre, porque Cristo es el aquí de la promesa, el aquí de Dios. En Jesús se comunica el Dios invisible de “modo humano y personal”

*DV 4 “Después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los Profetas, últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo (Heb 1, 1 – 2). Pues envió a su Hijo, es decir, al Verbo eterno, que ilumina a todos los hombres, para que viviera entre ellos y les manifestara la intimidad de Dios; Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne “hombre enviado a los hombres”, habla palabras de Dios y lleva a cabo la obra de la Salvación que el Padre le confió. Por tanto, Jesucristo – ver al cual es ver al Padre- con toda su presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que vive Dios con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna. La economía cristiana, por tanto, como alianza nueva y definitiva nunca cesará y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la manifestación gloriosa de nuestro Señor Jesucristo. (1 Tim 6, 14; Tit 2, 13).*

## **2.- Inspiración de la Sagrada Escritura: Canon e inspiración.**

La Sagrada escritura es Palabra de Dios, en cuanto que ha sido escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo (DV 9)

*“La revelación que la Sagrada Escritura contiene y ofrece ha sido puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo. La santa madre Iglesia, fiel a la fe de los apóstoles reconoce que todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos, en cuanto que escritos por Inspiración del Espíritu Santo (Jn 20,31; 2Tim 3,16, 2Pe 1,19-21; 3,15-16), tienen a Dios como autor, y como tales han sido confiados a la Iglesia” (DV 11).*

Por inspiración se entiende el origen divino de la Biblia, inspirada a los autores humanos (hagiógrafos) por el Espíritu santo, con lo que resulta verdaderamente palabra de Dios. Dios, como “autor” principal de la Sagrada Escritura, se sirve del hombre, autor secundario, pero presuponiendo en él una real actividad literaria humana. Es decir, la inspiración no implica ningún tipo de disminución o sustitución, por parte de la acción divina, del empeño o esfuerzo literario del hagiógrafo. Esto se advierte en la diferencia de lengua y de estilos (géneros literarios) entre un autor inspirado y otro, incluso al exponer las mismas ideas. El influjo divino (estrictamente sobrenatural) es triple (esto es, atañe a la inteligencia, a la voluntad y a las facultades ejecutivas del hagiógrafo) y transitorio (no

habitual: otorgado para un determinado objetivo, la composición de un escrito, desaparece cuando se ha alcanzado dicho objetivo).

Los textos clásicos del NT, en los cuales se habla expresamente de la acción del espíritu Santo en la Palabra escrita son: 2 Pedro 1, 16 – 21 y 2 Timoteo 3, 14 – 17...

El NT se pronuncia formalmente sobre la inspiración divina de la Sagrada Escritura, es decir, sobre el origen divino, no sólo del contenido de los libros de la Biblia, la Revelación de Dios, sino también del instrumento privilegiado que la conserva y la transmite. Dios mismo está en el origen de los libros sagrados, ya que su Espíritu ha influido en ellos. Antes de ponerse por escrito, el mensaje fue vivido y hablado: esta experiencia vital y esta palabra concreta siguen vibrando todavía en el texto escrito, en el cual son presentadas como una maravillosa condensación querida por Dios. Ellas la preceden, la acompañan, la siguen, la superan y la comentan. Toda esta riqueza viene siempre del mismo Espíritu. Bajo esta luz, la inspiración escriturística deja de ser el carisma de un particular que trabaja por su cuenta y que pone por escrito verdades sugeridas a sus oídos. Constituye más bien la última fase de una larga acción del Espíritu. Después de haber preparado un plan divino- humano, en el que la venida del Hijo constituye la cumbre, y tras haber hecho oír de las formas más diversas la voz del Padre hasta las últimas llamadas del Heredero (Hb 1,1) hace que todo esto quede por escrito en los libros sagrados, destinados a llegar a todos los hombres de todos los tiempos y todos los lugares.

La Iglesia reconoce que todos los libros contenidos en el canon (elenco normativo) tienen un carácter “sagrado”. Dios está en su origen y es el garante de su autoridad. Las palabras humanas de la Biblia contienen y expresan la palabra de Dios, tienen a Dios como “autor”, están “inspiradas” por el Espíritu Santo.

Significado del canon bíblico:

“Con la Biblia en la mano” los hombres “pueden andar por el mundo” y la vida como protagonistas responsables. La Biblia es la Guía para leer y captar el Plan de Dios y realizarlo. Gracias a la Resurrección de Jesús y a la comunicación de su Espíritu, han nacido ojos para ver, el corazón para comprender y la fuerza para avanzar. La Iglesia, en virtud del Espíritu Santo de Cristo resucitado, ha reconocido las huellas de Dios y de su Espíritu en determinados libros, con los cuales ha formado un elenco preciso, llamado Canon.

¿Con qué criterios la Iglesia ha realizado definitivamente el discernimiento sobre cuáles y cuántos son los libros inspirados y canónicos, es decir, normativos de la fe y del comportamiento moral?

La DV 8 considera el recurso a la Sagrada Tradición como el criterio definitivo del Canon de la Biblia: “es la misma tradición la que ha hecho conocer a la Iglesia todo el Canon de los libros sagrados y hace que los comprenda mejor y los mantenga siempre activos”:

Ciertamente se siguen una serie de criterios objetivos como son: el destino de un escrito apostólico a una Iglesia oficial y el uso que ella hizo de él, el origen o la aprobación apostólica de un libro, su conformidad con la “regla de fe”; sin embargo en esta tarea la iglesia ha sido guiada con absoluta infalibilidad por aquel mismo Espíritu Santo que, después de hacer inspirado a los apóstoles en la proclamación auténtica de la revelación

traída por Cristo y a los autores sagrados para que la pusieran por escrito, ha asistido a la Iglesia a fin de que guarde el depósito de la Revelación en toda su integridad y continúa asistiéndola para anunciar y actualizar fielmente la definitiva Palabra de Dios.

### **3.- La Escritura “alma” de la teología.**

Si la teología quiere ponerse a la escucha de la revelación., no podrá nunca prescindir del testimonio de la Sagrada Escritura.. No sin razón, el concilio Vaticano II en la constitución sobre la sagrada revelación afirma: “La teología se apoya, como cimiento perdurable en la Sagrada Escritura unida a la tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo. La Sagrada Escritura contiene la palabra de Dio; por eso la Escritura debe ser el alma de la teología” (DV 24).

Si tenemos en cuenta la historia de la teología, lo que es evidentemente esencial, podemos observar con relativa facilidad que aunque la Escritura, ha mantenido siempre esta condición de “alma” de la teología, su sentido ha sido “utilizado” de forma diferente en las distintas épocas.

- A los Padres de la Iglesia, cuyos escritos teológicos se presentan las más de las veces en forma de comentario bíblico, les gusta interpretar la Escritura de forma literal y espiritual.

- Los escolásticos se enfrentan con la Escritura poniendo en acción los instrumentos de la lógica, de la dialéctica y de la metafísica.

- La reforma protestante, que lee la Biblia basándose en el principio de la salvación del hombre, la justificación, sólo a través de la fe, la considera el testimonio único y absoluto de la revelación divina.

- Finalmente, la teología católica, hasta mediados de nuestro siglo, utiliza la Escritura, sobre todo, como una fuente de “dichos autorizados” útiles y, a veces, necesarios, para probar las verdades expresadas en los textos del magisterio y en los razonamientos de los teólogos.

Hoy existe la tendencia a una lectura de la Biblia en muchos aspectos cercana a la de los Padres, reconociéndole un valor de fuente central y originaria que, en el catolicismo parece que se había oscurecido por una excesiva insistencia en el papel del magisterio en lo que se refiere a conservación y a la trasmisión de la fe. No se trata de un salto atrás, sino de la conciencia de la riqueza, y también de la complejidad, del don que Dios nos ha hecho al encargarnos su palabra, escrita para nosotros.

### **4.- La palabra de Dios en la palabra de los hombres.**

Una cosa debe quedar clara, y ya hemos hablado de ella: la Escritura es la palabra de Dios en palabras humanas. Es un hecho que hay que tomarse en serio, con todas sus consecuencias. También es consciente de ello el Vaticano II: “En la composición de los libros sagrados, Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos. De este modo, obrando Dios con ellos y por ellos, como verdaderos autores,

pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería” (DV 11) . Por eso “La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del Padre eterno, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres” (DV 13).

Si así están las cosas, la primera tarea de la teología no podrá ser otra que la de conocer los lenguajes humanos en los que está escrita la Biblia. Y no se trata de conocer sólo las lenguas, el hebreo y el arameo para el Antiguo Testamento, el griego para el Nuevo, sino de familiarizarse con las distintas culturas del medio oriente, y de la cuenca del Mediterráneo, y con las distintas formas de pensar y de comunicar, a través de las cuales los autores humanos de la Biblia se han expresado a lo largo de una historia que se extiende quizá durante más de diez siglos.

Este trabajo es el propio del exegeta, el cual busca el “sentido literal” del texto sagrado, es decir, qué es lo que los hagiógrafos, los escritores sagrados, han intentado en realidad significar y qué es lo que Dios ha querido manifestar con sus palabras.

Para realizar esta tarea el exegeta se sirve de los métodos, de las técnicas, que ponen a su disposición las distintas disciplinas científicas: el estudio de las lenguas y de los lenguajes, de la historia, de la arqueología, de las religiones, etc. Hasta hace poco se insistía mucho en la importancia de conocer con precisión la historia de la formación de los textos bíblicos, cómo se había pasado de las tradiciones orales a las primeras formas literarias, para llegar, a veces a través de muchos y tortuosos pasos, a la redacción definitiva de los textos.

Hoy se tiende a integrar este método, llamado histórico-crítico, con una mayor atención al texto tal como se presenta en la redacción final, en su estructura y unidad. La tarea del teólogo no se identifica exactamente con la del exegeta y no se agota en la búsqueda del sentido literal.

El teólogo, una vez determinado el sentido literal del texto, se esfuerza en manifestar su profundidad y su alcance existencial para nuestro tiempo.

En este momento entra decisivamente en juego la fe personal y eclesial del teólogo. La Sagrada Escritura revela toda la riqueza de su contenido cuando se lee y se interpreta por medio y en el mismo Espíritu mediante el cual ha sido escrita. Para ello, la lectura teológica de la Biblia no puede quedarse en un texto único o en un momento determinado del proceso de formación de éste o de aquel libro. “Para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe” (DV 12).

Por “analogía de la fe” se entiende la relación que las diversas verdades, o los múltiples aspectos de la única verdad, tienen entre sí y la relación que tiene todo el conjunto con el centro de la revelación, Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado por nosotros.

Según la concepción católica, Trento, Vaticano I, Vaticano II, la Sagrada Escritura ha sido confiada por Dios a la comunidad eclesial y sólo en la Iglesia se puede leer de modo adecuado y sin parcialidad.

En esta última instancia, por consiguiente, toda interpretación de la Escritura está sometida al juicio de Iglesia a la cual ha sido entregada la palabra de Dios para que la conserve y la anuncie con fidelidad (cf DV 12).

Podemos esbozar una síntesis y afirmar que la teología, frente a la Escritura está investida de una doble tarea y pone en acción, por así decir “dos ojos”:

- El primero dirigido al pasado, a la búsqueda de las palabras y de los acontecimientos en los que se manifiesta y en los que se fundamenta la revelación divina.

- El segundo, en cambio, se dirige al hoy de la Iglesia y del mundo para ofrecer los criterios en base a los cuales el anuncio cristiano se puede verificar, criticar, o sea, presentar de una forma más auténtica y en contacto con la fuente de la cual puede sacar frescura y eficacia siempre nuevas.

El ejercicio metódico de esta doble mirada se puede designar con el término “hermenéutica”, el cual indica ya sea una disciplina que establece las reglas para la interpretación de un texto, ya sea una teoría del saber o, en una época cercana a nosotros, una concepción del hombre.

### **III.- LA TRADICION.**

La Biblia es el testimonio normativo y autorizado, en el máximo grado, de la revelación, pero no agota la riqueza del diálogo de amistad entre Dios y la humanidad. La Palabra de Dios, el Verbo del prólogo del cuarto evangelio, la palabra creadora y recapituladora de todas las cosas, está presente en la historia también antes y más allá de cualquier fijación escrita:

#### 1. Tradición. La vida y la fe de la Iglesia en el tiempo.

Nos encontramos en un punto clave de la concepción católica de la revelación y, en consecuencia de la teología: el que gira en torno al hecho y a la idea de “tradición”.

La cuestión se plantea de la siguiente forma: ¿Es la sagrada Escritura el único testimonio autorizado de la revelación divina? ¿La fe de la Iglesia se fundamenta sólo en la Escritura?

La Dei Verbum responde afirmando que Dios ha dispuesto que cuanto él ha revelado permanezca siempre íntegro y se transmita a todas las generaciones. La permanencia y la transmisión de la revelación en la historia la han hecho posible la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura de uno y otro testamento, las cuales “*están estrechamente unidas entre sí, manan de la misma fuente, se unen en el mismo caudal y corren hacia el mismo fin*” (DV 9).

“Tradición” es un término que deriva del latín y significa “entregar”, “confiar”, “transmitir”. Con ello se indica tanto el acto de la transmisión como el contenido de lo transmitido.

En lenguaje teológico-eclesial se distingue la “tradición”, entendida como el hecho global de la transmisión de la revelación en la historia, de las “tradiciones”, que representan momentos concretos o testimonios de la primera, que no tienen siempre el mismo nivel de referencia o de identificación con la revelación divina.

No son sólo la revelación cristiana y la teología las que tienen algo que ver con la tradición.. La tradición, por sí misma, es un hecho humano fundamental. Toda persona nace en un contexto ambiental, familiar y social del que recibe lo que necesita para vivir y comunicarse: una lengua, costumbres, maneras de pensar y actuar.

Sin embargo, en el momento mismo en que una persona recibe algo tiene también la posibilidad de elaborarlo y desarrollarlo creativamente.

La historia de la salvación narrada en la Biblia, en el Antiguo Testamento se presenta de forma clara como un “acontecimiento de tradición”, es decir, de transmisión de un mensaje. Antes de ser escritos, los relatos de la historia de Israel, las plegarias de los salmos, las palabras de los profetas, eran transmitidos oralmente. La tradición, en este sentido, es anterior a la Escritura

Esto también es válido para el Nuevo Testamento. Antes que el evangelio y las cartas está la predicación de Jesús, la predicación y el testimonio de los apóstoles. Y es posible distinguir en la Escritura, una tradición originaria que “fundamenta” y “constituye” lo que se transmite, y una tradición que “interpreta” el dato originario y lo hace actual y eficaz para el hoy de la comunidad.

El Éxodo es el acontecimiento en el cual Israel reconoce la intervención divina que lo constituye como “pueblo”, en la libertad. Se trata de un hecho transmitido a lo largo de siglos, probablemente por medio de “tradiciones orales”, pero que, cada vez, se vuelve a interpretar y se pone en relación con la actualidad. Así la vuelta del exilio de Babilonia es, en aquel momento, para los profetas el “nuevo éxodo” y cuando los profetas quieren llamar al pueblo a conversión, lo invitan a caminar “por el desierto”.

Un proceso análogo se puede observar en el Nuevo Testamento. En el centro está Jesús, el cual se presenta como aquél que lleva a su cumplimiento “la ley y los profetas”. A partir de Jesús la historia de Israel pudo ser interpretada a una luz nueva y definitiva, pero la misma historia de Jesús es transmitida con la mirada dirigida también a los problemas y a las situaciones siempre nuevas de las comunidades que han acogido el anuncio de los apóstoles.

Los Padres de la Iglesia tienen la conciencia clara de haber recibido una tradición que debe ser fielmente custodiada. Las “herejías” que combaten las perciben como una amenaza a la auténtica tradición cristiana conservada en la Sagrada Escritura y transmitida por los apóstoles. Se plantean también el problema de la existencia de

“tradiciones no escritas” que se remontan a los apóstoles y tengan valor normativo, sobre todo a las costumbres litúrgicas y la disciplina de la comunidad.

A lo largo de la Edad Media el concepto de tradición se amplía hasta el punto de considerar “Sagrada Escritura” también las obras de los Padres, las decisiones autorizadas de los concilios y del Papa. Por otra parte, en la vida concreta de la Iglesia había usos, hábitos, costumbres que, se habían afianzado de tal manera que, al menos a nivel de la conciencia común, casi no se llegaba a distinguir aquello que verdaderamente procedía de Cristo y de los apóstoles, de aquello que provenía de tradiciones puramente humanas.

Contra este estado de cosas levanta, la voz Lutero, preocupado por salvar el primado absoluto de la Sagrada Escritura, que él, por lo menos al final de su vida, consideraba como única instancia de apelación y de decisión.

En la raíz de la posición luterana hay todo un modo de concebir la relación entre el hombre y Dios. Lutero rechaza cualquier mediación de carácter humano expresada, por ejemplo, en el magisterio de la Iglesia. El hombre se sitúa, en su individualidad, ante la palabra desnuda de Dios, es decir, concretamente, ante la Biblia, la cual es “intérprete de sí misma” y no tiene necesidad de ninguna regla externa de lectura.

El concilio de Trento, en abril de 1546, precisamente al comienzo de sus trabajos, reacciona con fuerza contra las posiciones de Lutero, afirmando que el “evangelio”, anunciado por Jesús y confiado a los apóstoles para que fuese predicado, está contenido “en los libros sagrados y en las tradiciones no escritas” que la Iglesia católica “acoge y venera con los mismos sentimientos de piedad y respeto” (DZ 1501).

En los siglos posteriores, se discute mucho sobre la relación entre Escritura y Tradición, y, en el campo católico, la discusión se polarizó en torno a la cuestión de si la Escritura contenía materialmente toda revelación o si la fe de la Iglesia había recibido algo solamente de la tradición. ¿Es posible, así se planteaba la cuestión, hablar de dos fuentes distintas de la revelación?

Así se llega al Vaticano II, en el cual, después de un trabajo no insignificante, se aclara que no se puede hablar simplemente de “dos fuentes” de la revelación, sino, de dos modos diferentes en los que la única gran tradición continúa actuando en el seno de la Iglesia, a través de la Escritura y de la tradición oral.

De hecho, como escribe Y. Congar, no existe ningún artículo de fe que la Iglesia tome de la Escritura con independencia de la tradición, ni ningún artículo que se tome de la tradición con independencia de la Escritura.

Hoy el diálogo ecuménico entre católicos y protestantes presenta una convergencia providencial en lo que se refiere a la cuestión Escritura-tradición. Se ha llegado a una conciencia muy significativa y prometedora, no a través de compromisos o concesiones, sino profundizando en la propia identidad y en el mutuo conocimiento.

Aún quedan algunas divergencias, particularmente en lo que se refiere al papel de quienes en la Iglesia desempeñan una tarea pastoral, pero es importante constatar como, por parte católica, se reconoce el primado de la Escritura como norma de referencia y, por parte protestante, se comprende la necesidad de situar la Escritura en un horizonte más amplio que el simple “texto”, es decir, el de la Iglesia en su totalidad

Frente a la tradición y a las tradiciones, la teología adopta una actitud análoga a la que adopta ante la Escritura, desde una doble mirada:

- volviéndose al pasado busca el testimonio auténtico de la palabra de Dios;
- volviéndose al presente, contribuye a hacer que esta misma palabra se actualice e impulse proyectos de esperanza. También la tradición, como la Escritura, tiene necesidad de una adecuada hermenéutica.

Esto significa que la teología debe ante todo determinar los testimonios de la tradición y distinguir sus distintos grados de autoridad, no sólo basándose en un principio extrínseco de autoridad, sino con relación al centro de la fe cristiana.

## 2. Testimonios autorizados de la tradición.

Son testimonios autorizados de la tradición:

- Los pronunciamientos de los concilios de la Iglesia todavía no desunida: sobre todo los cuatro primeros concilios ecuménicos, Nicea (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451).
- Las decisiones normativas en materia de fe y de vida cristiana expresadas por el magisterio eclesial.
- Los Padres de la Iglesia, debido a su proximidad, no puramente cronológica, a la predicación apostólica.
- Las palabras y los signos de la liturgia, por su capacidad de transmitir el mensaje cristiano de forma simbólica, sintética y experiencial.
- La fe vivida y testimoniada por los santos de las distintas épocas de la historia.
- Los monumentos de arte.

Lo mismo y aún más que para la Sagrada Escritura, vale aquí el principio según el cual Dios habla a los hombres “con palabras humanas”. Las palabras de la Biblia están inspiradas por el Espíritu Santo.

No se puede decir lo mismo de las palabras de la tradición, aunque tengan autoridad, y en este caso se habla no de inspiración, sino de asistencia del Espíritu Santo, precisando, sin embargo, que tal asistencia no se realiza siempre del mismo modo (un valor tiene el pronunciamiento de un concilio, otro el de un obispo o también el de un Papa si habla a título personal). Se puede decir que, en la tradición, la historia deja sentir su peso. Y es muy comprensible. Si la tradición debe actualizar la palabra de Dios, no lo puede hacer más que hablando un lenguaje que puedan comprender personas que viven épocas y contextos determinados.

También, si algunas palabras no bíblicas han llegado a ser testimonio normativo para la fe y la teología (por poner un ejemplo: el término persona referido a la Trinidad, o el binomio naturaleza-persona referido a Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, o incluso términos como pecado original, transustanciación...) siempre es necesario

volverlos a traducir o por lo menos, especificar su contenido en un lenguaje comprensible, precisamente porque con esta finalidad se introdujeron en el uso cristiano.

Para la teología esto no es una tarea fácil. La teología debe guardarse,

- de la tentación de repetir, en nombre de una presunta fidelidad a los orígenes, palabras ambiguas y hoy vacías de contenido;
- de la ligereza a la hora de dejar de lado todo lo que ha sido trabajosamente reflexionado y expresado por generaciones de creyentes, a lo largo de una historia marcada, con frecuencia, por grandes sufrimientos.

### **3. Los dogmas y su historia.**

Precisamente en este contexto parece oportuno detenerse, aunque sea brevemente, en una expresión concreta de la tradición, la representada por la palabra “dogma”. Cuando hoy se emplea esta palabra fuera de la teología, existe una tendencia a atribuirle un sentido de afirmación de la verdad, que no depende tanto de su contenido como de la autoridad que la impone. Así entendido el dogma sería algo que habría que superar y relegar entre los residuos del pasado.

No se puede negar que durante mucho tiempo en la teología, y en la predicación eclesial, se ha insistido bastante sobre el papel de la autoridad (Papa, obispos). En relación con lo que el cristiano debe creer, y es comprensible que, en un contexto cultural y social marcado por una fuerte conciencia de la libertad y de la responsabilidad de cada individuo, este papel sea percibido casi como una forma de violencia.

Sin embargo, si tenemos en cuenta lo que la tradición católica entiende con el término dogma, veremos que las cosas son mucho más complejas y están más articuladas. La historia, por otra parte, nos pone de manifiesto que la noción de dogma, tal como hoy se encuentra en la conciencia de la Iglesia, es fruto de una larga evolución.

La Iglesia ha pretendido siempre anunciar y dar testimonio fiel del mensaje de la revelación y es sólo después de la reforma protestante, cuando siente la necesidad de aclarar el grado de certeza con la que es enseñada una doctrina, el valor del magisterio, etc. Sellega así a precisar que “el dogma”, en sentido estricto es una verdad contenida en la palabra de Dios escrita y transmitida y que la Iglesia propone como revelada por Dios, ya sea por medio de una declaración solemne, ya sea por magisterio universal y ordinario.

Importantes teólogos católicos, Y Congar, K. Rahner, W. Kasper entre otros, invitan a no quedarse en el aspecto puramente jurídico del dogma, como si la fe estuviese constituida por los artículos de un código. El dogma se refiere siempre y esencialmente a la revelación y se presenta como una interpretación que aclara un punto particular del gran “depósito de la fe” transmitido por la Escritura y por la Tradición. Es, en cierto sentido, una regla, garantizada por la Iglesia, para una lectura auténtica y fiel del mensaje divino. Ahora bien, cuando el teólogo está reflexionando en un dogma, propuesto, como tal de forma explícita por el magisterio, debe saberlo insertar en el amplio horizonte de la revelación para volverlo a orientar siempre a su centro, y para hacer emerger su

actualidad y la contribución que este dogma puede aportar a la vida de los creyentes, comprometidos en la historia para realizar con eficacia la divina palabra de salvación.

Un dogma nunca tiene valor únicamente por sí mismo. Se trata, por lo general, de la respuesta a una exigencia concreta o de la defensa de la verdad contra una afirmación errónea. Más que un punto de llegada, es un punto de partida para una relectura fiel y armónica del misterio en toda su inagotable riqueza.

Los dogmas tienen su “historia” y su “evolución”. Es un hecho en el que merece la pena detenerse. En efecto, es bastante fácil constatar como entre las afirmaciones dogmáticas de la Iglesia hay muchas que no se encuentran literalmente en la Escritura. Ya los Padres tenían conciencia de ello y la problemática no era desconocida por los teólogos de la Edad Media. La explicación más corriente se fundaba en el paso de lo implícito a lo explícito, a través de una secuencia de tipo lógico. En el tiempo de la reforma y, más adelante, con ocasión de algunos pronunciamientos dogmáticos de la Iglesia católica (inmaculada concepción de María, 1854; primado e infalibilidad del Papa, 1870; asunción en cuerpo y alma de María, 1950), el problema se replanteó con una cierta agudeza. La explicación de tipo puramente lógico no ha parecido suficiente y hoy los teólogos se orientan hacia una interpretación de la evolución dogmática que tenga en cuenta la complejidad y la variedad de formas a través de las cuales el hombre alcanza el conocimiento de la verdad y su formulación lingüística.

Más allá de las distintas explicaciones del fenómeno, es importante tener en cuenta cómo la evolución de los dogmas nos hace tomar conciencia de la “historicidad” de los enunciados de la fe. No para negar su valor de verdad, sino para invitarnos a buscar constantemente y a acoger una verdad que las palabras, cuando están garantizadas por Dios mismo, en la Escritura y en la enseñanza dogmática de la Iglesia, aunque ponen de manifiesto, una verdad, no la agotan.

#### **4. Tradición y teología.**

¿Cuáles son los factores que determinan el progreso en el conocimiento y en la formulación de la verdad revelada? El Vaticano II en la *Dei Verbum* afirma que:

- “La tradición recibida de los apóstoles va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo, es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cf Lc 2,19-51), cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad» (DV 8).

- También la teología, a su modo contribuye al progreso de la tradición, cuando, con el uso de los instrumentos de la investigación histórica y filológica y por medio del trabajo de la interpretación de las palabras que expresan la verdad revelada, se esfuerzan en delimitar con exactitud aquello que las diversas fórmulas dogmáticas intentan enseñar, distinguiendo el sentido y el significado inmutable de la doctrina de los revestimientos lingüísticos y culturales que ésta asume a lo largo del tiempo.

#### **IV.- EL MAGISTERIO.**

Magisterio, en sentido general, indica una función, un servicio, una actividad dirigida a la enseñanza. En el lenguaje de la Iglesia católica se aplica este término a las personas que han recibido oficialmente el encargo de enseñar con autoridad la doctrina evangélica y, de esta forma, conducir a la comunidad cristiana creyente a la plenitud de la verdad y del amor, que Cristo ha hecho posible con su palabra, su muerte y su resurrección y con el don del Espíritu Santo. Concretamente, cuando hoy se habla de magisterio, nos referimos a los obispos, sucesores de los apóstoles en la función de anunciar la palabra de Dios y de ser pastores de la Iglesia.

Para delimitar con precisión la fisonomía del magisterio eclesial, sería necesario ante todo aclarar la identidad de la Iglesia, tal como Cristo la ha querido y tal como ha venido realizándose a lo largo de la historia. Cristo ha querido que su Iglesia fuese la comunidad en la que su mensaje y su testimonio se conserven y se transmitan “hasta el fin de los tiempos”. Jesucristo ha garantizado a la comunidad de los creyentes su constante presencia (Mt 18,20; 28,20) y en esta palabra de Jesús se fundamenta la certidumbre de que la Iglesia, como tal, nunca dejará su misión de anunciar la verdad de la fe y del amor (se habla, a este propósito, de indefectibilidad de la Iglesia).

La constitución dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, declara que “la totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (cf Jn 2,20.27), no puede equivocarse cuando cree” (LG 12).

Precisamente a partir de la indefectibilidad de la Iglesia, y teniéndola en cuenta, hay que interpretar el servicio que lleva a cabo el magisterio y que, en algunos casos bien determinados, alcanza el grado de enseñanza infalible, es decir, llega a declarar “cierta” una verdad contenida en un enunciado de fe, de modo que el que se adhiere a él puede estar seguro de no incurrir en error alguno. Si, como a veces ocurre cuando nos enfrentamos con este tema, nos limitamos a la infalibilidad considerada sólo en sí misma, se tendría una visión errónea de la misma. Es preciso tener siempre presente el horizonte total en el que nos situamos: la Iglesia guiada y animada por el Espíritu de Cristo.

El magisterio está al servicio de esta comunidad y tiene el deber de interpretar auténticamente, es decir, con la autoridad que deriva de Cristo, la palabra de Dios escrita y transmitida, confiada a toda la Iglesia, no sólo a un grupo restringido en su interior (cf DV 10). El magisterio, por consiguiente, como subraya la *Dei Verbum*, no está por encima de la palabra de Dios, sino que la sirve, escuchando, custodiando y anunciando cuanto ha sido transmitido, y proponiéndolo como revelado por Dios. Es una de las maneras concretas a través de la cual el Espíritu conduce a los creyentes a la comprensión de la verdad total (cf Jn 16,13).

Teniendo en cuenta estas premisas, aunque sean incompletas, pasamos a exponer los modos en los que concretamente ejerce el magisterio su servicio a la Iglesia, para decir después algo sobre la relación entre magisterio y teología.

La doctrina católica sobre las distintas formas de ejercer el magisterio y sobre sus grados de autoridad ha sido discutida y definida por el concilio Vaticano I en la constitución *Pastor aeternus*, cap. 4 (DZ 3065-3075) y retomada por el concilio Vaticano II en la constitución *Lumen gentium*, cap 3 n° 25.

Sobre la base de esta toma de posición podemos distinguir esquemáticamente:

- los sujetos,
- los modos,
- las condiciones del ejercicio del magisterio,
- los grados de adhesión requeridos.

### 1. Sujetos del magisterio.

Sujetos del magisterio son los obispos, los cuales ejercen su ministerio:

- como pastores de una diócesis.
- como colegio episcopal disperso por el mundo y
- cuando se reúnen en concilio ecuménico.

Un papel especial corresponde al obispo de Roma, el Papa que, en cuanto sucesor de Pedro, es la cabeza del colegio de los obispos, guía y garantía de unidad, en la Iglesia.

### 2. Los modos del magisterio.

El magisterio se puede realizar de dos maneras.

- Magisterio ordinario: la enseñanza de un obispo en su diócesis, o la enseñanza acorde del conjunto del colegio episcopal o, incluso la enseñanza consuetudinaria y habitual del Papa.
- Magisterio extraordinario; se realiza en el concilio ecuménico, cuando todos los obispos unidos al Papa proclaman solemnemente una doctrina de fe como revelada, y las definiciones del Papa cuando habla “*ex cathedra*”, es decir, cuando, como pastor y maestro de todos los cristianos, establece de manera definitiva (define) que una doctrina que se refiere a la fe y a la vida cristiana debe ser creída por toda la Iglesia como divinamente revelada.

### 3. Las condiciones del ejercicio del magisterio.

La enseñanza del magisterio, considerado desde el punto de vista de la obligatoriedad se puede distinguir:

- auténtica (no infalible)
- auténtica e infalible.

El primer caso es el de la enseñanza de un obispo, en comunión con el Papa, en su diócesis. También el habitual y ordinario del Papa (con diversos grados de importancia; desde el ángelus del domingo a una encíclica dirigida a toda la Iglesia...).

El segundo caso tiene lugar en raras ocasiones especiales. Este modo de ejercer el magisterio compromete en grado máximo la autoridad de los pastores y tiene lugar:

- Cuando, en concilio ecuménico, todos los obispos unidos al Papa, proclaman de manera solemne y explícita una doctrina de fe como procedente de la revelación y en la cual deben creer todos los fieles.

- Cuando el Papa habla “ex cathedra”.
- En la enseñanza “ordinaria y universal” de todo el colegio apostólico, es decir, cuando los obispos, “aún estando dispersos por el orbe, pero manteniendo el vínculo de comunión entre si y con el sucesor de Pedro, enseñando auténticamente en materia de fe y de costumbres, convienen en que una doctrina ha de ser tenida por definitiva” (LG 25).

#### 4. Grado de adhesión.

Al magisterio auténtico e infalible se le debe la sumisión de la fe. Todo fiel, por consiguiente, está llamado a adherirse a la enseñanza no infalible en materia de fe y de moral “con el religioso obsequio de la voluntad y de la inteligencia” en particular, según LG 25. Cuando el Papa se expresa “manifestando su pensamiento y su voluntad, que se colige principalmente ya sea por la índole de los documentos, ya sea por la frecuente proposición de la misma doctrina, ya sea por la forma de decirlo”. Es útil recordar que el objeto de la enseñanza del magisterio no es una verdad cualquiera de tipo filosófico o científico, sino el contenido de la revelación cristiana y todo aquello que es necesario y útil para el anuncio y la difusión de esta revelación..

#### 5. Magisterio y teología.

Creemos que éste es también el momento de recordar que el magisterio tanto de los obispos como del Papa, se realiza siempre en estrecha relación con la comunidad cristiana, “desde los obispos hasta el último fiel” (san Agustín). El Espíritu Santo enriquece a la Iglesia con el sentido de la fe, por medio del cual el pueblo de Dios se adhiere a la palabra transmitida, la profundiza con el recto juicio y la aplica a las diversas situaciones de la vida (cf LG 12). El magisterio está al servicio del pueblo cristiano y de su fe.

La teología acoge los pronunciamientos del magisterio eclesial como un precioso don ofrecido por Cristo a la Iglesia que vive y camina en la historia. A través del estudio del lenguaje en que se expresan:

- pone de manifiesto su contenido, al cual se debe dar el asentimiento de la fe (momento retrospectivo de la teología);
- los sitúa en el amplio horizonte de la revelación, verificando la relación que tienen con la Sagrada Escritura y la tradición de la Iglesia (momento introspectivo) y, finalmente
- los hace accesibles y comprensibles al hombre que vive en el presente y que se abre al futuro, en un esfuerzo de fidelidad y de anuncio de la palabra que Dios dirige a cada generación (momento prospectivo).

La relación entre los teólogos y el magisterio es desde hace tiempo un tema debatido y, últimamente, ha sido ocasión de intervenciones que han provocado tensiones en el interior de la comunidad eclesial. La tentación de ir más allá de las propias competencias, invadiendo terrenos ajenos, es siempre fuerte. Por eso puede ocurrir que los teólogos se atribuyan aquella función de guía autorizada y normativa que en la Iglesia, corresponde sólo a los obispos. O bien que los pastores deseen que los teólogos actúen casi como simples repetidores de sus enseñanzas.

Encontrar la relación correcta entre teología y magisterio no es un asunto que se da por descontado, hay que proponerlo y experimentarlo en cada generación y sólo será posible:

- si cada uno tiene conciencia de la propia dependencia de la única revelación, confiada a la Iglesia;
- si se pasa de la confrontación al diálogo, fruto de la conversión y de la colaboración verdaderamente eclesial;
- si los pastores garantizan las condiciones que requiere la teología para desarrollar su función (libertad de investigación, posibilidad de confrontación, etc.)
- si la teología permanece fiel a su dimensión eclesial, no considerándola como empresa de un solo investigador o de un grupo particular, sino al servicio de la fe del pueblo de Dios, incluidos los pastores y los fieles.

Estas exigencias han sido explicitadas por la comisión teológica internacional en 12 tesis publicadas en 1976 y retomadas, especialmente en relación con el problema de la falta de asentimiento de los teólogos, en una instrucción de la Congregación para la doctrina de la fe sobre la “Vocación eclesial del teólogo” (1990)

Sería, sin embargo, erróneo pensar que la relación teólogos-pastores se plantee sólo en términos de concurrencia o de verificación crítica. La teología, ante el magisterio:

- adopta una actitud similar a la que asume con los otros testimonios de la palabra de Dios;
- investiga el sentido de las afirmaciones magisteriales, confrontándolo con los datos normativos de la fe, en primer lugar con el testimonio de la sagrada Escritura.
- expone y manifiesta los aspectos contingentes de las formulaciones lingüísticas adoptadas en las distintas épocas para anunciar el evangelio.

Pone de relieve su sentido y su significado, capaz, a través y más allá de las palabras, de alimentar la fe del pueblo de Dios y de abrirla a la esperanza,

## **V.- LA ESCUCHA DEL MUNDO.**

Nos queda poner en evidencia, cómo la teología necesita un oído y una mirada dirigida no sólo a la palabra de Dios de la que dan testimonio las Escrituras, la tradición y el magisterio, sino también la que le llega a través de las voces del mundo, en el cual vive y actúa y al cual se dedica su actividad teológica. La escucha de la palabra de Dios se realiza a través de la escucha del “mundo”, entendido como el conjunto de los hombres y de las culturas, prescindiendo de su explícita profesión de fe cristiana.

El primer motivo de una enseñanza similar viene dado por el hecho de que la palabra de Dios se dirige en el presente a hombres y mujeres que viven en contextos bien determinados. Prescindir de ellos significaría apartarse de la posibilidad de una recepción auténtica de la verdad.

El segundo es que la teología, en su pretensión, y exigencia, de decir una palabra verdadera y significativa sobre la revelación divina, y de decirla a un interlocutor concreto, vivo, inserto en un tiempo y espacio precisos, no puede quedarse tranquilamente liberada del esfuerzo de aprender y utilizar las “lenguas” de las personas a las que se dirige.

Es la escucha de este mundo la que hace a la teología contemporánea distinta de la teología medieval y de la de los Padres. Y es esa misma escucha la que da su color típico a la teología elaborada en Europa y a la que surge de las problemáticas vividas, con frecuencia al precio de grandes sufrimientos, en los pueblos de América Latina, de África y de Asia.

Dios, como un amigo, no se dirige a seres “abstractos”, sino a personas y pueblos concretos: la teología, escucha reflexiva y responsable de la palabra de Dios, está llamada a asumir ya hacer propio tal estilo de la revelación divina.

## **VI.- DE LA ESCUCHA A LA SÍNTESIS.**

### **1. La síntesis y el sistema.**

La teología no se limita a la “escucha” de las voces que custodian y transmiten las palabras de la revelación. En el momento positivo, para utilizar el lenguaje tradicional, se afianza el momento sistemático: la teología trata de comprender en profundidad, de forma adecuada las posibilidades del conocimiento humano, cuanto Dios ha dado a conocer de sí mismo. Trata, además, de interpretar las palabras y los hechos de la revelación, contribuyendo así a hacerlas comprensibles, comunicables y eficaces en las diversas situaciones en las que los hombres se pueden encontrar.

Para que esto ocurra, es necesario que cuanto ha sido “oído” se recoja en un sistema. Un sistema se puede considerar como un plano, que no nos dice todo sobre la realidad, pero que permite orientarse en medio de la complejidad de las cosas conocidas o intuitas. Así entendido, el sistema responde a una exigencia de visibilidad y comprensión. Ayuda a recorrer un sendero sin sentir la angustia del que, a cada paso, no sabe dónde va a terminar. Corresponde, pues, a las exigencias de la razón humana, es decir, a exigencias de orden, de unidad y de investigación de las posibles relaciones.

De la escucha de la Sagrada Escritura y de los datos de la tradición, con la guía del magisterio y del sentido de la fe del pueblo de Dios, la teología recibe muchos conocimientos respecto a Dios, al mundo, al origen, y al destino del hombre, respecto a Jesucristo y a la Iglesia. Tomados uno por uno, cada uno de estos conocimientos resultaría casi incomprensible, todos unidos, reciben luz el uno del otro, se necesitan y se complementan mutuamente.

La teología es “sistemática” cuando los datos del saber fundados en la Escritura y en la tradición y recibidos a través del magisterio y de la historia de la teología, se disponen jerárquicamente en torno a un centro, del cual se parte y al que se hace constante referencia.

Por otra parte, el sistema no es sólo algo que la teología impone desde fuera a la palabra de Dios. La misma revelación cristiana se presenta con una estructura propia, caracterizada por el hecho de que todo converge y todo parte de un “centro”: la manifestación del amor misericordioso de Dios en la persona humano-divina de Jesucristo, en sus palabras y en sus obras. Todo converge en él y todo recibe de él “existencia, energía y vida”.

En este sentido, el concilio Vaticano II en el decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo, habla de una jerarquía de las verdades, recordando así que no toda afirmación “verdadera” se relaciona de la misma manera con el centro de la revelación.

Una vez que toma conciencia de la “estructura” de la revelación, la teología procede a la búsqueda de las relaciones utilizando el elemento que le es propio, o sea, la razón. La razón es la capacidad que todo hombre tiene de conocerse a sí mismo y de conocer todo lo que es distinto de él: las otras personas, el mundo, Dios. No es la “diosa razón” del iluminismo, ni la “razón absoluta” de las ideologías, incluso religiosas, que encierran en una jaula la realidad, negando aspectos importantes de la misma. Tampoco es simplemente la “débil razón”, a la que una buena parte de la cultura occidental contemporánea le gusta atacar. Estas formas de la razón, por diversos motivos, no parecen ayudar al hombre y, en consecuencia, al cristiano, a encontrar una comprensión adecuada de sí mismo, del mundo y de la revelación divina. Con esto no decimos que exista una razón absolutamente válida para la teología. Son muchos los caminos que la razón puede recorrer para realizar su tarea y distintas las fisonomías que puede adoptar.

Si la teología es consciente de este estado de cosas, puede hacer suya cada una de estas formas de la razón y ponerla así al servicio de la comprensión responsable de la fe, sin exclusivismos, sino con la clara conciencia del fin que se propone, que no es simplemente el de las ciencias naturales o de la poesía o la metafísica. Además, a la teología le corresponde elaborar y proponer una “razón teológica”, adecuada a su naturaleza, a su finalidad y a su objeto que, siendo el misterio de Dios, no puede excluir las dimensiones de la contemplación y de la oración.

## **2. Finalidad de la teología.**

Si nos basamos en todo cuanto venimos diciendo, podríamos decir simplemente que la teología es necesaria a la verdad de la fe y de la vida cristiana. Ahora bien, esta “verdad” no se debe entender solamente como “conocimiento verdadero”. Es también algo más. Es una vida vivida, es un camino de respuesta fiel a la fidelidad de Dios que se manifiesta en la historia. Podemos articular la finalidad de la teología siguiendo tres pistas:

- a) La teología, a través del esfuerzo del pensamiento que busca la verdad revelada en la palabra de Dios escrita y transmitida, está al servicio de la comunidad cristiana y de cada creyente, llamados a dar testimonio del mensaje evangélico, anuncio de salvación y de esperanza para el mundo, y a la alabanza a Dios, en la oración, por las maravillas que ha llevado a cabo.
- b) Mientras remite constantemente a lo que constituye la base y el fundamento de la vida eclesial la teología ayuda a vivir y a celebrar la verdad en la comunión que la Iglesia está llamada a realizar “como signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 2), superando las barreras que dividen a los hombres y mostrando como la diversidad de tradiciones, de lenguajes y de culturas pueden enriquecer la unidad de la fe.

- c) Finalmente, la teología impulsa al compromiso en la historia, ofrece estímulos y criterios para “realizar la verdad en el amor” (Ef 4,15). La teología está llamada a contribuir al servicio que la Iglesia presta a la justicia, a la liberación de los oprimidos y a la paz.

Testimonio, comunión y servicio, el modo en que la Iglesia vive en la historia, si es fiel a su Señor, tienen la necesidad también de la investigación y de la razón teológica. Esta, a su vez, es fiel a sí misma en la medida en que tiene presente esta finalidad. En definitiva, es un hecho que la teología, al menos tal como la hemos entendido hasta aquí, vive en la Iglesia y para la Iglesia. El mismo “carácter científico” de la teología no excluye, sino que incluso enriquece su “eclesialidad”, precisamente por el hecho de que la fe, objeto de la teología, es eclesial.

Es la Iglesia la que ofrece “el material de trabajo” a la teología, y es la teología la que criticando realizaciones parciales del mensaje evangélico, fijándose en aspectos olvidados de la revelación, remitiendo siempre a la “totalidad” de la palabra de Dios. Ayuda a la Iglesia a ser ella misma, es decir, a ser comunidad de reconciliación. Iglesia “una”, comunidad en la que todo se comparte, Iglesia “santa”, comunidad abierta a las riquezas que el Espíritu Santo hace germinar en el mundo, Iglesia “católica”, capaz de caminar en la historia como peregrina, anticipando, casi en forma de parábola narrada con las palabras y con la vida, la presencia de Dios y de su reino, Iglesia “apostólica”.

## **VII.- CONCLUSIONES TEOLÓGICO-PASTORALES.**

### **1.- La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia:**

La Dei Verbum dedica a este tema el capítulo sexto. La Biblia, nacida de la Iglesia y su expresión privilegiada, vuelve a la Iglesia, al pueblo de Dios para edificarlo, alimentarlo, iluminar su camino hasta el final de los tiempos. No vuelve a la Iglesia porque a alguien debía ser confiada, sino porque la Iglesia es la extensión de la Encarnación, es Cristo el Dios-hombre que se hace Dios-humanidad = Iglesia y en la Iglesia continúa hablando a través de los Libros Sagrados:

#### **a) Biblia e Iglesia. Biblia y Liturgia:**

“La Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida tanto de la Palabra de Dios, como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la Liturgia. Siempre ha considerado y considera las divinas Escrituras juntamente con la Tradición, como la regla suprema de su fe...” (DV 21)

Conclusión: La palabra de Dios está destinada al corazón de todo hombre y en él ha de fructificar; Pero esta Palabra debe ser ante todo proclamada para que cada uno, dentro de la comunidad, la escuche con sus propios oídos y la acoja como palabra viva y creadora. Porque la Iglesia, edificada por la Palabra proclamada en las asambleas litúrgicas, es lugar privilegiado en el que los cristianos se ponen en contacto con la Palabra de Dios viva y eficaz. El oír y comprender la Palabra para vivirla se encuentra de

manera privilegiada en la asamblea litúrgica, porque Jesucristo resucitado y vivo está presente “de modo especial” en las acciones litúrgicas (SC 7)

### **b) Biblia y predicación:**

“Es necesario que toda la predicación eclesiástica, como la misma religión cristiana, se nutra de la Sagrada Escritura y se rija por ella”

“También el ministerio de la Palabra, esto es, la predicación pastoral, la catequesis y toda instrucción cristiana, en la que es preciso que ocupe un puesto privilegiado la homilía litúrgica, se nutre saludablemente y se vigoriza santamente con la palabra de la Escritura” (DV 21 y 24)

Conclusión: Toda la predicación eclesial (anuncio, catequesis, homilías..) Debe estar impregnada de lenguaje bíblico, al estilo de los Padres que vivían con la Biblia, pensaban y hablaban con la Biblia. Se trata de penetrar en la sustancia bíblica y de sintonizar profundamente con el alma y el lenguaje de la Biblia, lo que se obtiene con la meditación y contemplación frecuente.

### **c) Biblia y teología:**

La Sagrada Teología se apoya, con un cimiento perpetuo, en la palabra escrita de Dios al mismo tiempo que en la sagrada Tradición, y con ella se robustece firmemente y se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo. Las Sagradas Escrituras contienen la Palabra de Dios y, por ser inspiradas, son de verdad Palabra de Dios; por consiguiente, el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la sagrada teología” (DV 24)

Conclusión: Después de la ejemplar experiencia patristica que elaboraba la teología en el mismo seno de los comentarios a los libros de la Biblia y después de la escolástica (Sto Tomás), que mantuvo un contacto vivo con los libros sagrados, la teología, especialmente post-tridentina se encontró cada vez más apartada del dato bíblico, la Biblia corría el riesgo de quedar reducida a un compendio de proposiciones doctrinales ligadas a uno o más textos bíblicos aislados; la línea progresiva de la revelación bíblica quedaba olvidada incluso en los temas de peso teológico; la primacía de la Palabra de Dios se oscurecía en una teología construida en buena medida sobre fundamentos no bíblicos. En las actuales escuelas de Teología, después del CV II, el camino teológico trazado era: temas bíblicos, aportación de los Padres de la Iglesia, historia del dogma, profundización en el misterio mediante la especulación filosófica que tiene en S. Tomás a su primer maestro, confrontación de la teología con la liturgia y con la vida de la Iglesia, proyección de los temas teológicos sobre el hoy de los hombres y de la historia. Cuando la teología parte de la Biblia y se fundamenta sobre ella, “se consolida vigorosamente y rejuvenece siempre”

### **d) Una teología más histórica:**

Dado que la Revelación es una aventura “en la historia y a través de la historia”, también la teología – en cuanto reflexión sobre el dato revelado- debe ser más histórica, más narrativa.

- con el fin de entender quién es el Dios de Abraham, de Isaac y Jacob, para poder comprender quién es Jesucristo, es preciso ante todo contar las grandes gestas del Dios bíblico y del supremo Revelador Jesucristo dentro del arco de la historia de la salvación: es cuanto hace, en síntesis la DV en los números 3.4.14.17.
- para comprender qué es la Iglesia es preciso volverse hacia su historia primitiva y original, la que se nos narra en los Hechos de los Apóstoles y en el epistolario del Nuevo testamento. Más aún, tendré que sumergirme en la lectura de la historia bimilenaria de la Iglesia, para conocer las formas concretas en las que el pueblo de Dios, a lo largo de los siglos, ha vertido en su propia vida, en sus determinaciones e instituciones, lo mismo que en sus reflexiones y enseñanzas, el designio salvífico del Dios de lo revelado y actuado en Jesucristo.
- Añorar y elaborar una teología “concreta e histórica”, “centrada en la historia de la salvación” no significa querer abandonar el aspecto doctrinal y científico de la reflexión teológica. Significa, por el contrario, recomponer también en la Teología una síntesis entre acontecimiento y palabra, entre historia y reflexión , entre vida y pensamiento.

#### **e) Una fe obediente en la vida:**

Crear no significa admitir una o más doctrinas, acatar una o más verdades por la autoridad del Dios que revela, sino también – y sobre todo- pronunciar y vivir un Amén, un Sí que compromete a todo el hombre, conocimiento y amor en alegre y sumisa obediencia a Dios. Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece el homenaje total de su entendimiento y voluntad, asintiendo libremente a lo que Dios revela.

#### **f) Experiencia de fe y comprensión de la Palabra.**

Si la revelación es manifestación y palabra de Dios a través de acontecimientos que cambian el curso de la vida y de la historia, será preciso acoger y experimentar concretamente el mensaje revelado, si queremos realmente comprenderlo. No puede darse una auténtica “lectio divina” de la Escritura, allí donde no existe experiencia de la fe, o al menos no se busca una experimentación de la nueva realidad a la que la Palabra de Dios invita, nos conduce y alienta.

La Revelación-Palabra de Dios ha acercado a Dios al hombre. La respuesta a la Palabra, que llega a su cumbre en la oración-contemplación, acerca al hombre a Dios, lo hace hombre-con-Dios.

## **TEMA 6**

**La fe cristiana, en cuanto respuesta de la persona a la autocomunicación de Dios en Cristo, por medio del Espíritu, es una opción fundamental que le afecta en su totalidad. El acto de fe se configura desde estos rasgos: es sobrenatural, fuente de conocimiento libre y oscura, personal y eclesial. La indiferencia religiosa de las sociedades configuradas por la secularización urge a vivir y a presentar la fe como única fuerza transformadora de la historia, partiendo del testimonio de su eficacia en la vida de los cristianos.**

## INTRODUCCIÓN

Una simple mirada a la Historia antigua nos muestra con claridad cómo en distintas partes de la tierra, marcadas por culturas diferentes, brotan al mismo tiempo las preguntas de fondo que caracterizan al recorrido de la existencia humana ¿Quién soy yo? ¿Por qué existe el mal? ¿Qué hay después de esta vida?

Estos interrogantes tienen un origen común: la necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre: de la respuesta a tales preguntas, en efecto, depende la orientación que se dé a la existencia.

Cuando el hombre encuentra la respuesta fuera de lo inmanente, se sitúa se abre a lo sobrenatural, al Misterio. Es ese encuentro el que interroga al ser humano, el que le exige una respuesta negativa o afirmativa. Decir sí a Dios a través de su Hijo, nos sitúa ante la Fe religiosa Cristiana, con todo lo que ello implica y que desarrollaremos a lo largo del tema.

Esta apertura a la trascendencia como posibilidad, por ser dimensión esencial del ser humano, tiene que interactuar con otras dimensiones, también constitutivas del ser humano, que tienden a buscar la verdad y la plenitud dentro de los límites de lo Natural y Razonable. En este sentido, dedicamos parte del tema a una síntesis de la evolución histórica del pensamiento humano con respecto al problema de Dios, deteniéndonos en el siglo XIX como el padre del pensamiento ateo (la posibilidad de un mundo sin Dios).

Para concluir el tema se distinguirá el Secularismo de la Secularización, en cuanto que autonomía de la Ciencia y la Fe , para defender la tesis de que: desde una perspectiva cristiana , **Dios es un aliado del hombre, es su creador pero su única posibilidad de Salvación y Liberación, en cuanto al logro de la planificación a la cual tiende el hombre por Naturaleza.**

## ESQUEMA

- 1.- La Religión como fuente de respuesta a los interrogantes existenciales del ser humano, un ser abierto a la trascendencia.
- 2.-La Respuesta Cristiana como significativamente distinta al resto de las otras religiones. Dios se revela, se autocomunica a través de su único Hijo y a través del Espíritu.
- 3.-Diferencia entre creencia y fe religiosa. La fe cristiana: adhesión libre y consciente a Dios a través de Jesucristo.
- 4.-Características de la Fe Cristiana: Libre, oscura, razonable, totalizadora, comunitaria...
- 5.-Evolución del pensamiento humano a lo largo de la Historia y su impacto en la Fe.

6.-Diferencia entre Secularización y Secularismo. Reacciones ante la secularización desde la fe.

7.-El cristianismo como reacción al Secularismo en cuánto que propuesta capaz de transformar la humanidad. El mensaje de Jesucristo es liberador para el ser humano. “Ama y Haz lo que quieras” ( S. Agustín )

## **1.-LA RELIGIÓN COMO FUENTE DE RESPUESTA A LOS INTERROGANTES EXISTENCIALES DEL SER HUMANO.**

Tanto en Oriente como en Occidente es posible distinguir un camino que, a lo largo de los siglos, ha llevado a la humanidad a encontrarse progresivamente con la verdad y confrontarse con ella. Es un camino que se ha desarrollado dentro del camino de la autoconciencia personal: el hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y de su propia existencia. Todo lo que se presenta como objeto de nuestro conocimiento se convierte por ello en parte de nuestra vida. Los conocimientos fundamentales derivan del asombro suscitado en él por la contemplación de la creación: el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte el destino.

Podemos afirmar pues que el hombre es religioso por naturaleza, está abierto a la trascendencia, al misterio. En consecuencia no se trata de averiguar la verdad o no de lo religioso, sino su función, el papel que desempeña en la vida del hombre y en la sociedad. Lo específico y propio de lo religioso es :

- Dotar de sentido a la vida del hombre y de la sociedad.

- La convicción de que este global de la existencia sólo es posible en relación con lo Otro, Algo o Alguien Superior y distinto.

Las religiones responden a los interrogantes existenciales del hombre dando sentido al hombre y al mundo tanto en lo que se refiere a su significado como a su dirección, a lo personal y a lo comunitario. La religión suministra un horizonte, en el cual se inscriben la sociedad y el mundo, al que tener por norte y una escala de valores con arreglo a la cual desarrollar pautas de conducta respecto al hombre y a la Naturaleza.

## **2.- LA RESPUESTA CRISTIANA COMO SIGNIFICATIVAMENTE DISTINTA AL RESTO DE LAS OTRAS RELIGIONES.DIOS SE REVELA A TRAVÉS DE SU ÚNICO HIJO JESUCRISTO.**

Situándonos en esa apertura del hombre hacia la verdad, la plenitud...Rahner - dentro de la llamada Cristología Trascendental - afirma que es en el Cristianismo donde el ser humano encuentra la respuesta definitiva al encontrar una correspondencia entre

sus expectativas más profundas y los valores que el cristianismo propone. Se trata de una apertura de fondo, es decir, de una situación concreta de una sintonía, que de hecho está presente en la existencia misma del hombre, anteriormente a cualquier elección de tipo religioso( existencial sobrenatural )

Dios quiere entrar más de lleno en la Historia Humana. El Hijo de Dios se hace hombre. La Encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera, hubiera podido imaginar: el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en la parte y Dios asume el rostro del hombre. La verdad expresada en la revelación de Cristo no puede encerrarse en un restringido ámbito territorial y cultural sino que se abre a todo hombre y mujer que quiera acogerla como palabra definitivamente válida para dar sentido a la existencia.”Ahora todos tienen en Cristo acceso al Padre (Rom5,12-15), “Realmente el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del verbo encarnado”(Gaudium et Spes n°22).Fuera de esta perspectiva el misterio de la existencia personal resulta un enigma insoluble. ¿Dónde podría el hombre buscar la respuesta a las cuestiones dramáticas como el dolor, el sufrimiento de los inocentes y la muerte, si no en la luz que brota del Misterio de la pasión , muerte y resurrección de Cristo?.

### **3.-DIFERENCIA ENTRE CREENCIA Y FE RELIGIOSA: LA FE CRISTIANA**

No siempre damos el mismo sentido a la palabra “**creer**” .Cuando decimos “yo creo esto”estamos indicando que aceptamos intelectualmente una verdad, creemos en algo: ideas, valores, ideales, es decir, tener una **creencia**. Sin embargo, creer en Alguien es tener Fe en él. Creencia y **Fe** son cuestiones diferentes.

En la dimensión puramente humana, decir “**te creo**” expresa la aceptación de esa persona. Para lograrlo se necesita que el amor me guíe y apoyarme en la credibilidad de la persona a quién creo. Las verdades que aceptamos por el testimonio de una persona podemos conocerla, más tarde, por propia experiencia, incluso podremos demostrarlas, en ocasiones, científicamente. En cambio, la aceptación personal depende únicamente de la convivencia y de la comunicación mutua. No podemos conocer ni aceptar, por tanto, la intimidad de una persona, si ella no me lo comunica.

Así es como sucede en la **Fe religiosa**: no es solo creer la verdad que se me dice, sino aceptar a la persona que se me comunica. La Fe está más cerca de la amistad que de la ciencia. Es más un amor y una relación interpersonal que una ciencia o un conjunto de conocimientos.

**La Fe es un don de Dios.** No es un don que yo hago a Dios, sino un don que Dios me hace. La iniciativa parte de Dios: hay que dejarse alcanzar por El. Es Dios quien quiere mostrarme la intimidad de su vida, y quien vive entre nosotros. La fe arranca de Dios que quiso manifestarse a los hombres, primero a nuestros primeros padres, después a Abrahám. Dios le pidió que rompiera con su pasado, que se lanzara a lo desconocido. Así se inicio la aventura de la fe: la iniciativa partió de Dios. Abraham aceptó la

invitación y comenzó la creciente familiaridad con Dios. Abraham conoce con certeza que es Dios quien se le comunica y acepta que se “meta” en su vida, cambiándola por completo.

Nuevamente, Dios quiso mostrarnos la definitiva prueba de su sabiduría y su bondad, al revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad: por Cristo la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la Naturaleza divina. en esta Revelación, Dios invisible movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía. (Dei Verbum N° 2 ).

Jesús renueva la Alianza (Lc 22,20) con su propia sangre y la hace universal: desbordando las fronteras de Israel se extiende a todos los hombres.

A partir de la resurrección de Cristo, los apóstoles y los primeros creyentes ven con más claridad que es Dios quién les ha hablado y quién les envía a anunciar la Buena Noticia a todos los hombres.

A esta manifestación de Dios , el hombre es libre de responder con su actitud de Fe, se confía libre y totalmente a Dios dentro de una relación interpersonal.

En definitiva, la fe no es en primer lugar la aceptación de una verdad que se nos dice, sino la aceptación total de Dios que se nos comunica. Es el amor quién guía el conocimiento: amor y conocimiento se integran en ese acto total de la persona, sin olvidar que la Revelación no está exenta de misterio. Jesús con toda su vida revela el rostro de su Padre , ya que ha venido a desvelarnos los secretos de Dios. Sin embargo, el conocimiento que nosotros tenemos de ese rostro se caracteriza por el aspecto fragmentario y por el límite de nuestro entendimiento. Sólo la Fe permite penetrar en el Misterio favoreciendo su comprensión coherente.

#### **4.-CARACTERÍSTICAS DE LA FE CRISTIANA.-**

El Concilio Vaticano II nos enseña que “Cuando Dios Revela, el hombre tiene que someterse con la fe”(Dei Filius).

La fe cristiana se caracteriza por:

**-Ser un acto de conocimiento y de amor:** Se trata de la de la entrega del hombre por entero. La realidad sólo se capta mediante un contacto espiritual, un fenómeno de comunión en el que amor y conocimiento son inseparables.

El acto de fe es la respuesta de una persona a otra Persona. Es por eso un acto de amor y nace de la totalidad de la persona.

**-Es oscura:** En el acto de fe se revela una persona a otra , y esto, es siempre oscuro. A una persona no se la puede conocer abstractamente sino sólo a través de la puerta del amor. Sin embargo, la del amor es una puerta oscura, porque además es revelación de una Persona divina a través de un testimonio humano. Es verdad que el testimonio la desvela y de él proviene nuestra luz. Pero no revela a Dios más que como oculto y en consecuencia ausente a nuestra razón aunque no por completo. **El acto de fe resulta distante y distinto del racional.**

Otras nubes hay que añadir a esta oscuridad. La persona que nace a la fe es una persona caída; y su fe es la búsqueda de un Dios que ya no está tan próximo como estaba para el primer hombre del paraíso. Así se comprende que San Agustín haya hablado no sólo de

“los ojos de la fe”, que ven en la luz, sino también de “las manos de la fe”, que palpan a alguien en la oscuridad.

**-La fe es cierta:** Certeza significa evidencia objetiva y seguridad en la afirmación. La fe es cierta porque, con ella, estoy seguro de poseer la verdad. Pero con la fe “no veo”. ¿Cómo, entonces, puede ser cierta? Porque estoy unido a alguien que ve.

Lo anterior es perfectamente lógico. Si lo fundamental de la fe no son las verdades concretas sino la Persona a la que nos une, esa Persona es la que ve las verdades y da base de forma absoluta a nuestro conocimiento. **La fe es adhesión a Dios, Persona. Y Persona infalible.** La certeza de la fe no será superior en evidencia a la de otras verdades. Pero será superior en firmeza.

**- La fe es búsqueda personal:** Cuando dos personas van andando juntas a lo largo de la vida, va progresando su conocimiento mutuo y la aceptación recíproca. Conocimiento que no es frío, sino vivo. Y aceptación que les lleva a una entrega cada vez mayor porque cada vez, es mayor su amor. La fe también es una clarísima relación entre personas. Y entre esas personas va aumentando el conocimiento y amor mutuos: es un camino incesante, un andar en pos del bien, que solo puede ser otra Persona...

**-La fe tiene exigencias:** La fe no es algo que se adquiere y ya está. La fe se vive; y en este vivir se queda implicada toda la existencia. En consecuencia :

**-Supone un riesgo:** Porque el encuentro es con una Persona que fue condenada a muerte. Y el discípulo no puede ser mayor que el maestro.

**-Exige un compromiso:** La fe es una llamada personal. Y pide una respuesta personal. Dios nos llama para formar un pueblo: si no me comprometo con el Pueblo, no me comprometo con Dios.

**-Es progresiva:** No se puede guardar la fe como una joya ni cabe instalarse en ella. Porque aceptar a Dios es crecer en su conocimiento y responderle cada vez más. Como la amistad, como el amor, la fe se muere si no crece.

**-Es comunitaria :** Aunque nuestra respuesta a la llamada de Dios es personal, Dios nos llama para formar un Pueblo: decir que la fe es un asunto puramente mío que he de resolver a solas con Dios, no tiene sentido. La fe, como respuesta personal a Dios, ha de pasar por la comunidad. Y la comunidad, el Pueblo de Dios, es la Iglesia.

## **5.- EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO HUMANO A LO LARGO DE LA HISTORIA Y SU IMPACTO EN LA FE.**

Ya en la época clásica las personas se formulaban serias preguntas sobre su existencia y sobre la vida, y estaban ansiosas de encontrar la respuesta a esos interrogantes. En la religión cristiana hallan una respuesta convincente: encuentran sentido a la vida, descubren que la doctrina cristiana, vivida sinceramente, ayuda a ser feliz y a colaborar a la felicidad de los demás.

En la sociedad del Imperio Romano existía una fuerte desigualdad: las personas libres gozaban de todos los privilegios, los esclavos no tenían, ni siquiera, derecho a la vida. El cristianismo de acuerdo con los valores evangélicos, condena la esclavitud y predica la igualdad y la libertad del ser humano.

En el ambiente de la época existía una gran afición a la filosofía y surgieron varias escuelas. Una de ellas es el testimonio que afirma que el ser humano sólo alcanza la felicidad si vive según lo que le dicta la razón, acepta el destino y rechaza lo que le angustia.

Después de cuatro siglos de intermitentes persecuciones, el cristianismo pasa de la clandestinidad al reconocimiento oficial como religión del Imperio. La reacción de la Iglesia será mantener vivo y firme el radicalismo evangélico(vida monacal) pero también cobrará influencia en la vida político-social.

De la confrontación de las culturas griega y latina surge la Teología. Es la era de los concilios sobre el dogma de Cristo, y de los Santos Padres.

La Edad Media marcó con dos golpes fuertes la Hª de la Iglesia hasta nuestros días. Primero la aparición y rápida expansión del Islam y en Segundo lugar el Cisma de Oriente con el que se consumó la separación de la Iglesia católica y Ortodoxa.

La Iglesia medieval, inmersa en una mentalidad Teocéntrica, siendo “demasiado” humana y “demasiado” divina a un tiempo, desempeñó un papel básico en la creación de la civilización occidental.

Desde finales del S XVI y durante los tres siglos siguientes se produjeron cambios decisivos en la mentalidad, en la organización y gobierno de los pueblos, en los gustos artísticos y en el desarrollo científico.

Durante el Renacimiento se transforma la concepción del hombre, de la Sociedad y de dios. De un Teocentrismo se pasa al Antropocentrismo movimiento humanista que se caracterizará por la preocupación de que sea el hombre el protagonista de la Historia y se lance al conocimiento y dominio de la Naturaleza. En este sentido , se apuesta por el progreso, los valores pragmáticos, el individualismo , la independencia de las naciones de los grandes Imperios, la expansión territorial y marítima.

En este ambiente se produce la Reforma Protestante y la Reforma Católica, que tuvieron importantes consecuencias: una Iglesia dividida y al mismo tiempo una Iglesia renovada y misionera.

Durante los siglos XVII al XIX la sociedad se vio convulsionada por una vertiginosa transformación de sus estructuras: El nacimiento de la ciencia moderna, las ideas de la Ilustración, la Revolución Francesa, las revoluciones liberales y la Revolución Industrial y sus planteamientos innovadores. La Iglesia vivió una época difícil. La nueva ciencia y culto a la razón chocaron contra la Filosofía escolástica.

Ya en la Historia inmediatamente anterior a nuestros días los acontecimientos han modelado el rostro de la Iglesia que hoy vivimos y la fe que profesamos. La ciencia y la fe en continuo progreso desde el Renacimiento, van a separarse por caminos divergentes. Momento clave de este divorcio es la época de la Ilustración. La razón se rige en supremo criterio para el hombre. Sólo se cree en lo demostrable por ella. El hombre racionalista se enfrenta con la Iglesia, a la que acusa de oscurantismo y de apoyo al antiguo régimen.

A partir de la Revolución Francesa, y frente a las corrientes del Liberalismo, la Iglesia se debatirá en tensión entre fuerzas conservadoras y progresistas, católicos que rechazan las nuevas ideas y católicos que luchan por incorporarlas a la fe. Poco a poco va dejando su carga histórica tradicional y va adaptándose a los nuevos tiempos. La actitud de la Iglesia hoy está marcada por una inquietud a favor de los valores espirituales y del sentido trascendente del hombre y de la historia.

## 6.-DIFERENCIA ENTRE SECULARIZACIÓN Y SECULARISMO.

Pablo VI en la Exhortación apostólica “Evangelii Nuntiandi”nº55 diferencia claramente entre dos fenómenos contemporáneos: La Secularización y el Secularismo.

**Por Secularización** hay que entender el esfuerzo, en sí mismo justo y legítimo, no incompatible con la fe y la religión, por descubrir en la creación, en cada cosa o en cada acontecimiento del Universo, las leyes que los rigen con una cierta autonomía, con la convicción interior de que el Creador ha puesto en ellos sus leyes. el reciente concilio afirmó en este sentido la legítima autonomía de la cultura y , particularmente, de las ciencias.

**Por Secularismo**, en cambio, entendemos una concepción del mundo según la cual éste último se explica por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios, resultaría pues superfluo y hasta un obstáculo. Dicho secularismo, para reconocer el poder del hombre, acaba por sobrepasar a Dios e incluso renegar de él.

Nuevas formas de ateísmo (un ateísmo antropocéntrico, no ya abstracto y metafísico sino pragmático y militante) parecen desprenderse de él. En unión con este secularismo ateo, se nos propone todos los días, bajo las formas más distintas, una civilización del consumo, el hedonismo erigido en valor supremo, una voluntad de poder y de dominio, de discriminaciones de todo género: constituyen otras tantas inclinaciones inhumanas de este humanismo.

Por tanto, **La Secularización** es un proceso que de no distorsionarse y derivar en secularismo , **sirve para purificar** lo religioso, para eliminar de nuestra fe elementos secundarios que algunas veces ensombrecen y distorsionan lo real.. La fe religiosa, y por tanto la fe cristiana, puede variar sin perder su núcleo esencial porque :

1.- Da sentido a la vida del hombre y de la sociedad y se fundamenta en una revelación, aunque ya no realice las funciones de suplencia que tuvo en otro tiempo.

2.- La Fe religiosa se expresa y se vive según las formas de pensar y las costumbres de cada época, y no varía porque varíen sus formas de pensar y costumbres, sólo varía su forma de expresión.

Ante este fenómeno de la Secularización se producen distintas reacciones que podríamos agrupar en tres grupos:

### a)LOS QUE PIERDEN LA FE :

**El ateo** : que puede llegar o no a una actitud militante frente a las ideas y las prácticas de los creyentes. Cree incompatible la modernidad con la Fe .El ateo aún mantiene lazos con el creyente, aunque negativos, por afirmarse como la negación de éste, y , por ello, es posible el diálogo.

**El indiferente:** ni rechaza la fe ni la acepta claramente. Vive en la práctica como si no creyera, pero no se confiesa abiertamente ateo. Surge esta actitud del desconcierto producido por el cambio del mundo sacral a nuestro mundo secularizado. En la práctica aunque se reconozca la fe como algo importante, se vive con una actitud de indiferencia hacia lo religioso. “Pasa” de dios..

## **b) LOS QUE MANTIENEN SU FE SIN SINTETIZARLA CON LA MODERNIDAD.**

**El Imperturbado:** vive su fe como si el mundo no hubiera cambiado. El nuevo mundo no le afecta y, como mucho, piensa que el mundo está loco. el ambiente no ha penetrado en él, sea por incapacidad personal (personas de edad avanzada), sea porque el mundo en el que vive se lo impide (familias muy tradicionales, ambientes rurales...). Origina un arcaísmo religioso que impide que su fe pueda ser aceptada, por anacrónica, entre personas con mentalidad secular. Su ingenuidad sincera y arraigada, debe ser respetada porque a nadie daña pero su mentalidad le incapacita para dar un testimonio válido para el mundo de hoy.

**El Fanático :** ya ha perdido la ingenuidad del imperturbado. Percibe al mundo secular como un enemigo frente a su fe y quiere mantener ésta como sea. Por eso su actitud ante el mundo es agresiva e intolerante, cerrada a la comprensión y al diálogo. surge al no distinguir entre las formas que cambian con el tiempo y el fondo permanente de la fe.

**El Escindido :** es aquel que ha asimilado la mentalidad moderna, pero, a la vez, vive su fe tradicional como si nada hubiera cambiado: no se pone en relación una cosa con la otra, como si en el hombre pudiera haber compartimentos estancos. Se explica y surge por falta de exigencia racional, la ausencia de una formación sólida en la fe. Supone una incoherencia vital que llega a generar contradicción interior, que desembocará en la maduración o en la indiferencia con respecto a la fe.

## **c) LOS QUE CONSERVAN LA FE SINTETIZÁNDOLA CON LA MODERNIDAD**

**El ecléctico :** se mantiene a la vez creyente y secular. Pero, para ello, elimina todo lo que de la religión le parece incompatible con la modernidad sin tener en cuenta el credo de su confesión religiosa. Su fe es una fe sólo personal, no comunitaria, y vivida “por libre” sin vincularse a ninguna iglesia o grupo religioso. Puede dar lugar a una sociedad religiosa, pero cuya religión por ser vivida individualmente, es “invisible”.

**El Hermeneuta :** es el que sabe sintetizar personalmente la fe con la mentalidad secular pero sin abandonar su propio grupo religioso. Adopta personalmente el modelo religioso de su grupo, siendo fiel a su fe y al mundo. El hermeneuta capta que el núcleo de la fe que el grupo transmite y vive es válido; y, a la vez, percibe que la fe no puede ser vivida aisladamente: la vinculación al grupo es esencial a la propia fe.

## 7.- EL CRISTIANISMO COMO REACCIÓN AL SECULARISMO.-

Desde una perspectiva cristiana , Dios creó el mundo y lo dejó en manos del hombre par que colaborara en su obra creadora. Ahora bien, una mirada a nuestro entorno inmediato y constataremos una realidad que , por desgracia, parece crecer vertiginosamente: Dios no es interesante, es inútil, ha pasado de moda, anula al hombre...

En medio de este panorama, el cristiano ha de distinguirse en el mundo como testigo de un Dios que quiere que el hombre sea feliz .

Hoy no puede plantearse a Dios en el campo de la utilidad sino en el de la verdad. Dios no se deja manejar por nosotros, no se trata de que exista si es necesario y que deje de existir cuando lo creemos inútil.

El deseo auténtico del hombre va más hacia el “ser” que hacia el “tener”. El tener no sacia: ni se puede llegar a tener todo, ni por ese camino el hombre adquiere toda su grandeza.

Cuando se llega a Dios , exclusivamente desde la reflexión humana, el hombre queda sumido en la angustia constante de la duda. Sin embargo, Dios se nos ha manifestado vivo y real en Jesús . Y este Dios ni es una simple idea ni nos deja en la angustia, ya que por Jesús descubrimos los verdaderos rasgos de Dios:

**1.- Está con el hombre** :Sería incongruente que Dios se hiciera hombre para impedirle que realizara su personalidad.

**2.-Libera al hombre** : el Dios de Jesucristo aporta la verdadera libertad , la de un espíritu y un corazón no enajenados por el temor, el odio o la suficiencia. Esa liberación es vital par el hombre. Sin ella no hay verdadera marcha hacia el hombre.

**3.-El secreto de esta liberación está en el amor.** Lejos de mostrarnos un Dios aplastante, Jesús, que proclama a Dios, su Pdre, se nos muestra humillado, roto. El Hijo de Dios muere para que el hombre viva. Por amor al hombre el hombre es verdaderamente liberado.

**4.- Dios da sentido al hombre.** A través del amor, Jesús inaugura un hombre nuevo cuyo sentido es darse.

Por ello creer en Dios no es una cuestión intelectual, sino un problema vital, como el respirar. Dios no es un objeto a conocer sino una Persona a la que amar. No necesita abogados sino Testigos. Testigo fue Jesús, los Apóstoles, millones de hombres a lo largo de la Historia, hombres que han vivido como Jesús, con la mirada puesta en el Padre y en actitud de servicio a los hombres.

La Iglesia actual, formada por todo el Pueblo de Dios,considera importante y urgente la edificación de estructuras más humanas, más justas, más respetuosas de los derechos de las personas, menos opresivas y menos avasalladoras; pero es consciente de que aun las mejores estructuras , los sistemas más idealizados, se convierten pronto en inhumanos si las inclinaciones del hombre no son saneadas, si no hay una conversión de corazón y de mente por parte de quienes viven en esas estructuras o las rigen.

## **TEMA 7**

*La Sagrada Escritura contiene la Palabra de Dios y, en cuanto inspirada, es realmente Palabra de Dios. Todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento con todas sus partes son sagrados y canónicos., en cuanto que, escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido entregados a la Iglesia. Los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error, la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra.*

## **INTRODUCCIÓN**

A través de lo que el Antiguo y Nuevo Testamento dicen sobre sí mismos y sobre sus autores, descubrimos que la Sagrada Escritura contiene la Palabra de Dios. La Iglesia afirma que la Escritura es inspirada y, reflexionando sobre la manera en que se produce esta inspiración y a partir de la Tradición apostólica, ha llegado a establecer el canon de los libros sagrados. Así expondremos cómo la Iglesia se considera a sí misma depositaria del tesoro de la revelación y qué quiere decir cuando afirma que la Biblia es verdadera.

## **ESQUEMA:**

### **A.- LA TRANSMISIÓN DE LA PALABRA DE DIOS.**

#### **1.- Formación del Antiguo Testamento.**

- La experiencia patriarcal.
- El Éxodo.
- El período monárquico.
- El destierro babilónico
- El período del judaísmo.

#### **2.- Formación del Nuevo Testamento.**

- La historia de Jesús.
- La tradición sobre Jesús.

### **B.- LAS LENGUAS DE LA BIBLIA.**

### **C.- EL TEXTO DE LA BIBLIA.**

### **D.- LA SAGRADA ESCRITURA CONTIENE LA PALABRA DE DIOS.**

#### **1-El Antiguo Testamento, Palabra de Dios.**

- La Ley.
- Los profetas.
- Los escritos.

#### **2.- El Antiguo Testamento visto desde el Nuevo Testamento.**

- Expresiones generales.
- Textos particulares.

#### **3.- El Nuevo Testamento, Palabra de Dios.**

- La tradición de Jesús.  
La tradición sobre Jesús.

### **E.- LA BIBLIA, PALABRA INSPIRADA.**

#### **1.- Período Patrístico.**

- Instrumento.
- Dictado.
- Mensajero.
- Dios, autor.

#### **2.- La Escolástica**

- 3.- El Magisterio
  - Concilio de Trento
  - Concilio Vaticano II
  
- 4.- Reflexión teológica sobre la inspiración.
  - Ideas erróneas.
    - Obra literaria como creación.

#### F.- LA CANONICIDAD DE LOS LIBROS DE LA BIBLIA.

- 1.- Criterios de canonicidad
- 2.- El canon en el Antiguo Testamento.
  - a) Canon judío.
  - b) Tradición apostólica.
  - c) Tradición eclesiástica.
  
- 3.- El canon del Nuevo Testamento.
  - La iglesia apostólica.
  - Los Padres de la iglesia.
  - El Magisterio.
  
- 4.- Motivos de canonicidad de los escritos del Nuevo Testamento.

#### G.- LOS LIBROS SAGRADOS CONFIADOS A LA IGLESIA.

- Período patrístico.
- La exégesis medieval.
- El período moderno.
- Del Vaticano I al Vaticano II.

#### H.- LA VERDAD DE LA BIBLIA ES DE ORDEN SALVÍFICO.

- 1.- Figuras del concepto de verdad.
  - Concepción clásica.
  - Racionalismo.
  - Existencialismo.
  - Pragmatismo.
- 2.- La historia del problema.
  - El período dogmático.
  - El período apologético.
  - El período hermenéutico.
- 3.- Principios metodológicos.
  - Principio literario.
  - Principio filosófico.
  - Principio teológico.
  
- 4.- Dimensiones de la verdad bíblica.
  - Historicidad.
  - Escatologicidad.

- Interioridad.
- Trascendencia.

## I.- LA LECTURA DE LA BIBLIA

### **DESARROLLO DEL TEMA**

Antes de profundizar en la Biblia como Palabra de Dios, vamos a interesarnos por algunos aspectos importantes sobre este libro. Primeramente veremos cuál es el recorrido del texto desde el momento en el que nació, es decir, como se formaron tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Luego nos preguntaremos en qué lengua y en qué géneros literarios se escribió, para conocer finalmente si el texto que hoy tenemos es idéntico en toda su integridad al texto original.

#### **A.- LA TRANSMISIÓN DE LA PALABRA DE DIOS:**

En las fuentes de la experiencia religiosa de Israel, igual que de la iglesia, no está la Biblia, sino la revelación, una extraordinaria experiencia de comunión con Dios y su pueblo, antiguo y nuevo. Ahora bien, la realidad precede a la noticia, la historia es antes que la historiografía. Un pueblo no comienza su historia escribiendo libros. La Escritura es el libro del pueblo, ha nacido de la comunidad y va destinado a la comunidad.

#### **1.- La formación del Antiguo Testamento:**

La Biblia ha tenido una larga historia cuya reconstrucción se presenta bastante compleja; faltan datos precisos y concordes para todas las unidades literarias.

En todo caso no se debe olvidar el dato de la tradición oral: primero la tradición y luego la Escritura; más aún, la tradición oral sigue estando viva y actuando recíprocamente con los escritos durante todo el tiempo de la formación del Antiguo Testamento; incluso después de haber sido consignados por escrito, la mayoría de los textos bíblicos se siguieron leyendo, poniendo al día y profundizando. Sólo al final, en el período del judaísmo, se considera inmutable e intocable el A.T.

El ambiente de esta tradición es la vida del pueblo de Dios en sus varios ámbitos, estructuras y manifestaciones, sobre todo de la familia, el culto, en torno a los santuarios y luego al templo y la corte de los reyes. Veamos esquemáticamente las etapas de formación del A.T.

##### **g) La experiencia patriarcal:**

El primer capítulo de la historia de Israel está ligado a tres generaciones o tribus de patriarcas arameos: ABRAHÁN, ISAAC Y JACOB, (Hacia el siglo XIX). La crónica del clan de los patriarcas podría resumirse en: condición de nomadismo, vivida religiosamente como respuesta a la llamada de Dios, dificultades afrontadas en nombre de la fe, espera de una tierra y una historia por parte de Dios.

En torno a los santuarios se evocan las antiguas experiencias de los padres fundadores y se fija el primer credo de Israel (Dt 25,5; Jos 24, 2-4).

##### **h) El Éxodo: Es la segunda gran “Palabra de Dios” (1.250-1200 a C.).**

Israel nace como pueblo de Dios, a través de la gran pascua de la liberación. Estos hechos, de suyo similares a otros acontecimientos con los que Dios guía la historia de los

pueblos, los lee Israel a la luz de la fe, como Palabra de Dios: la historia de Israel es una liberación para la alianza.

- i) El período monárquico: Después de unos doscientos años de lucha por la ocupación de la tierra de Canaán (resumidos y reinterpretados mucho más tarde en el libro de Jueces), sigue la experiencia monárquica (1.000 al 587 a C.). Los acontecimientos que siguen a esta historia se refieren a la organización social y religiosa: la fusión de las diversas tribus en un único pueblo y la sucesiva separación de las tribus del Norte y las de Judea, caída de Samaría (722) y luego de Jerusalén (587).

La palabra que acompaña y traduce estos acontecimientos es el mensaje de los profetas: DIOS ES EL VERDADERO REY DE ISRAEL. Acontecimientos y profecías serán un poco libros, escritos, culto. etc.

Se fijan dos grandes tradiciones: la Yahvista (reino del sur, hacia el 950) y la Elohista (reino del norte, hacia el 750). En el Siglo VII toma cuerpo la tradición Deuteronomista (Deuteronomio, Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes).

- j) El destierro babilónico: Cuando cae Jerusalén se hunden los pilares de la historia de Israel. Es el tiempo de los porqué de Israel a su Dios (Lam). La profecía se convierte pues en respuesta de Dios: el destierro es una prueba, purificación y resurrección del pueblo. Los cincuenta años del destierro son la gran época del libro escrito. Se forma la gran tradición sacerdotal y se redactan los libros de Ezequiel y el Deutero-Isaías.
- k) El período del judaísmo: Se llama así porque un resto de los descendientes de Judá vuelve a Jerusalén y a tierra santa. Vive prácticamente sometido primero a los Seléucidas y luego a Roma. A pesar de la dominación extranjera, el pueblo conserva su autonomía religiosa. La interpretación de esa experiencia enlaza con: la lectura de la Toráh de Moisés y de los profetas en la Sinagoga, algunas figuras proféticas y las reflexiones de los sabios, que buscan el sentido de la vida humana y del proyecto divino en la historia. En el período persa (538-333) ve la luz la gran obra del cronista y se incluyen las últimas ediciones del Salterio. En el período macabeo (hacia 175): 1-2 Macabeos y el nacimiento de la literatura apocalíptica (Daniel).

## **2.-LA FORMACIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO:**

- La historia de Jesús: Jesús de Nazaret es el único profeta de Israel que anuncia no sólo que el Reino de Dios ha llegado, sino que ha llegado a través de Él.

Con Jesús ha inaugurado Dios una nueva historia. En Él se ilumina el A.T. y en Él se concentran y se realizan de modo nuevo las profecías. Por se el que quita el pecado del mundo, debe morir en la cruz, pero el Padre el resucita y convierte en espíritu viviente y vivificante.

- La tradición sobre Jesús: Vivida, testimoniada, celebrada y defendida por la comunidad primitiva, la historia de Jesús da lugar a la gran tradición sobre Jesús fijada primero en forma oral y luego escrita.

Los primeros escritos se remontan a Pablo (entre los años 50-60: 1-2 Tés; 1-2 Cor, Fil, Gal y Rom; entre 61-63; las “cartas de la cutividad”: Col, Ef, Flm).

La redacción primitiva de los tres evangelios (Mt, Mc y Lc) proviene del período que va del 65 al 80.

La obra joánica cierra la colección de los escritos del N.T.

## **B.- LAS LENGUAS DE LA BIBLIA.**

Las lenguas de la Biblia son tres: el hebreo, el arameo y el griego.

El arameo es muy cercano al hebreo al que terminó suplantando durante el destierro, mientras que el hebreo quedó como lengua oficial de la liturgia, en arameo se han escrito sólo secciones muy pequeñas del A.T. Podemos considerar el hebreo la lengua del A.T. y el griego la del N.T.

El hebreo es una lengua simple y pobre. El vocabulario hebreo es relativamente limitado así como su estructura gramatical es casi rudimentaria. Pero se trata de una lengua concreta y dinámica donde dominan los verbos de movimiento. Así también el hombre hebreo es esencialmente dinámico, para él, conocer es obrar, experimentar. Su órgano privilegiado es el oído: debe escuchar a Dios que le habla a través de la historia.

En griego se compuso el segundo libro de los Macabeos y la Sabiduría, así como todo el N.T.

Es una de las lenguas más refinadas y armoniosas, a la vez que flexible y precisa. Pero el griego bíblico no es el clásico sino el de la “koiné”, griego común y popular semitizado.

A diferencia del hebreo, el hombre griego es esencialmente lógico. Su primer problema es conocer el origen de las cosas. Para él, saber equivale a definir, aprender y abstraer.

Todo lenguaje se expresa en formas fijas presentes en el lenguaje cotidiano o en la literatura, en las manifestaciones orales o escritas del hombre.

Para entender la Biblia, es preciso descubrir y estudiar las formas literarias en que se expresa el lenguaje, es decir, los diversos modos o estilos de expresar un contenido literario. un lenguaje; por lo que habrá de tener en cuenta:

- Decodificar el lenguaje: distinguir los diversos estilos literarios: narraciones históricas, parábolas, leyendas, himnos, cánticos, profecías, relatos épicos, etc.
- Determinar la intención del lenguaje: relatar, enseñar, convencer, anunciar... así como el ambiente cultural en que se escribió.
- Considerar la Biblia como lo que es, no un libro sino 73 libros, escritos en un período de diez siglos.

De esto se deduce que la Biblia se presenta como una antología de varios géneros literarios, donde el componente humano ha desempeñado una parte nada secundaria, por lo cual hay que reconocer a los escritores humanos como “verdaderos autores” (DV 11).

De este componente humano se han ocupado dos metodologías: **la historia de las formas**, que intenta establecer el más allá del texto escrito la unidades literarias preexistentes a la redacción final; con ello se consigue captar la aportación de la comunidad en la fase de la tradición oral y la primera fijación escrita de los materiales transmitidos. **La historia de la redacción**, consigue aislar los elementos propios de los diversos redactores, mostrando que realizaron una obra de selección del material de síntesis, de actualización.

## **C.- EL TEXTO DE LA BIBLIA.**

Para llegar a conocer la formación de los textos actuales, es preciso tener en cuenta:

- La escritura bíblica primitiva se hizo en papiros y pergaminos (rollos y códices). Su inconveniente es que se deteriora con el uso, por lo que se hace preciso transcribir los originales, quedando fuera de uso las copias más antiguas. Estas transcripciones, aunque muy esmeradas, no conseguían reproducir el original con absoluta fidelidad, ya que están sujetos a errores de copia, dificultada, además, por usar la técnica de la escritura continua, sin separación entre vocablos.
- El texto hebreo del A.T. se escribió en tres períodos:
  - 1.- Llega hasta el siglo I a.C., registra cambios en el texto, tales como omisiones, adiciones, compendios, transposiciones. Estas variaciones no afectan nunca a la sustancia.
  - 2.- Del siglo I a.C. al 500 d.C., el texto se transmite invariablemente en las mismas consonantes.
  - 3.- Abarca del 500 al 900 d.C., el texto hebreo no estuvo ya sujeto a variaciones ni siquiera en las vocales, cuya fijación definitiva se debe al trabajo de los masoretas. Desde entonces el texto se copió con el mayor cuidado; las variantes entre un códice y otro, son de poca importancia y fáciles de corregir.

Los manuscritos hebreos de todos los libros del A.T., menos Ester, se encontraron en Qumrán y han sido datados del 150 al 70 d.C. El rollo de Isaías, escrito dos siglos antes de Cristo, es prácticamente idéntico al que ya poseíamos.

- Del N.T., escrito todo él en griego, no poseemos los autógrafos, sino los apógrafos, tenemos más de 2.500, algunos antiquísimos.

La crítica textual se basa en un triple criterio para poder identificar el texto que tiene mayores garantías de acercarse al original:

- l) el criterio geográfico, prefiriendo la versión que sea idéntica en varias iglesias distantes.
- m) el criterio genealógico, si una variante se da por supuesta por otras, la primera es la originaria.
- n) el criterio literario-estilístico, se tiene por genuina la lección difícil o más breve.

## **D.- LA SAGRADA ESCRITURA CONTIENE LA PALABRA DE DIOS:**

Al final del A.T., las Escrituras son valoradas como libros sagrados, depositarios auténticos de la Palabra de Dios. De esta conciencia participa el N.T., que se considera cumplimiento de lo anticipado en el A.T. y su necesario esclarecimiento. Vamos a continuación a ver cómo se llega a esta conclusión.

### **1.- El A.T., Palabra de Dios:**

La Biblia hebrea se divide toda ella en tres partes: La Ley, los Profetas y los Escritos.

**LA LEY:** Fue considerada siempre por Israel como Palabra de Dios.

El decálogo (Ex 20, 1ss), expresa las “palabras del Señor” (Ex 24, 3ss). Moisés las escribe y presenta el libro de la Alianza al pueblo, que se compromete a observarlo. Cuando el rey Josías inicia una forma religiosa radical del pueblo, se inspirará en el “libro de la Ley” (probablemente la sección legislativa de Dt 12-26) encontrado durante

los trabajos de restauración del templo (2Re, 22-23); en el Deuteronomio “la Palabra” o “las Palabras” designan no la palabra pronunciada, sino la palabra escrita a la que está prohibido quitar o añadir nada (Dt 4,2; 13,1). Cuando después del destierro Israel vuelva a emprender su camino como pueblo libre, se comparará con el “libro de la Ley”, el Pentateuco, tal como existía entonces (a saber, ya redactado en grandes partes) y se reconocerá no delante de un libro, sino “**delante del Señor**” (Neh 8,6).

**El profeta** se presenta y es visto como el portavoz del Señor. Le gusta la que ha sido llamada fórmula del mensajero o embajador: “Así dice el Señor”, por lo que no escuchar al profeta, significa no escuchar al Señor (Ez 3,7). Cuando se redactan por escrito los oráculos proféticos, conservan el mismo valor que la palabra oral. (Jer 36; Ez 2, 3-3; 11). Según hemos visto ya, a partir del destierro adquiere cada vez más importancia el texto escrito (sacralización del texto). Junto a la Torah y los Profetas, hacia el final del siglo II a.C. comienza a mencionarse un tercer grupo de escritos, (Job, Salmos, Proverbios, Qohélet), aceptados por Israel con la misma autoridad que los antiguos libros. Estos escritos pertenecen al género sapiencial. Ahora bien, la sabiduría es identificada con la Torah, (Sir 24,22; Bar 4,1), con la palabra de los profetas (Sir 24,31; Sap 9, 17); es asimilada a la Palabra de Dios. (Prov 1, 20-23).

Por todo ello podemos afirmar:

- o) Al final del A.T. las Escrituras son ya una colección bien distinta de otros escritos y se la llama “SAGRADA” (2Mac 2,13; 8,23; 1Mac 12,9).
- p) Israel manifiesta en cierto momento de su historia la conciencia de que posee libros sagrados dotados de absoluta autoridad, a los que se hace referencia como depositarios auténticos de la Palabra de Dios.
- q) El origen de varios de estos libros se considera que hay hombres privilegiados, los profetas, que durante su vida pronunciaron oráculos bajo el espíritu de Yahveh. En otros casos se habla de sabios, que los compusieron no sin la ayuda del espíritu y en continuidad con la gran tradición profética de Israel.
- r) El A.T. no contiene descripciones explícitas del papel del autor humano.

## **2.- El Antiguo Testamento visto desde el Nuevo Testamento:**

Vamos a ver cómo se expresaron Jesús y los apóstoles respecto al origen y a la autoridad de los libros sagrados del A.T., a través de expresiones generales y de algunos textos particulares.

- Expresiones generales: Respecto a la divinidad de la Escritura vemos expresiones como “está escrito”, “así dice la Escritura”; con ellas, Jesús y los apóstoles citan los pasajes más dispares del A.T. y sin distinción alguna de valor entre los diversos libros. Ello significa que Jesús y los apóstoles consideran todo el conjunto del A.T. como dotado de autoridad divina.

Respecto a la humanidad de la Escritura, en Mc 12, 36s, Jesús afirma que las palabras del salmo fueron dichas por David “en el Espíritu Santo”. También la profecía de Is 7, 14 es calificada por el evangelista como “lo que había dicho el Señor por medio del profeta”.

- Textos particulares: “Toda la Escritura está inspirada por Dios y es útil para enseñar...” (2Tim 3,16). Pablo se refiere al A.T., a las Sagradas Escrituras que Timoteo ha conocido por su madre (v 15). Este pasaje es importante también porque es el único caso de la Biblia donde aparece el término técnico “inspirada por Dios”.

En 2Pe 1, 20-21, no se hace distinción entre palabra oral y profecía escrita. En este texto además se acentúa la perspectiva de los hagiógrafos.

### **3.- El Nuevo Testamento, Palabra de Dios:**

- La tradición de Jesús: Jesús se presenta como cumplimiento del A.T. Reconoce su valor y autoridad, pero se atreve también a corregirlo: “pero yo os digo” (Mt 5, 21-48). Tiene conciencia de ser más que el templo, más que Jonás y más que Salomón (Mt 12, 6, 41-42). También al realizar los milagros apela Jesús a su autoridad (Mc 2, 11; 9, 25), autoridad que le es reconocida también por el pueblo como muy superior a la de los escribas (Mc 1, 22,27).

Por eso Jesús es reconocido por la Iglesia como la Palabra suprema y definitiva de Dios (Heb 1, 1.12), la Palabra de Dios hecha carne (Jn 1, 14). Para la comunidad primitiva Jesús es el “Señor”, por tanto, Jesús está en el nivel de Yahveh, y su palabra es considerada sagrada como la de Yahveh.

**La tradición sobre Jesús:** Los apóstoles tienen como misión la de ser “servidores de la palabra”, que deben guardar y transmitir fielmente (Lc 1,2; Hch 6,2) por lo tanto, es sagrada no sólo la tradición de Jesús (iniciada por el mismo Jesús antes de pascua), sino también la de los apóstoles (tradición sobre Jesús). En 1 Tés 2,13 la palabra de Pablo es “la palabra divina de la predicación” y ha sido acogida “no como palabra de hombres, sino como lo que verdaderamente: como Palabra de Dios”.

Mas no sólo las palabras de los apóstoles; también sus escritos tienen un valor sagrado: Pablo recomienda atenerse rigurosamente a “las tradiciones que habéis aprendido de nosotros de viva voz o por carta” (2tés, 2-15). La conciencia de que los escritos apostólicos están en el mismo plano que los del A.T., aparece claramente atestiguada en 2Pe 3, 14-16. Más aún, siendo el N.T. la revelación definitiva de la “nueva y eterna Alianza” , se asegura que, respecto al A.T., el N.T. no sólo tendrá valor de cumplimiento sino también de esclarecimiento, pues constituye el punto de llegada de las líneas de tendencia del primero, cuya dirección sólo puede percibirse justamente en referencia al término final.

Por eso los libros del A.T. que “contienen elementos imperfectos y pasajeros” (DV 15), sólo pueden comprenderse a la luz de la revelación plena y definitiva del N.T.

## **E.- LA BIBLIA, PALABRA INSPIRADA**

Hemos visto como tanto el A.T como el N.T, contienen la Palabra de Dios, Palabra que es considerada por la Iglesia como “inspirada”. Analizaremos ahora lo que entiende la Iglesia cuando afirma que la Palabra de Dios es Palabra inspirada.

Abordaremos la inspiración de la Biblia en tres puntos: el período patrístico, la escolástica, el magisterio y terminaremos con una reflexión teológica sobre la inspiración.

### **1.- Período Patrístico:**

Toda la enseñanza de los Padres se puede concentrar en torno a dos puntos tradicionales: Dios es autor de la Escritura, pero también el hombre es su autor. Para intentar explicar cómo ello es posible, los Padres recurren a diferentes analogías:

Dios se sirve del escritor sagrado como el músico se sirve del instrumento musical o el escritor de la pluma. La ventaja de esta comparación estriba en que con ella se

subrayan aspectos importantes de la función del escritor sagrado: **colaboración con Dios** (cómo el instrumento con el músico), condicionamiento: (cómo el que toca, está condicionado por el instrumento: no es lo mismo que la flauta sea de oro o de metal; así Dios se deja condicionar por el hombre: no es lo mismo que el inspirado sea el "clásico" Isaías, o que lo sea el "romántico" Jeremías.

El riesgo está en entender la función del autor humano como puramente pasiva, como ocurre justamente en la herejía montanista: el hombre inspirado habla en un estado de alienación de los sentidos similar al de los oráculos paganos.

Otra comparación que se afirma en la tradición latina a partir del siglo II es la de dictado.

Su ventaja es la de subrayar el carácter primario de la acción divina: el riesgo es minimizar la aportación del escritor humano reduciéndolo a mero escribano o amanuense. Sin embargo, hay que recordar que el término latina "dictare" junto al uso en sentido estricto de "dictado", registra otros usos como el de orden o simple sugerencia.

También la imagen del autor humano o hagiógrafo es comparada al del mensajero. Ahora bien, en la antigüedad el mensajero podía ser sólo un cartero (sólo debía entregar el mensaje) o bien un pregonero (debía transmitirlo en alta voz, por lo que tenía que aprenderlo de memoria) o bien un embajador, que recibía el tema para exponerlo y desarrollarlo según las circunstancias. Sólo en esto puede acercarse el mensajero al hagiógrafo.

Para combatir las herejías dualistas que oponían el A.T., obra de Satanás, y el N.T. obra de Dios, los Padres sostenían que Dios es el autor de entrambos testamentos. El término autor entrará luego en la teología y el magisterio; pero, según veremos, no se ha de tomar en el sentido de Dios autor literario.

## 2.- La escolástica:

Para Santo Tomás, "el autor principal de la Sagrada Escritura es Dios, mientras que el hombre es su autor instrumental".

La causa principal es aquella que obra por propia virtud; la causa instrumental actúa movida por la causa principal actúa movida por la causa principal. Así, en el instrumento se distingue una doble acción : la propia naturaleza del instrumento (por ejemplo, el pincel tiene la virtud propia de extender los colores), y la instrumental, en cuanto que el instrumento es elevado por la causa principal a participar de la capacidad propia de la misma causa principal (el pincel en virtud de la capacidad del autor, pinta). El instrumento puede ser inanimado o animado; el hombre es, pues, usado por Dios como instrumento vital y activo, porque también él obra como ser razonable y libre.

Así pues, **la inspiración consiste en el hecho de que, Dios como agente principal, mueve sobrenaturalmente al hombre como agente instrumental-vital a concebir el libro, a querer este libro y a escribirlo de hecho.**

Para escribir el libro, el hagiógrafo hace todo lo que realizan los autores humanos: busca, recoge, ordena, piensa, decide escribir y pone por escrito. Pero todas estas cosas las hace el hagiógrafo, no como causa principal, que es Dios. Por eso se comprende que el efecto sea todo de Dios y todo del hombre.

## 3.- El magisterio:

El concilio de **Trento** reitera, respecto a la inspiración, la doctrina tradicional, Dios es el autor de A.T y del N.T. y define la extensión total de la inspiración: están inspirados todos los libros enumerados en el canon, con todas sus partes.

**El Vaticano I** precisa la naturaleza de la inspiración rechazando dos opiniones minimalistas:

- que un libro pueda llamarse inspirado sólo en virtud de una aprobación de la iglesia posterior a su composición;
- que pueda concebirse la inspiración como pura asistencia negativa que preserve del error.

El concilio **Vaticano II** no define la inspiración, sino sólo la describe según la expresión tradicional de Dios autor de los libros Sagrados. Se refiere, además, a la categoría de instrumentalidad de los hagiógrafos, pero abandona positivamente el término instrumento y **acentúa la plena responsabilidad de los escritores sagrados** (en posesión de sus fuerzas y facultades) mostrando la preocupación del concilio por no minimizar la aportación de los autores humanos (DV 11).

#### **4.- Reflexión teológica sobre la inspiración:**

Ante todo hay que descartar las siguientes **ideas erróneas** sobre la inspiración:

-La inspiración como un dictado en el que Dios habría utilizado a algunos hombres como simples instrumentos materiales: **la inspiración es colaboración y no instrumentalización**. Dios no sustituye, sino que respeta la personalidad del autor humano; tanto es así, que en la Biblia encontramos estilos, lenguajes, y aspectos de interés muy diverso.

-Tampoco se debe imaginar la inspiración en el sentido de que el autor inspirado sea un hombre aislado que establece un coloquio solitario con Dios; **todo hagiógrafo forma parte de una comunidad**, es individuo de un pueblo, vive en la comunidad y escribe para la comunidad.

-La inspiración no hay que concebirla en el sentido de que Dios haya hecho escribir una parte de la Biblia, la más elevada, dejando la otra al hombre. No hay en la Biblia fragmentos sólo de Dios y fragmentos sólo del hombre. **En la Biblia todo es de Dios y todo es del hombre.**

-Lo que los autores bíblicos escriben no siempre les es revelado inmediatamente por Dios. Se inspiran en el patrimonio de la tradición, muchas cosas ya las conocen por experiencia personal o por investigación, lecturas...

Una obra literaria es una creación que se puede esquematizar en tres tiempos:

-La materia de la que luego partirá la creación literaria procede de una experiencia o una serie de experiencias propias o ajenas que no caen aún necesariamente bajo la inspiración bíblica.

-Todos los hombres viven experiencias, pero sólo algunos tienen el don de la intuición que ilumina la materia informe de las experiencias. Siendo la intuición el momento verdaderamente inicial de la obra, debemos decir que en los autores sagrados esa intuición tiene lugar bajo el "impulso del Espíritu".

-Muchos tienen hermosas intuiciones pero sólo los verdaderos escritores saben expresarlas. Es este el nivel del verdadero escritor.

Tras este recorrido podemos decir que la inspiración se extiende:

-a todas las facultades del hagiógrafo; por tanto, también a la fantasía, a la sensibilidad, al inconsciente, a los sentidos...;

-a todo el contenido de la obra;

-a todos los que concurren a la formación del escrito. Por tanto no sólo al último redactor, sino a cuantos de forma oral o escrita, han colaborado en el libro.

## **F.- LA CANONICIDAD DE LOS LIBROS DE LA BIBLIA:**

Una vez conocido cómo la Sagrada Escritura contiene la Palabra de Dios y cómo es la inspiración de la misma, nos preguntaremos ahora cuáles son los libros que han sido inspirados, es decir, cuáles son los escritos sagrados y canónicos.

Se entiende por canon bíblico el conjunto de todos los escritos que componen la Biblia o sea, el catálogo completo de los escritos inspirados.

Se llaman protocanónicos los escritos bíblicos que siempre y en todas las comunidades cristianas, fueron considerados inspirados y deuterocanónicos los inspirados en primero y en segundo grado. Todos están igualmente inspirados.

Los libros deuterocanónicos son 7 del A.T. y 7 del N.T. a saber:

Para el A.T.: Tobías, Judit, 1y2 de Macabeos, Baruc, Sirácida, Sabiduría y algunas partes de Ester y Daniel.

-Para el N.T.: Hebreos, Santiago, 2Pedro, 2y3 Juan, Judas y Apocalipsis.

### **1.-Criterios de canonicidad:**

Un escrito es canónico si es reconocido como inspirado.

Para demostrar la canonicidad de un escrito vale la misma observación que para la inspiración: tratándose de un fenómeno sobrenatural, sólo puede ser dado a conocer por Dios mismo, que su autor, mediante una especial revelación. Ahora bien, como la revelación está contenida en la Escritura y en la Tradición y dado que no podemos partir de la Escritura como documento inspirado y canónico, ya que eso es precisamente lo que se trata de demostrar, no queda más camino que el de la tradición divino-apostólica: "la misma tradición da a conocer a la Iglesia el canon de los libros sagrados"(DV 8).

El concilio de Trento (DS 1504) indica dos datos de referencia que en la práctica se refieren a un único criterio que no es otro que el de la propia praxis de la Iglesia:

-El uso de leer tales libros en la Iglesia católica;

-Su presencia en la Vulgata.

### **2.-El canon del Antiguo Testamento:**

Comenzamos por el **canon judío**. Ante todo hay que recordar la división de la Biblia hebrea:

-La Ley o Pentateuco. La redacción definitiva de ser los primeros cinco libros del A.T. se produjo con Esdras.

-Profetas, que comprendía libros como Josué, Jueces, Samuel, Reyes, además de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce profetas menores. Toda esta segunda colección era ya un hecho consumado hacia el año 180 a.C. También esta colección fue considerada como dotada de la misma autoridad y dignidad que la ley.

-Escritos: Salmos, Proverbios, Job, Cantar de los Cantares, Rut, Eclesiastés, Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdrás-Nehemías, Crónicas.

El problema más delicado lo constituye la ausencia en el canon hebreo de los libros deuterocanónicos. Es cierto que en Alejandría, donde vivía una comunidad de judíos muy floreciente, todos los deuterocanónicos eran reconocidos como sagrados desde el siglo II a.C., cuando se terminó la traducción de los LXX; esta traducción, oficial para todos los judíos de lengua griega, contiene todos los deuterocanónicos, e incluso los inserta entre los protocanónicos.

El motivo principal que justifica que los judíos de Jerusalén no incluyan en el canon estos libros es que, después de Esdras no hubo ya un “profeta”, un hombre de Dios que asegurase el carácter positivo de los escritos más recientes. Sin embargo, encontramos otros motivos en ciertos prejuicios de los fariseos, según los cuales un escrito no puede ser sagrado si no está compuesto en lengua hebrea y escrito en suelo palestino.

De los escritos apostólicos del N.T. (**Tradición apostólica**) se deduce que los apóstoles admitieron el canon entero del A.T. comprendidos los deuterocanónicos. Así se ve por las numerosas citas del A.T. que encontramos en el N.T. Casi todas esas citas están tomadas de la versión griega del A.T. llamada de los LXX, incluso en casos en los que esa versión difiere más o menos en cuanto al sentido del texto original hebreo. Se deduce de ello que aquellos autores aprobaron y reconocieron en la práctica el canon tal como estaba en la versión de los LXX. Ahora bien, es sabido que los LXX recogieron todo el A.T., comprendidos los deuterocanónicos, que se encuentran mezclados entre los protocanónicos. Este argumento conserva toda su fuerza, si bien hemos de admitir que los apóstoles en sus escritos no citan claramente pasajes de libros deuterocanónicos del A.T. Pero esto sólo significa que no tuvieron ocasión de referirse a ellos, como tampoco citan algunos escritos protocanónicos. Sin embargo, no faltan alusiones bastante explícitas a los deuterocanónicos.

También en la época subapostólica y durante mucho tiempo (**Tradición eclesiástica**), el texto oficial bíblico de la Iglesia para el A.T. fue el de los LXX. Las excepciones locales y transitorias no invalidan este dato importantísimo. Una confirmación a favor del canon completo la tenemos en los antiquísimos monumentos, especialmente catacumbas, donde encontramos numerosas escenas que representan episodios tomados de los deuterocanónicos (los tres jóvenes en el horno de Daniel 3, o Daniel en la fosa de los leones).

La fijación definitiva del canon del A.T. tiene lugar en la declaración del concilio de Hipona (393), concilio particular, en el que intervino San Agustín, en la declaración del concilio ecuménico de Florencia (1441) y en la definición del concilio ecuménico de Trento (1546).

### **3.- El canon del Nuevo Testamento:**

No tenemos declaraciones directas de la iglesia apostólica sobre el canon del N.T. Una alusión a algunos libros se encuentra en 2Pe 3,15, que considera las cartas de Pablo iguales a las demás Escrituras. Ello hace suponer que ya desde entonces existía una colección (canon) de cartas de Pablo.

El siglo I no nos proporciona informes sobre el carácter sagrado de todos los libros del N.T. Por eso es indispensable ver cómo la tradición divino-apostólica se refleja al respecto en los escritos de los Padres de la Iglesia. Distinguimos tres períodos:

-Período de los Padres apostólicos y de los primeros apologistas (hasta el 175):

Aunque faltan catálogos de los libros del N.T., no sólo no hay dudas respecto al carácter sagrado y normativo de algún libro en particular, sino que incluso el hecho de que se citen explícita o implícitamente todos los libros del N.T. nos lleva a concluir que de hecho ya existía un canon completo del N.T.

**-Período de dudas acerca de los deuterocanónicos del N.T. (175-450).**

En el "**canon muratoriano**" (hacia el 180) faltan por ejemplo: Hebreos, Santiago, Pedro, y otras lagunas en otros cánones. Sin embargo, hay que decir que:

- 1.- No se trata de dudas numerosas y referidas a los mismos libros, sino una a un libro y otra a otro.
- 2.- Se trata de dudas explicables por el hecho de que la iglesia no había publicado aún una declaración definitiva e universal acerca del canon porque los explotaban las sectas heréticas.
- 3.- Además, en este mismo período tenemos muchos escritores y documentos notables que reconocen explícitamente la canonicidad de todos los libros del N.T., comprendidos los deuterocanónicos (Clemente, Ambrosio, Agustín, Jerónimo).

**-Período de unanimidad (450):**

Desde la segunda mitad del siglo V en adelante existe un consenso moral y absolutamente unánime sobre el canon del N.T.

Tal consenso es explicado y ratificado por el magisterio en los concilios de Hipona, de Florencia y de Trento.

### **4.- Motivos de canonicidad de los escritos del Nuevo Testamento:**

Hemos dicho que el único criterio válido para demostrar la canonicidad de un escrito es la tradición divino-apostólica, o sea, la iglesia en cuanto, divinamente asistida por el Espíritu Santo, el Espíritu de la Verdad. Pero esa tradición apostólica no se ha formado de forma irracional. De hecho, fueron tres los motivos objetivos que guiaron a la comunidad en el reconocimiento de los escritos inspirados del N.T.:

-Ante todo, el criterio del origen apostólico. Se consideran canónicos aquellos escritos que se remontaban al círculo de los apóstoles y de sus inmediatos colaboradores. La

canonicidad del Apocalipsis y de Hebreos fue discutida justamente porque se dudaba de si tales escritos pertenecían respectivamente a Juan o a Pablo.

-Un segundo criterio fue el de la ortodoxia o conformidad de los escritos con la auténtica predicación y el auténtico anuncio sobre Cristo, sobre su vida y su mensaje. Los apócrifos quedaron descartados.

-El tercer criterio fue el de la catolicidad de los escritos: aquellos libros que eran considerados inspirados por todas o casi todas las iglesias, según se testimoniaba en su uso litúrgico, fueron incluidos en la lista; en cambio si eran aceptados sólo por alguna Iglesia, fueron dejados de lado.

Para finalizar, afirmar que este proceso de definición del canon se verificó bajo la acción del Espíritu Santo, que asiste a la iglesia para que conserve fielmente el depósito apostólico en su integridad.

## **G.- LOS LIBROS SAGRADOS CONFIADOS A LA IGLESIA:**

Diferentes períodos se han sucedido en el modo de interpretar la Biblia en la Iglesia. Cada uno ha puesto el acento en determinados aspectos, influidos por el mundo y la cultura de su tiempo, pero en todos se vislumbra el interés por la Biblia como alimento espiritual del cristiano.

### **-El período patrístico:**

Para los Padres de la Iglesia, la Palabra de Dios no es uno de los componentes de la teología, sino su alma interior, el aire vital, el pan que "se rumia cada día". Esta idéntica actitud de los Padres se diferencia en dos escuelas a la hora de la metodología y la aplicación. Estas dos escuelas aparecen polarizadas en torno a dos ambientes culturales: Alejandría y Antioquía.

En Alejandría encontramos la más antigua escuela de catequética, dirigida por Orígenes. Ésta centra su programa en la Biblia intentando presentar el mensaje perenne de la Palabra de Dios en un lenguaje accesible a su entorno cultural; de ahí el abundante uso del método alegórico. Este método tiene el mérito del cristocentrismo y de la actualización, pero también los riesgos de vaciar de realidad y de sentido concreto la historia reduciéndola a mero pretexto para el mensaje y el de encerrar la Palabra de Dios en una visión puramente ética de una serie de enseñanzas para nuestra salvación.

En Antioquía se cultivaba una fecunda tradición de estudios bíblicos con una meticulosa atención al texto. Se basa en el sentido literal del relato sagrado buscando que se de una verdadera correspondencia entre el hecho histórico y el contenido espiritual que en él se percibe. El mérito de esta lectura es la sobriedad de la interpretación y la fidelidad a la letra; el peligro es el literalismo. Con ello se empobrece la Biblia y el texto corre el riesgo de perder su profundidad.

### **-La exégesis medieval.**

La teología medieval desarrolla y tematiza la doctrina de los cuatro sentidos: el primero es el histórico-literal. o sea, el sentido de las palabras tal como se desprende de una primera lectura; el sentido alegórico, permite descubrir en las palabras y en los acontecimientos una referencia a Cristo ya la iglesia.; el moral, es el plano de la práctica o de la caridad y el escatológico, el plano de la contemplación alimentada por la esperanza.

Es característica de esta época, que la teología esté impregnada de la Biblia; no existía una teología moral separada de la Escritura. La Biblia es el gran libro de texto. También para la ciencia es el punto de referencia básico. Sin embargo, la lectura monástica que debía alimentar la vida de oración y comunidad era más libre, menos instrumental. Para el pueblo, la lectura era imposible por lo que era sustituida por los ciclos figurativos de las catedrales, las representaciones, los cantares bíblicos. (Biblia de los pobres)

### **El período moderno:**

En el terreno de la Biblia es donde Lutero ataca a la iglesia de Roma. Lutero es un hombre de la Biblia. Comprender la Biblia es comprender a Cristo en ella. La Biblia está inspirada porque inspira a Cristo, habla de Cristo. Este es el primer criterio de interpretación de la escritura. El segundo es la experiencia del Espíritu Santo. Al leer la Biblia, el creyente experimenta personalmente el testimonio del Espíritu, que le da testimonio de cuál es la Palabra de Dios. La iglesia, para Lutero, no tiene potestad para interpretar la Escritura.

Es, por tanto, con la Reforma protestante, que se había declarado a favor de la Escritura contra el peso excesivo de las disposiciones eclesiásticas con las que se termina desvalorizando la mediación de la iglesia en la interpretación de la Escritura, otorgando la preferencia al testimonio interior del Espíritu Santo.

El concilio de Trento reacciona vivamente: "Incumbe a la Santa Madre Iglesia juzgar sobre el verdadero sentido y la interpretación de la Sagrada Escritura" (DS 1507). Las posturas irán radicalizándose paulatinamente; el protestantismo lucha a favor de la Escritura, el catolicismo a favor de la iglesia. Como consecuencia de la crisis protestante, la iglesia para defenderse de los ataques y proteger al pueblo de los peligros de la época, limita el uso de la lectura de la Biblia. Prevalece el instinto de conservación.

En el siglo pasado, al peso de la polémica antiprotestante se añade el de un clima de restauración y defensa contra el racionalismo, el secularismo y las revoluciones; el complejo de "estado de asedio" lleva a una preocupación por defender la autoridad y exaltar cada vez más la cátedra de Pedro.

### **-Del Vaticano I al Vaticano II:**

El último siglo ha visto una lenta germinación y el florecimiento del movimiento bíblico gracias a un horizonte ecuménico, a una atmósfera eclesial en fermento y a una crítica histórico-literaria que ha madurado con el hallazgo de antiguos manuscritos, por la

investigación y por las intervenciones liberadoras de pontífices como León XIII y Pío XII.

Conocemos el giro del Vaticano II: la iglesia no es vista ya como una especie de pirámide eclesial, sino como "comunidad de hermanos en Cristo, unidos y animados por el mismo Espíritu, servidores los unos de los otros."

Esta concepción de la iglesia-comunidad se refleja en la interpretación de la Escritura. El concilio insiste ante todo, en que leer la Biblia según el Espíritu, significa leerla con los ojos de la iglesia, ya que el Espíritu ha hecho nacer la Biblia dentro de la comunidad de fe del A.T y del N.T. El documento sobre la revelación: Dei Verbum, el primero de la historia dedicado enteramente a este tema fundamental del cristianismo, centra la problemática bíblica de estos últimos siglos.

El tesoro de la revelación, por tanto, se ha confiado a la iglesia entera: pastores y fieles. La comunidad cristiana es la que "conserva, practica y profesa" la fe recibida de los apóstoles (DV 10). Para el concilio, todo el pueblo de Dios es portador de la revelación. No solamente el magisterio del Papa y de los obispos. Por supuesto, el magisterio tiene una función específica como es "*interpretar auténticamente la Palabra de Dios*", pero esto en nombre de Cristo y como servicio a la Palabra por lo que hace una precisión importante: "*el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido...*" (DV 10).

Podemos concluir diciendo, que el concilio reafirma el primado de la Palabra y la función de servicio del magisterio, al único que incumbe conservar, exponer y difundir la Palabra de Dios.

Junto a este punto sobre la relación Biblia e iglesia, podemos destacar otro al que hace referencia la Dei Verbum: la relación Biblia y ciencia. A la respuesta sobre la verdad que nos ofrece la Palabra de Dios, el Vaticano II responde: La Biblia "enseña fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra." (DV 11).

## **H.- LA VERDAD DE LA BIBLIA ES DEL ORDEN SALVÍFICO**

Para terminar intentaremos responder a la pregunta sobre cuál es la verdad que nos ofrece la Palabra de Dios. Antes de ver en qué sentido la Biblia es verdadera, parece útil preguntarse qué se entiende por verdad en los varios filones culturales presentes en el horizonte de nuestra civilización.

### **I.- Figuras del concepto de verdad:**

En la **concepción clásica** la verdad es la realidad profunda de las cosas, su naturaleza o esencia; en la práctica la verdad es una cosa abstracta, una idea que se obtiene cuanto más se aleja de lo sensible. Además de en el campo filosófico, este modelo se encuentra también en la historiografía. Para los historiadores griegos, la verdad es la realidad de los hechos del pasado, descrita con exactitud y sinceridad.

Según el padre del **racionalismo**, Descartes, el criterio de la verdad es la idea clara y distinta, y el modelo de toda verdad es la verdad matemática. Identificando al ser con el pensamiento, se aleja cada vez más la verdad de la historia. En el campo de la historiografía se llega a la exasperación del positivismo: como el físico, también el historiador, si quiere ser verdaderamente objetivo, debe colocarse en la posición más neutral posible.

La figura **existencialista** se resume en la célebre expresión de S. Kierkegaard: "la verdad es la subjetividad ". Lo que importa en el sector moral y religioso no es el objeto de lo que se cree, sino más bien el modo de creer. De esta postura se darán varias lecturas en clave subjetivista, que terminarán minimizando la importancia de la verdad objetiva.

La figura **pragmática** se expresa en varias versiones. Según la marxista, la verdad está en la política; es producida por la historia, es decir, es dada no por la contemplación del mundo, sino por su transformación. El criterio de la verdad es la eficacia de la praxis. También para Nietzsche hay que atribuir el primado al hacer respecto al ser: es verdadero lo que es útil para el futuro y el progreso; sólo que el criterio de la autenticidad del progreso es la producción del superhombre.

Después de un primer reconocimiento del mapa de las figuras de verdad, veamos en rápida perspectiva cómo se ha planteado en la historia del cristianismo el problema de la verdad en la Biblia.

## **2.- La historia del problema.**

Podemos subdividir en tres periodos: dogmático, apologético y hermenéutico.

- **Periodo dogmático.** Abarca los primeros dieciséis siglos del cristianismo. Se llama así porque se caracteriza por una confianza simple y espontánea en la fidelidad de la Biblia. Es verdad que, desde la antigüedad la crítica pagana se esforzó en mostrar presuntos errores y contradicciones en el texto sagrado, pero la respuesta de la cristiandad fue constantemente firme y unánime en atestiguar la veracidad de la Escritura.

San Agustín insiste reiteradamente en que en los evangelios hay que tener presente la intención del autor, por lo que hay que atender siempre al modo de hablar. A quienes pretenden buscar en la Escritura supuestas enseñanzas sobre la composición del mundo, San Agustín responde que el Espíritu Santo no ha querido enseñar esas cosas, que no sirven para la salvación de los hombres.

Para Santo Tomás, la verdad de la Escritura no es simple cuestión de hecho, sino de derecho: "Todo lo que está escrito es verdadero"; enlaza explícitamente con San Agustín al decir que es materia de inspiración sólo "la verdad necesaria para la salvación".

- **Periodo Apologético.** Se extiende a lo largo de los siglos XVII al XIX. El conflicto entre esta doctrina, pacíficamente poseída por la cristiandad, y la ciencia naciente, no iba a tardar en manifestarse. La tormenta estalló primero en el terreno de las ciencias naturales; es el caso Galileo. Galileo escribía que el objetivo de la

Escritura es el de enseñar cosas "necesarias para su salvación...". Y recordaba el principio de que el Espíritu Santo en la Escritura quiere enseñarnos "no cómo va el cielo, sino cómo se va al cielo."

Con el progreso de las ciencias, el problema se hizo más espinoso. La apologética católica se defendió recurriendo al concordismo: demostrar que la Biblia es verdadera porque todos sus datos se pueden conciliar con los datos de la ciencia. En el campo de la ciencia histórica la cuestión resultó aún más desconcertante; con el progreso del conocimiento de la historia del Oriente antiguo, muchos datos de la Biblia aparecían decididamente como inexactos. Nacía así la cuestión bíblica.

A pesar de que León XIII señaló que las realidades de orden físico son descritas por el autor "como lo requería el lenguaje de entonces", es decir, sin querer enseñar la constitución íntima de las cosas, los manuales católicos continuaban con su dogmatismo intransigente. Desde finales del siglo pasado, durante todo el periodo del modernismo hasta la encíclica "Divino afflante Spiritu"(1943), e incluso hasta el Vaticano II, la preocupación más acuciante entre los católicos era defender a toda costa la absoluta carencia de error, inerrancia, de la Biblia en todos los campos.

Podemos concluir diciendo, que el Concilio, reafirma el primado de la palabra y la función de servicio del magisterio, al único que incumbe conservar, exponer y difundir la palabra de Dios.

Junto a este punto sobre la relación Biblia y ciencia. A la respuesta sobre la verdad que nos ofrece la Dei Verbum: la relación Biblia y ciencia. A la respuesta sobre la verdad que nos ofrece la palabra de Dios el Vaticano II responde: la Biblia "enseñó fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra"(DV 11).

**-Periodo hermeneútico.** Se desarrolla a partir del concilio Vaticano II, un planteamiento apologético de tono preferentemente negativo, al que siguió la atención hermenéutica, cuyo objetivo no es defender la Biblia, sino entenderla e interpretarla. Se llega así al texto definitivo de la "Dei Verbum": "Como todo lo afirman los hagiógrafos o autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los libros sagrados enseñan solidamente fielmente y sin error la verdad que Dios quiso consignar en dichos libros para salvación nuestra."

El Concilio no habla ya de inerrancia sino de verdad: en efecto, en vez de decir "la Biblia carece toda ella de error", es más justo decir "la Biblia es toda ella verdadera". Además, esta verdad no es científica o de otro género, sino salvífica, ordenada a la salvación. Todo en la Biblia se debe decir verdadero, no en el sentido de la exactitud histórica o científica, sino en la perspectiva religiosa del plan de Dios.

### **3.- Principios metodológicos.**

Siguiendo la "Dei Verbum", es posible establecer algunos principios metodológicos que permitan resolver el problema de la relación Biblia verdad. Si se tiene presente la identidad de la Biblia o su condición de obra literaria (escrita por "verdaderos autores": DV 11), formada en un ambiente semítico (cada hagiógrafo escribe "según su tiempo y su cultura" DV 12), con una finalidad religiosa (inspirada por el Espíritu

Santo "para salvación nuestra": DV 11), se pueden agrupar las indicaciones conciliares en torno a tres principios metodológicos:

**-El principio literario.** Si es cierto que en la Biblia el Espíritu Santo habla en forma humana, se deduce que para comprender a Dios hay que comprender al hombre; para entender lo que el Espíritu Santo quiere comunicarnos, hay que entender lo que el escritor sagrado quiere decirnos; en una palabra, hay que captar bien la intención del autor. Así pues hay que tomar en serio el hecho de que la Biblia es una verdadera biblioteca de libros (73), diseminados en un lapso de tiempo superior al milenio, de formas u géneros muy diversos: narraciones históricas, sagas populares, textos jurídicos, épicos, escritos proféticos, apocalípticos, didácticos,...

Es pues, necesario buscar la intención de autor. Pero eso no basta, pues hay que recordar que la obra literaria una vez escrita comienza a vivir en la sociedad que la recibe, la interpreta y actualiza. El objetivo de la crítica literaria es el escrito, no tanto al escritor, y a la Iglesia le han sido confiados no los autores, sino sus obras inspiradas.

**El principio filosófico.** La Biblia se ha formado y desarrollado en un horizonte cultural semítico; por lo tanto no hay que buscar en ella una verdad griega, sino una verdad de cuño semítico. Ahora bien, la verdad para el ambiente semítico no es una idea abstracta que pertenece a otro mundo lejano y divino y que se capta con la inteligencia; la verdad es algo muy concreto que se experimenta con todo el ser, conocer la verdad significa encontrar y amar la verdad. Por tanto, Dios es la verdad en el sentido de que se ha revelado, que ha hablado y se ha hecho contradicho. Para el N.T. esta verdad divina es la revelación que se hace carne y sangre en Jesús y que es interiorizada en los creyentes por el Espíritu de verdad.

No hay que esperar en la Biblia un sistema de pensamiento, una filosofía abstracta, sino que hay que abrirse a "toda la verdad" que ella nos ofrece: una verdad de vida y amor.

**El principio teológico.** Se trata de tener siempre presente que la Escritura es obra divino humana: parte de Dios y lleva a Dios. Antes que la verdad que se ha de creer, la Biblia inspirada, "para nuestra salvación", nos ofrece la verdad; y esta verdad es el amor del Dios trinitario, que se ha hecho carne en Jesús.

Para captar esta verdad viva y palpitante no basta, entonces, la crítica literaria e histórica; hay que leer e interpretar la Biblia "en el mismo Espíritu con que fue escrita"(DV 12). El Concilio ofrece tres reglas para esta lectura en el Espíritu:

- **Primero:** "el contenido y la unidad de toda la Escritura"; o sea, no se puede leer la Biblia por secciones separadas del contexto, sino que cada vez hay que referir cada particular a la perspectiva global.
- **Segundo:** "la tradición viva de toda la Iglesia". En la Iglesia es donde se tiene el evangelio; en ella se consigue su comprensión.

**-Tercero:** "la analogía de la fe", es decir, la armonía y coherencia de todo el organismo de las verdades reveladas, pero habrá que rechazar como falsas las interpretaciones que sean inadmisibles o contrarias a la totalidad objetiva de la fe.

#### **4.- Dimensiones de la verdad bíblica.**

Podemos resumir toda la reflexión precedente en cuatro dimensiones de la verdad bíblica:

**-Historicidad.** La palabra se encarna en una historia humana en una cultura particular. Dado ese carácter histórico, es evidente que la Biblia abarca contenidos que son también de la filosofía, de la historiografía, de las ciencias restantes; pero esos datos sólo tienen valor de revestimiento de un mensaje, que permanece íntegro por estar revelado por Dios para la salvación del hombre.

**-Escatologicidad.** Encarnada en la historia, la palabra de Dios, imprime un dinamismo que hace fermentar la historia hacia su plenitud; la Biblia es un segmento de esta línea que va del antes de Cristo al aún no... En este sentido, la Escritura es el libro de la pedagogía de Dios, que se revela progresivamente hasta el encuentro beatificante. Por eso no es extraño que en la Biblia se encuentren concepciones insatisfactorias de Dios o de la vida o de la moral; esas perícopas registran fielmente la necesidad de crecer hacia la verdad que comenzó a dársenos en el N. T.

**-Interioridad.** La verdad de la Biblia es una palabra que pide ser acogida en la propia vida. Luego hay que acercarse a la Biblia también a nivel existencial, interrogándola sobre el sentido de la vida, sobre el porqué del mal, etc..

### **I.- LA LECTURA DE LA BIBLIA:**

A modo de conclusión, finalizamos el tema haciendo referencia a las indicaciones expuestas por el concilio Vaticano II sobre la cuestión de cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura.

- 1.- Para conocer lo que Dios habla es preciso conocer la intención del autor humano, las condiciones histórico-culturales y las situaciones vitales (crítica literaria).
- 2.- También es preciso conocer el contexto histórico en que se escribió (crítica histórica).
- 3.- Debe ser interpretada con la ayuda del Espíritu que la inspiró, el cual favorece la interiorización y la comunión. Esto se realiza a través de una lectura global y una lectura eclesial.

Para una lectura global de la Palabra hay que tener en cuenta **dos** leyes que han regulado la formación de la Biblia: **la totalidad**, lo cual significa no cortar la Biblia en tiras, no leer fragmentos arrancados del contexto, sino captar los grandes nervios que atraviesan el tejido de la Escritura. **La progresión**, pues la Biblia registra un camino de la historia hacia Cristo.

Una lectura eclesial supone que sólo es correcta si se hace con los ojos de la iglesia: al Magisterio le incumbe conservar, exponer y difundir la Palabra de Dios. Así la Biblia tiene tres niveles de interpretación:

a.- **Histórico-crítico**: se trata de descubrir los hechos del pueblo de Israel, de Jesús, de los primeros cristianos. Este estadio incumbe a todos, los fieles y pastores.

b.- **Existencial**: trata de descubrir el sentido que tiene para el hombre. en este nivel están sobre todo los fieles (por tanto también los pastores);

c.- **Teológico**: lee la Biblia como el libro de la revelación. Aquí el primado de la Palabra corresponde a los pastores que son los encargados de la transmisión auténtica de la fe.

## **TEMA 8**

*Los libros del Antiguo Testamento, según la condición de los hombres antes de la salvación ofrecida por Cristo, muestran a todos el conocimiento de Dios y del hombre y el modo como Dios, justo y misericordioso, trata con los hombres. En las obras de diversa índole histórica, en los libros proféticos y poéticos, o en otros géneros literarios, los libros del Antiguo Testamento nos enseñan la pedagogía y esconden el misterio de nuestra salvación.*

## INTRODUCCIÓN

A lo largo de este tema comentaremos cuál ha sido el proceso de formación del Antiguo Testamento y cómo este libro muestra el conocimiento de Dios y del hombre y enseña la pedagogía divina escondiendo el misterio de nuestra salvación. A continuación realizaremos un recorrido por los libros del Antiguo Testamento destacando lo más importante de cada uno de ellos. Los libros se han clasificado según su género literario: libros históricos, libros proféticos, literatura apocalíptica, sapiencial y poética.

En las fuentes de la experiencia religiosa de Israel está la revelación, una extraordinaria experiencia de comunión entre Dios y su pueblo. Ahora bien, la realidad precede a la noticia, la historia es antes que la historiografía. Un pueblo no comienza su historia escribiendo libros. La Escritura es el libro del pueblo; ha nacido de la comunidad y va destinado a la comunidad.

## ESQUEMA

- 1.1 La formación del Antiguo Testamento.
- 1.2 El Antiguo Testamento, Palabra de Dios.
- 1.3 El Antiguo Testamento conocimiento de Dios y del hombre.
- 1.4 Pedagogía divina y misterio de salvación.
  
2. Libros Históricos.
  - 2.1 Pentateuco.
  - 2.2 La historiografía deuteronomista.
  - 2.3 La historiografía del cronista.
  - 2.4 Una historiografía épica.
  - 2.5 Relatos novelados.
  
3. Libros Proféticos.
  - 3.1 Profetas del Norte.
  - 3.2 Los grandes profetas.
  
4. Literatura Apocalíptica.
  
5. La Sabiduría de Israel.
  - 5.1 Sabiduría tradicional.
  - 5.2 Sabiduría en crisis.
  - 5.3 El último libro del Antiguo Testamento: La Sabiduría.
  
6. La Poesía en Israel.

## 1.1 LA FORMACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO.

La Biblia ha tenido una larga historia, cuya reconstrucción se presenta bastante compleja, ya que faltan datos precisos y coherentes para todas las unidades literarias.

En todo caso, no debemos olvidar el dato de la tradición oral: primero la tradición y luego la Escritura; más aún, la tradición oral sigue estando viva y actuando recíprocamente con los escritos durante todo el tiempo de la formación del Antiguo Testamento. Incluso después de haber sido consignados por escrito, la mayoría de los textos bíblicos se siguieron leyendo, poniendo al día y profundizando. Sólo al final, en el período del judaísmo, se considera inmutable e intocable el Antiguo Testamento.

El ambiente de esta tradición es la vida del pueblo de Dios en sus varios ámbitos, estructuras y manifestaciones, sobre todo de la familia, el culto, en torno a los santuarios y luego al templo y la corte de los reyes.

## 1.2 EL ANTIGUO TESTAMENTO, PALABRA DE DIOS.

La Biblia hebrea se divide en tres partes: la Ley, los Profetas y los Escritos.

La Ley fue considerada siempre por Israel como Palabra de Dios. El decálogo (Ex 20, 1ss) expresa las “palabras del Señor” (Ex 24, 3ss). Moisés las escribe y presenta el libro de la alianza al pueblo, que se compromete a observarlo. Cuando el rey Josías inicia en el pueblo israelita una reforma religiosa radical, se inspirará en el “libro de la Ley” (probablemente la sección legislativa de Dt 12-26) encontrado durante los trabajos de restauración del templo (2Re 22-23); en el Deuteronomio “la Palabra” o “las Palabras” designan la palabra escrita, a la que está prohibido quitar o añadir nada (Dt 4,2; 13,1). Tras el destierro, Israel vuelve a emprender su camino como pueblo libre, se comparará con “el libro de la Ley”, el Pentateuco, tal como existía entonces y se reconocerá, no delante de un libro, sino “delante del Señor” (Neh 8,6).

El profeta se presenta y es visto como el portavoz del Señor. Le gusta la que ha sido llamada la fórmula del mensajero o embajador: “Así dice el Señor”, por lo que no escuchar al profeta significa no escuchar al Señor (Ez 3,7). Cuando se redactan los oráculos proféticos conservan el mismo valor que la palabra oral (Jer 36; Ez 2,3-3,11).

Tras el destierro, el texto escrito adquiere cada vez más importancia (sacralización del texto). Junto a la Torah y los Profetas, hacia el final del siglo II a.C., comienza a mencionarse un tercer grupo de escritos (Job, Salmos, Proverbios, Qohélet), aceptados por Israel con la misma autoridad que los antiguos libros. Estos escritos pertenecen al género sapiencial; ahora bien, la sabiduría es identificada con la Torah (Sir 24, 22; Bar 4,1), con la palabra de los profetas (Sir 24, 31; Sap 9,17); es asimilada a la Palabra de Dios (Prov 1,20-23).

Por todo ello, podemos afirmar que:

- Al final del A.T., las Escrituras son una colección distinta de otros escritos y se la llama “sagrada” (2Mac 2,13; 8,23; 1Mac 12, 9).
- Israel manifiesta, en cierto momento de su historia, la conciencia de que posee libros sagrados dotados de absoluta autoridad, a los que se hace referencia como depositarios auténticos de la Palabra de Dios.
- En el origen de varios de estos libros se considera que hay hombres privilegiados, los profetas, que durante su vida pronunciaron oráculos bajo el espíritu de Yahvéh. En

otros casos, se habla de sabios, que los compusieron con la ayuda del espíritu y en continuidad con la gran tradición profética de Israel.

### **1.3 EL ANTIGUO TESTAMENTO, CONOCIMIENTO DE DIOS Y DEL HOMBRE.**

Siguiendo la “Dei Verbum”, hay que tener presente que la Biblia, en su condición de obra literaria, escrita por “verdaderos autores” (DV 11), está formada en un ambiente semítico (cada hagiógrafo escribe “según su tiempo y su cultura” DV 12), y con una finalidad religiosa (inspirada por el Espíritu Santo, “para salvación nuestra” DV 11). El Espíritu Santo habla en forma humana, por tanto, para comprender a Dios primero hay que comprender al hombre. Para entender lo que el Espíritu Santo quiere comunicarnos, hay que entender lo que el escritor sagrado quiere decirnos, captando su intención con ese texto.

La Biblia es una verdadera biblioteca de 73 libros, diseminados en un espacio de tiempo superior al milenio, de formas y géneros muy diversos: narraciones históricas, sagas populares, textos jurídicos, épicos, escritos proféticos, apocalípticos, didácticos...

La Biblia se ha formado y desarrollado en un horizonte cultural semítico y, por tanto, contiene una verdad semítica. Para este ambiente, la verdad es algo concreto, que se experimenta con todo el ser: conocerla significa encontrarla y amarla. Por tanto, Dios es la verdad en el sentido de que se ha revelado, que ha hablado y se ha hecho contradictorio. La Escritura es una obra divino-humana, que parte de Dios y lleva hasta Dios. De ahí que la verdad que contiene y que nos ofrece es el amor de Dios. Pero para captar esta verdad viva es preciso leer e interpretar la Biblia “en el mismo Espíritu con que fue escrita” (DV 12).

### **1.4 PEDAGOGÍA DIVINA Y MISTERIO DE SALVACIÓN.**

La Palabra se encarna en una historia humana, en una cultura particular. Dado ese carácter histórico, es evidente que la Biblia abarca contenidos que son también de la filosofía, de la historiografía y de otras ciencias; pero esos datos sólo tienen valor de revestimiento de un mensaje, que permanece íntegro por estar revelado por Dios para la salvación del hombre.

La Palabra de Dios se encarna en la historia imprimiéndole un dinamismo que la hace fermentar hacia su plenitud. En este sentido, la Escritura es el libro de la pedagogía de Dios, que se revela progresivamente hasta el encuentro beatificante. Decimos que la revelación es progresiva porque Dios, en su pedagogía amorosa, toma a la humanidad en el punto en que se encuentra y deposita el germen de su divina manifestación, lo protege y lo hace crecer. Y así, a lo largo de todos los libros del Antiguo Testamento, se puede discernir la marcha de esta revelación primera que Jesús vino a dar cumplimiento. En todos los acontecimientos narrados en el Antiguo Testamento encontramos la mano oculta de Dios.

## **2. LIBROS HISTÓRICOS**

Los libros del A.T. conceden gran importancia a los hechos históricos. A Dios se le encuentra en el acontecer de la vida, ya sea en los momentos extraordinarios o en la vida

cotidiana. Dios actúa en la historia, haciendo que los acontecimientos sean consecuencia del designio de su amor.

## 2.1 EL PENTATEUCO.

Está compuesto por los cinco primeros libros del A.T.: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, en los que se relata la historia del pueblo de Israel desde Abraham hasta la muerte de Moisés. Pero la religiosidad del Antiguo Testamento no se basa exclusivamente en acontecimientos de la historia. Los once primeros capítulos del Génesis nos presentan la experiencia universal del hombre con Dios y con el mundo. Las leyes, en el Levítico, nos muestran algo esencial: Dios rige las relaciones entre los hombres y de éstos con Dios. En la formación del Pentateuco hay que tener en cuenta la teoría documentaria o de las tradiciones.

### LAS GRANDES TRADICIONES.

Las tradiciones son corrientes de palabras, imágenes y acontecimientos transmitidos oralmente, y que progresivamente se convirtieron en estilos cada vez más nítidos. Las tradiciones se designaron con los términos con que en ellas se denomina a Dios: yahvista (Yahvéh), elohísta (Elohim) o con adjetivos que definían la cualidad de las obras mismas: deuteronomista y sacerdotal.

**LA TRADICIÓN YAHVISTA:** nace en la época de Salomón (s. X a.C.) a partir de la fuente, que es Moisés, y de la enseñanza fielmente conservada en la memoria del pueblo. Ofrece un relato vivo, pintoresco, folclórico, psicológicamente refinado, caracterizado por la audacia de las representaciones de Dios como alfarero, como sujeto arrepentido de su obra equivocada, como misterioso luchador nocturno. Se trata de aquellos elementos denominados antropomorfismos. La humanidad entera es vista de manera pesimista, envuelta en miserias y colocada bajo el signo de la maldición divina. Pero la gracia del Señor, que aparece con la elección de Abraham y con la liberación del éxodo, introduce en el mundo la bendición y la esperanza. Según la investigación reciente, la tradición yahvista llegaría con algunos de sus fragmentos hasta la historia de David, y a su función de signo de la presencia de Dios en medio de su pueblo.

**LA TRADICIÓN ELOHÍSTA:** es más sobria y discutida. Surge en el siglo IX-VIII a. C., en el Reino del Norte, en la época del florecimiento de la gran profecía de Elías, Eliseo y más tarde de Amós y Oseas. De ahí que la fisonomía de Abraham está trazada con los rasgos de un profeta. La narración elohísta atenta también al aspecto moral de los acontecimientos, inicia su historia con la figura de Abraham y con la elección de Israel (Gen 15, 1-6). Es más rigurosa en evitar los antropomorfismos y en separar a Dios de las vicisitudes humanas, recurriendo a la mediación de los ángeles o los sueños, a fin de conservar intacta la trascendencia y la pureza de Dios. La aventura lacerante de la fe es uno de los motivos básicos de la historia patriarcal elohísta. El acontecimiento del desierto es descrito como un tiempo ideal, como el ámbito en el que Dios le desvela al pueblo elegido su misterioso nombre “YHVH” (Ex 3), que la tradición yahvista había considerado como prerrogativa del conocimiento de todo hombre.

**LA TRADICIÓN DEUTERONOMISTA:** su origen está en algunos levitas que vivían en el Reino del Norte, y que tras ser destruido por los ejércitos asirios, llevaron a Jerusalén su tradición personal, que posteriormente quedaría consignada por escrito. Probablemente, la canonización oficial de esta tradición ocurrió en el año 622, durante la reforma religiosa de Osías (2Re 22), al encontrar en el templo de Jerusalén el llamado “libro de la ley”. Posiblemente, el mismo libro que posteriormente se llamará Deuteronomio, obra que era también expresión de la teología laica y no sólo profesional, una obra llena de pasión y amor a Dios y a su gran don que es la tierra de la libertad. El libro es una entusiasta llamada puesta en labios de Moisés. Una invitación dirigida a Israel a abandonarse por entero a su Dios, amándolo con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (Dt 6,5).

Posteriormente, la escuela deuteronomista intentará un gran esbozo de la historia religiosa de Israel hasta la ruina de Jerusalén en el año 586, mediante la agrupación de los libros históricos de la Biblia (Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes).

**LA TRADICIÓN SACERDOTAL.** En el año 586 a.C. los ejércitos de Nabucodonosor arrasan Jerusalén y conducen a los hebreos a Babilonia. En esta época y en la siguiente, llena de gozo por la vuelta del destierro gracias al edicto de Ciro, rey de Persia, en el año 538 a.C., nace una nueva reflexión y una nueva colección de datos sobre el pasado salvífico de Israel. Surge así la tradición sacerdotal (P), tradición rigurosa, abstracta, típica de una escuela “sacerdotal”, árida pero cuidadosa, esquemática pero deseosa de definir en medio de la confusión del destierro babilónico la identidad del verdadero hebreo a través de tres señales distintivas: el sábado, la circuncisión y la ley.

En efecto, gran parte del complejo legislativo del Pentateuco ha sido reunido y ordenado por la escuela sacerdotal, que intentó retroproyectar sobre el Sinaí casi toda la legislación del sucesivo Estado de Israel. Organiza la historia de la salvación sobre una trama integrada por genealogías, que trazan la continuidad de la acción de Dios en la historia, a través de varias generaciones de Israel, la tradición sacerdotal alinea códigos religiosos, litúrgicos, civiles, penales y procesales, colocando la existencia entera de Israel bajo el signo de la respuesta fiel al Dios de la alianza.

### **a) EL GÉNESIS**

Los judíos utilizan la primera palabra hebrea de la obra, bereshit, que significa “al principio”, para titular el primer libro de la Biblia y del Pentateuco. Nosotros, siguiendo la versión griega de los LXX, le llamamos Génesis.

Este libro está compuesto por dos tablas de un mismo díptico.

La primera tabla ocupa los once primeros capítulos, y su protagonista es Adán, palabra hebrea que lleva artículo y que habría que traducir como “humanidad”, debido a la incapacidad semítica para la abstracción. El nombre Adam representa a todos los hombres de todos los tiempos.

La segunda tabla está construida con dos formas literarias: las genealogías, debidas a la tradición sacerdotal y a las narraciones que prevalecen en la tradición yavhista. Las genealogías son un modo característico de hacer historia de la tribu nómada, basándose en la descendencia del cabeza de la tribu. Tratándose de la genealogía de la humanidad entera, el primer ascendiente es Adam, el “hombre” por excelencia. Este procedimiento es también un intento de describir y explicar los orígenes y, por tanto,

el sentimiento de una realidad. Es lo que técnicamente se llama etiología o búsqueda de las causas, vuelta a las raíces de las cosas y a su significado profundo y misterioso.

Las narraciones de la tradición yahvista, por el contrario, se distribuyen en escenas dominadas por un tema único, el binomio delito/castigo. Es fundamental la gran escena de apertura, la “historia del pecado original”. Dios trazó en su creación un proyecto de armonía; un proyecto en el que deseaba implicar a Adán, o sea, al hombre que hay en nosotros.

Pero en el capítulo 3, el hombre prescinde del proyecto que Dios le ha propuesto; quiere realizar un proyecto alternativo, el que se definirá como “el pecado original”, enquistado en la realidad del hombre. El cuadro se vuelve tosco, se rompen las armonías precedentes: el hombre, abandonado al destino escogido, se alinea en un trabajo sin atractivo y causa de explotación, considera a la mujer como objeto de su placer, es alejado del “jardín” y del diálogo con su Dios, a quien ahora siente lejano y hostil.

La tradición yahvista y la tradición sacerdotal utilizan materiales mitológicos en sus reflexiones pesimistas sobre la relación hombre/creación y hombre/mujer, sobre las tensiones sociales, sobre las grandes catástrofes naturales, sobre las relaciones internacionales. Son poemas que ofrecen reflexiones desarrolladas en el ámbito de las culturas de la llamada “media luna fértil”, o sea, el Próximo Oriente Antiguo. Pero estas reflexiones son purificadas y leídas a la luz de la revelación divina.

La nueva interpretación teológica se confía sobre todo a las categorías antitéticas bendición/maldición. El hombre por sí solo está bajo el signo del pecado y de la maldición. Pero esta trama es cancelada por la gracia divina, que borra las maldiciones con la bendición de Abraham, el justo llamado por Dios.

La tabla de Abraham. La historia patriarcal se articula en torno a dos líneas esenciales. Ante todo una línea biográfica que da unidad a los tres ciclos narrativos dedicados a otras tantas generaciones de un mismo clan familiar. Abraham, Isaac, Jacob, Esaú, José. Esta línea se desarrolla suscitando también implicaciones de orden sociológico. En realidad es la historia de una migración en una época de inestabilidad cultural y étnica. Y toda esta situación dominada por la tensión que genera el bipolarismo de las dos grandes potencias: la asirio-babilónica en oriente, y la egipcia en occidente.

Hay una línea teológica marcada por términos técnicos como promesa, alianza, bendición, descendencia, tierra. Constituye la meta a la que tiende el libro y la clave interpretativa de todos los datos y narraciones ofrecidas por la primera línea. En esta trayectoria es donde aparece la acción de Dios y la humanidad recibe su revelación.

## b) **EL ÉXODO**

El libro del Éxodo es la línea divisoria que marca el nacimiento del pueblo unido y libre. Dios les libera de la esclavitud, se le revela como presente en la historia, y establece una Alianza que el pueblo acoge como norma de comportamiento.

La revelación del nombre divino. Mientras que para la tradición yahvista, el nombre del Señor YHWH es conocido por la humanidad entera, las narraciones elohista y sacerdotal relacionan la revelación del nombre impronunciable para los hebreos sólo con la persona de Moisés y con el nacimiento de Israel como pueblo. En todo el mundo semita, el nombre es la realidad misma de una cosa; conocer el nombre de una persona

supone una especie de poder sobre el ser, cuya esencia y energía se conocen. En la magia, poseer el nombre de Dios significa poder dominarlo y manipularlo en beneficio propio.

En el libro del Éxodo, Dios se revela como un verbo, como un ser, devenir, seguir siendo. Para impedir el uso mágico de este nombre divino, los hebreos sustituyeron las cuatro letras YHWH por el término “Adonay”, “Señor”, cuyas vocales se pusieron a las consonantes YHWH, originando la lectura deformada de Jehová. En realidad, más que dar una definición y revelación verdaderas del nombre divino, nuestro texto se niega a desvelar la esencia incognoscible de Dios, en virtud de cuanto hemos dicho a propósito de la importancia del nombre. Sin embargo, “Yo soy –YHWH–” no es un apelativo vacío, porque evoca el punto exacto en el que Dios se revela, la historia en la que se presenta como liberador y salvador.

La Alianza. El acontecimiento del Sinaí es presentado en el libro del Éxodo siguiendo el esquema interpretativo del tema de la alianza, en hebreo berit, término que aparece hasta 287 veces en el Antiguo Testamento. Con este esquema de relaciones entre Dios y el pueblo, Israel ha leído su nacimiento y toda su historia sucesiva. Quizá la filigrana para tejer este esquema teológico la ofreció un elemento profano, los tratados de vasallaje de Oriente. En ellos se codificaban las relaciones existentes entre un soberano y sus príncipes vasallos. Por eso existe un primado, el del gran rey, Dios, que ofrece a su pueblo un don, y requiere de su interlocutor una respuesta. En consecuencia, la alianza comprende tres etapas: a) el prólogo, en el que se presenta el don histórico del gran Rey, el éxodo y la libertad; b) Las cláusulas o derechos y deberes recíprocos (decálogo y código de la alianza); c) las bendiciones y maldiciones como garantía de la conducta del vasallo.

### c) EL LEVÍTICO

El Levítico es obra de la tradición sacerdotal, surgido al final del destierro babilónico y en el momento de la vuelta a la tierra de los padres (s. VI-V a.C.). El Levítico o libro de los sacerdotes, es un código de actuación que busca a través de observaciones externas el progreso en la intimidad con un Dios puro, santo y exigente.

Sagrado y profano. El estribillo que, a modo de antífona, escuchamos en este libro, dice así: “Sed santos, porque yo, Yahvéh, vuestro Dios, soy santo”. El concepto de santo es a la vez precioso y arriesgado. Es precioso porque a través de los símbolos y la práctica de la pureza y de la santidad personal y material, distingue netamente la esfera de Dios de la creada, impidiendo las confusiones panteístas, características de muchas religiones del Oriente Medio. Dios es auténtico, no manipulable; es el “totalmente Otro”, el santo por excelencia. Sin embargo, el concepto resulta arriesgado, porque puede introducir una separación excesiva entre sagrado y profano, considerando en la práctica impuro e inútil todo lo que se encuentra fuera del área sagrada, y puro y preciso sólo lo que está englobado en ella. El riesgo del integrismo puede conducir progresivamente a anular el valor de la historia en la que Dios se revela.

En las páginas del Levítico se puede discernir el impulso religioso de un pueblo que marcha al encuentro del Dios invisible, misterioso, exigente y trascendente. En la base está siempre el amor de Dios. Por eso, los gestos litúrgicos son la respuesta del hombre a esta solicitud de Dios.

Este tercer libro del Antiguo Testamento presenta con aridez una visión sociológica de Israel. El Levítico se articula en torno a cuatro grandes leyes:

- a) La ley de los sacrificios, gama de los ritos sacrificiales.
- b) La ley de los sacerdotes, consagración e investidura del sacerdote.

- c) La ley de pureza, exigida al que vive en una comunidad consagrada, como es el pueblo de Israel.
- d) La ley de la santidad, que indica ante todo separación y que es tributo primario de Dios, pero que ha de ser adquirida y vivida por el pueblo elegido.

La práctica escrupulosa de las observancias que el Levítico prescribe a la comunidad y a los sacerdotes, tiene como finalidad disponer a Israel a la intimidad con un Dios puro, santo y exigente. La incesante exhortación a la santidad y a la pureza exterior y ritual se transforma sutilmente en la formación de una conciencia religiosa y ética que rechaza el mal y no reduce la religión a una mera inscripción en el registro oficial eclesiástico. La lectura del Levítico es también estímulo a encontrarle gusto a la liturgia y a la vida comunitaria.

#### d) **NÚMEROS**

El cuarto libro del Pentateuco es denominado por los hebreos con la primera palabra del texto, En el desierto. El título describe bien el fondo de la obra. La traducción griega de la Biblia, a la que sigue la tradición cristiana basándose en el censo de las tribus acampadas al pie del Sinaí, que ocupa los primeros cuatro capítulos del libro, ha adoptado el título de Números.

Vinculado al Éxodo por su índole histórica y religiosa y al Levítico por su legislación, el libro de los Números es la exaltación de tres grandes actores de la historia del Éxodo.

En primer lugar, Yahvéh, que domina con su palabra desde la primera línea del libro: “Yahveh habló a Moisés”. A través de su presencia en el arca, Dios es el verdadero protagonista de la marcha, Israel no está nunca solo o abandonado.

En esta historia, que por la presencia del Señor es santa, destaca, otro personaje fundamental: Moisés, el siervo del Señor, el mediador entre Dios y los israelitas, apasionado por Dios, pero también visceralmente ligado a su pueblo.

El tercer actor es el pueblo: difícil, rebelde y obstinado. Es descrito detalladamente a través de los censos; sin embargo, constituye el objeto último de la solicitud y del amor de Dios. Por eso, el Israel sucesivo ha tenido la convicción de encontrar en aquellas tribus su raíz e identidad. El desierto se convierte así en el paradigma de la historia entera, histórica y religiosa de Israel. A Dios se opone sólo la resistencia de la libertad de Israel, que se deja ganar por la tentación de la idolatría, del desaliento y del pecado. Pero al final, aún respetando la libertad humana, vencerá el amor de Dios e Israel alcanzará la tierra de la alegría y de la esperanza, la tierra prometida.

#### e) **DEUTERONOMIO**

El Deuteronomio es obra de una tradición autónoma de intensa espiritualidad, florecida en el s.VIII a.C. “Deuteronomio” significa segunda ley y se debe a la traducción griega de la Biblia. El título hebreo es tomado para los libros de la Torah, de las primeras palabras del texto, es Debarim, palabras.

El Deuteronomio se presenta como una colección de homilías centradas en el amor a la ley divina, en la pasión por la opción religiosa y en el agradecimiento por el don de la tierra de Canaán, la patria de la libertad.

La predicación que se pone en labios de Moisés interpela directamente a Israel, tratándole, ora de tú, ora de vosotros, justamente para que todos y cada uno se sientan implicados. Arrastrado por el entusiasmo y la pasión, el autor, a pesar de la pobreza de su

lengua madre, crea un estilo rico y original, realizando una obra llena de vida y de fuerza persuasiva.

La estructura general del Deuteronomio está calcada del modelo de los relatos de alianza entre el gran señor y el vasallo. El comienzo se caracteriza por un prólogo histórico, que evoca teológicamente los beneficios otorgados por el Señor a su fiel. Sigue un código de los deberes del súbdito para obtener la protección constante del Señor: el llamado “código deuteronomico”; las bendiciones y las maldiciones en caso de fidelidad o infidelidad sellan el pacto. La obra lleva un apéndice narrativo sobre Moisés, en el que reaparecen las antiguas tradiciones yahvista, elohísta y sacerdotal.

## **2.2 LA HISTORIOGRAFÍA DEUTERONOMISTA**

Inspirada en los principios históricos del Deuteronomio, no sólo transmite los hechos históricos, sino también la interpretación de la historia de Israel bajo la norma de la Alianza. En el libro de Josué y en el de los Jueces se contempla, desde la fe en Yahvéh, la conquista de la tierra prometida. Los dos libros de Samuel y la primera parte de Reyes, relatan la vida de los primeros reyes de Israel. La división del reino es contemplada por los libros de los Reyes.

### LIBROS DE JOSUE Y JUECES.

Muchos datos del Antiguo Testamento nos invitan a considerar la conquista de Canaán como una progresiva infiltración, un asentamiento en varias etapas. Algunos autores han propuesto en estos últimos años otra interpretación revolucionaria de la conquista. Para ellos consistió en una rebelión interna contra las autoridades de las Ciudades Estado cananeas por parte de las poblaciones rurales explotadas. El detonador de aquella revuelta habría sido la llegada a Canaán de un grupo tribal proveniente de Egipto y del desierto, donde habían experimentado la fuerza liberadora de su Dios, Yahvéh.

Interpretación teológica del libro de Josué. En este libro se narra la entrada, la conquista y el reparto entre las diversas tribus, así como la alianza que establecen con Yahvéh. Lo cierto es que aquellos acontecimientos lejanos fueron más bien complejos y que la narración ofrecida por los doce primeros capítulos de Josué se presenta estilizada y teológicamente interpretada. Por ejemplo, el episodio de la batalla de Gabaón, donde Dios arroja piedras contra los enemigos de Israel. O el célebre “canto del sol” de Josué.

También domina la mentalidad de guerra santa y de sus matanzas. La guerra santa es un modo de expresar la presencia eficaz y operante de Dios en la historia, mientras que las matanzas indican que el botín de guerra es sólo posesión del Señor al que se le sacrifica en holocausto. Por otra parte, el lenguaje oriental gusta de colores vivos y violentos, que a menudo superan una lenta y paciente adaptación de Dios a la fragilidad del hombre para poder conducirlo a otras metas más altas. Léase a este propósito lo que escribirá el libro de la sabiduría, obra tardía del Antiguo Testamento.

Interpretación teológica del libro de Jueces. El libro de Jueces relata la conquista de unos personajes que se ponen al frente de las tribus para lograr el dominio de la tierra. Sobre esta historiografía popular se extiende el velo de una interpretación teológica. Está sintetizada en una página ejemplar, la de Jueces 2,11-19 y marcada por el ritmo pecado/castigo arrepentimiento/salvación. Es la llamada “teoría de la retribución”, que tanto espacio ocupará en la teología veterotestamentaria, y que se resume en el doble binomio delito/castigo, justicia/premio, binomio puesto en crisis por la verificación de la

realidad, que a menudo ve premiado el mal y castigado el bien, y que dará origen a obras fundamentales, como la de Job.

### I y II LIBROS DE SAMUEL.

El gran giro institucional de la estructura tribal a la monarquía unitaria se produce, no sin dolor, hacia finales del siglo XI a.C. Documentos bíblicos fundamentales de este acontecimiento son los dos libros de Samuel, debidos a la historiografía deuteronomista.

Este libro relata el advenimiento de la monarquía con el primer rey, Saúl, y el reinado de David, que será el centro de la historia. Dios realiza con David una alianza sorprendente: el Señor declara que está presente en la dinastía davídica, más que en la casa material de un templo. Por eso, la presencia suprema de Dios en el Mesías se establecerá en la línea de la dinastía davídica.

David será mirado como la raíz de la oración de Israel; se le atribuirá el salterio entero que, sin embargo, es una obra distribuida en un lapso de tiempo de siglos y de él nos han llegado textos poéticos extraordinarios, como la triple elegía fúnebre por la muerte de Saúl y Jonatán, obra maestra indiscutible (2Sam 1, 19-27).

### I y II LIBROS DE LOS REYES

Los capítulos iniciales del primer libro de los Reyes, recogen las vicisitudes de la atormentada sucesión de Salomón a David. Al final, el nuevo rey es presentado con un aura gloriosa, la de la sabiduría divina que él solicita a Dios, exaltada por la tradición posterior, que verá en Salomón el emblema del perfecto sabio. Entre otras cosas, se le atribuirán obras sapienciales posteriores, como Qohélet y la Sabiduría, e incluso el Cantar de los Cantares. A Salomón se le debe el nacimiento del Templo, que consagra solemnemente en la liturgia, descrita en 1Re 8. En el centro del rito, el soberano pronuncia una gran súplica, que se puede considerar una reflexión teológica, de cuño deuteronomista, sobre el misterio del templo y sobre la dinámica de la relación entre la infinitud de Dios y su presencia en el espacio sagrado.

La unión del reino de Israel no dura mucho tiempo. En el gobierno de Salomón afloraron las protestas tribales, y Jeroboán, obrero especializado de la poderosa tribu de Efraín, había encendido la mecha de una rebelión, sofocada sólo temporalmente.

El documento bíblico fundamental para seguir la historia de los dos reinos lo constituyen los libros de los Reyes. A estos hay que añadir la tardía reelaboración sacerdotal de los libros de las crónicas.

Aunque la historia de los dos reinos está muy relacionada y entrelazada, podemos distinguir: el reino septentrional de Israel y el reino meridional de Judá.

- El reino septentrional de Israel. El reino de Israel tiene como raíz la figura de Jeroboán I, el rebelde, contra Salomón y su hijo Roboán. El juicio sobre el reino de Israel será constantemente negativo, incluso en presencia de soberanos de gran relieve, como Omrí, Ajab o Jeroboán II, porque la afirmación dominante que rige toda valoración es de tipo religioso. En efecto, si se acepta como patrón de juicio la fidelidad yahvista, la unicidad del templo de Jerusalén y la promesa davídica, está fuera de duda que hay que rechazar automáticamente a todos los reyes septentrionales como infames.

Junto a los elementos de tipo religioso, como el inicio del culto en dos santuarios locales, en Betel y en Dan, aplicando modalidades cúlticas de tipo cananeo, los libros de los Reyes señalan algunas carencias estructurales del Reino del Norte, sobre todo la inestabilidad política. Después de una tumultuosa serie de golpes de Estado, Israel es invadido por las tropas asirias de Salmanasar, y después de tres años de asedio, el sucesor

de éste, Sargón II, deporta a sus habitantes, colocando en su lugar a colonos extranjeros, que unidos a algunos hebreos que permanecieron en la patria, darán lugar a la comunidad de los samaritanos. Era el año 721.

El segundo libro de los Reyes describe el hundimiento del reino septentrional en el capítulo 17 de un solemne epígrafe teológico. La fuente de esta tragedia se busca en el pecado de la idolatría, inaugurado por Jeroboán y continuado en el interior de todas las dinastías de Israel.

- El reino meridional de Judá. La historia del reino de Judá está marcada por una serie de soberanos cuyo relato se esboza siguiendo el mismo esquema utilizado para los reyes del norte. En el caso de Judá, el autor sagrado se muestra más articulado. Podríamos clasificar idealmente tres clases de soberanos:

- Los impíos, inclinados a favorecer la degeneración de la religión yahvista, dejando que se mancillara con formas de idolatría, tan queridas de la devoción popular.
- Los reyes aceptables, pero que no extirpan la idolatría popular de los llamados “altos” o sea, de los templos erigidos en colinas y abiertos a los cultos de la fertilidad.
- Finalmente, sólo dos figuras ejemplares: Ezequías, el rey amado por el profeta Isaías, que inaugura una reforma religiosa y cultural que implica también la recuperación de la antigua literatura sapiencial y legislativa, y Josías, el soberano querido por Jeremías, y muerto trágicamente en batalla, autor de una reforma religiosa yahvista radical y vasta, basada probablemente en la teología deuteronomista, por el hallazgo del libro de la ley de Moisés en el templo (2Re 22) y culminada con una solemne pascua internacional.

La fragilidad del reino de Judá se debió más a presiones externas que a la inestabilidad política. Es constante la línea davídica. En el año 598 a.C. Nabucodonosor, rey de Babilonia, deportará a su reino a la clase dirigente, a los técnicos e intelectuales, arrasando Jerusalén en el año 586 a.C. y realizando una nueva deportación. En medio de tantas tragedias, los libros de los Reyes se cierran dejando abierto un respiradero de esperanza y luz.

## **2.3 LA HISTORIOGRAFÍA DEL CRONISTA**

### **ESDRAS Y NEHEMÍAS**

Las vicisitudes del renacimiento del estado hebreo después de la vuelta del destierro, la construcción del templo y los primeros tiempos gloriosos, están atestiguados en dos libros bíblicos homogéneos, Esdras y Nehemías.

• El judaísmo. Con las dos obras se configura netamente el fenómeno cultural, político y teológico que se llamará convencionalmente judaísmo, y que llegará hasta el advenimiento de la era cristiana. Esdras, sacerdote, y Nehemías, vuelven a la tierra de los padres al enterarse de la difícil situación en que se encuentran los descendientes de los primeros repatriados y la comunidad de Israel bajo la presión de los samaritanos y de otros grupos indígenas. El espíritu que les anima es de talante sionista: “La raza de Israel se separó de todos los extranjeros” (Neh 9,2).

• Lo sagrado. La primera dimensión evidente en la obra de reforma de Esdras y Nehemías es la de lo sagrado y de la separación de la comunidad. El centro es el templo, cuya santidad se extiende a las restantes estructuras sociales y políticas. Lo sagrado se amplía hasta el muro de la ciudad. Del exterior, la sacralidad es trasladada a las personas. Nace así la exigencia de construir la “raza santa” (Esd 9,2). El drama surge cuando hay que purificar las líneas genealógicas mancilladas por los elementos no hebreos, disolviendo matrimonios mixtos y expulsando a muchas personas.

## EL LIBRO DE LAS CRÓNICAS.

Durante la época judía, la tradición sacerdotal reelabora su perfil historiográfico de fuerte impronta teológica, probablemente al terminar el siglo IV a.C. El cronista cita reiteradamente sus múltiples fuentes, pero los acontecimientos, más que desfigurados, son transfigurados, en virtud de sus instancias teológicas.

Esta obra solemne de difícil lectura tiene tres secciones. La primera, a través de una cadena genealógica compleja y árida, intenta enlazar a Adán con David. La segunda sección la ocupan David y Salomón: el primero, tiene como actividad fundamental de su reino proyectar minuciosamente el templo de Jerusalén. El segundo, realizarlo. El tercer cuadro recoge los esplendores y las miserias del único reino de Judá hasta la catástrofe de 586 a.C. Sin embargo, queda abierto a la esperanza. En efecto, en el capítulo 36, se cita el edicto de Ciro: la teocracia no ha muerto.

La finalidad del libro de las Crónicas es tratar de fortalecer la comunidad judía posexílica, basándose en el templo, en el culto y en su organización.

## **2.4 UNA HISTORIOGRAFÍA ÉPICA**

La aventura de libertad producida por el movimiento de rebelión contra el poder siro-helenista, es celebrada en dos libros independientes, que nos han llegado en griego y, por tanto, son deuterocanónicos: I y II Macabeos.

### PRIMER LIBRO DE LOS MACABEOS

El primer libro de los Macabeos abarca todo el período de la revolución macabea, desde la subida al trono de Antíoco IV, hasta la muerte del último de los hermanos Macabeos, Simón. Sin embargo, sus protagonistas son todos los hasidim o asideos, los “piadosos” sostenedores de la causa judía. De ahí que, los datos históricos de la revolución guerrillera pastisana estén inmersos en una atmósfera épica y en una celebración espiritual del Israel fiel. El libro es rico en vicisitudes y efectos de escena, y está organizado en tres tablas: la reservada a Judas, caudillo de la revolución; la dedicada a Jonatán, su sucesor y la de Simón, en la que se urgen densas tramas diplomáticas, además de las guerreras. El tono de marcha militar del libro se funde con el gusto por la narración de los acontecimientos, exaltándolos con el halo de la libertad y del patriotismo religioso.

### SEGUNDO LIBRO DE LOS MACABEOS

El segundo libro de los Macabeos es el resumen de una obra que desconocemos, en cinco libros, de Jason de Cirene. No es la continuación del libro precedente, sino la reiteración en forma patética, retórica y entusiasta de las vicisitudes heroicas de Judas Macabeo, cuya figura destaca en toda la obra, importante para conocer, sobre todo, la teología judía de este período histórico (s.II-I a.C.).

El libro presenta al menos siete tesis judías, tradicionales y a la vez originales. La primera es la reformulación de las teorías clásicas de la retribución; la segunda reitera la ley del talión; y la tercera, la sacralidad espacial de Sión. La cuarta tesis, referida a la resurrección y a la vida eterna, recoge toda la narración del martirio de los siete hermanos. En esta línea, está la quinta tesis, la del sufragio de los vivos por los difuntos y de la intercesión de los difuntos por los vivos. La creación de la nada es la sexta tesis. Y la séptima, la de la angeología.

## 2.5 RELATOS NOVELADOS

La época judaica, vivida a menudo en un clima de exaltación en medio de las dificultades y tensiones, ve florecer una colección de textos en los que la historia se usa solo como pretexto para comunicar un mensaje, una llamada, un ejemplo que imitar. Este modelo de relato paradigmático generará en el judaísmo extrabíblico el midrash o narración homilética ejemplar, la parábola moral.

La Biblia recoge cinco historias ejemplares, surgidas en la época posexílica, afines por el género literario, pero diversas en los matices y a veces en la génesis histórica.

EL LIBRO DE RUT es situado por las biblias católicas después de los Jueces; pero la Biblia hebrea, más correctamente, lo considera un “Escrito sapiencial”. La obra, auténtica joya de la prosa hebrea, inmersa en una deliciosa atmósfera de aldea, usa probablemente materiales históricos, pero los transfigura en una trama intensa y esencial, que tiene como punto de referencia capital la nota final: el hijo nacido de Rut, una mujer extranjera, y de Booz, al cabo de una delicada peripecia humana y de un maravilloso idilio de amor, se llamará bed: “El fue padre de Jesé, padre de David” (4,17).

EL LIBRO DE TOBÍAS, deuterocanónico por habernos llegado en griego, contiene una lectura tradicional de familias y parejas de novios. Los dos protagonistas, el padre Tobí y el hijo Tobías, encarnan el modelo del judío fiel de la diáspora, que cree en la providencia, sigue las normas de la pureza ritual, obedece la ley que prohíbe los matrimonios mixtos, ora por su pueblo, da limosna y sepulta a los muertos abandonados. Pero Tobías, además de ser retrato eficaz del judaísmo observante del s.III-II a.C., es el canto de la conciencia pura, del amor nupcial, de la nostalgia de Sión.

EL LIBRO DE JUDIT también es deuterocanónico, de confuso fondo asirio-babilónico, pero en realidad obra del tardío judaísmo. El canto de la protagonista, afín, por atmósfera y personajes, al de Esther, se cierra con una explosión de cólera nacionalista. En realidad, Judit es el documento de un judaísmo perseguido, pero también orgulloso de su capacidad y de su ansia de libertad. Por algo, la heroína se llama Judit, en hebreo “la judía”, por excelencia. Este relato se caracteriza también por su tesis dominante donde se invierten las situaciones: el débil, Judit e Israel, será exaltado y el poderoso, Holofernes, humillado.

EL LIBRO DE ESTHER nos llega en hebreo y en una versión griega 2/3 más amplia. El fondo histórico persa es ficticio, pues la obra refleja el clima y los fermentos de la época macabea. Por encima de los elementos pintorescos y novelísticos, la obra exalta la figura del judío y de su capacidad, pero también la acción proveniente de Dios, que cambia la suerte de los hombres según justicia. En la trama se hace referencia a la historia de la salida de Egipto y a su epopeya de liberación por obra del Señor. Un Israel orgulloso de su habilidad, pero también consciente de la elección divina. Por otra parte, el sentido de nacionalismo es el hilo conductor de estos productos narrativos del judaísmo.

JONÁS es una obra con un planteamiento totalmente diferente. Ha sido encuadrada entre los profetas, quizá por tener como protagonista al profeta Jonás. El texto refleja la reacción de ciertos ambientes progresistas judíos frente al integrismo posterior al destierro, atestiguado por el ordenamiento de la comunidad de Esdras y Nehemías. En

efecto, el vértice del relato, salpicado por la ironía en relación con este profeta reacio y avaro, amigo de lo fabuloso, está todo él en el capítulo 4, que celebra la misericordia universal de Dios, el cual quiere la conversión de la humanidad entera, comprendido el enemigo de Israel, Asiria, encarnada en su capital, Nínive.

### **3. LIBROS PROFÉTICOS**

El profeta es el hombre de la palabra divina. Es el “anunciador de las palabras de Dios a los hombres”, como escribía Agustín. Por eso, el profeta es el hombre del presente, implicado en las vicisitudes concretas de su historia, de la política, de la economía, y no proyectado hacia míticos sueños lejanos. El profeta resulta incomprensible si se le desarraiga de su tiempo, pues su misión es, por excelencia, la de descubrir signos de los tiempos. Por esta razón, las colecciones de los oráculos proféticos, además de la trama interna de alusiones y datos históricos que ofrecen, están siempre inicialmente colocadas en su fondo histórico.

El profeta es así el símbolo más auténtico de la religión hebrea, que tiene como base una fe apoyada, no en artículos teológicos abstractos, sino en una secuencia de intervenciones históricas de Dios. Sin la voz del profeta la historia se reduce a una nomenclatura de fechas, de acontecimientos neutros y de destinos imponderables. Con su voz, destaca el espesor profundo oculto bajo la envoltura contingente de las políticas, de las diplomacias y del agitarse humano. La libertad de Dios, que elige en la historia el lugar privilegiado para revelarse, es el tema básico del mensaje profético. Por este motivo, el canon hebreo ha llamado a los varios libros históricos, Josué, Jueces, Samuel y Reyes, los profetas anteriores, cuya cualidad es idéntica a la de los profetas posteriores.

El profeta sabe intuir la lógica de fondo con la que Dios traza su plan salvífico y entreve su futuro desarrollo porque pone suma atención a la lección contenida en la historia y no porque tenga dotes metapsíquicas. El profeta es un hombre del presente, que ofrece un mensaje que supera los confines temporales limitados y que se expande en un afán de futuro universal, ligado a las constantes de la obra de Dios en la historia. El profeta se convierte en la actualización del creyente, en el hombre de nuestro presente.

#### **3.1 PROFETAS DEL NORTE**

##### **AMÓS**

Amós profetiza durante el período del largo gobierno de Jeroboán I, heredero del crecimiento económico iniciado por Ajab y su mujer fenicia Jezabel. La expansión económica, aunque tiene poca consistencia, entusiasmo y genera grandes injusticias sociales y laxismo ético-religioso. El orgullo nacionalista, el capitalismo más desenfrenado y el paganismo, esconden en realidad inestabilidad, impotencia y debilidad. Sobre esta atmósfera consumista cae la voz del profeta Amós como señal de guerra. Manifiesta en dosis masivas su franqueza, su orgullo y su desdén por la “dolce vida” que lleva la alta sociedad explotadora de Samaría.

La casa de la ciudad y la casa de campo, los salones tapizados con marfil, los espléndidos divanes damasquinados, son denunciados con tanta violencia como vergüenza cuando la gente se muere de hambre. A la luz de esta situación, el profeta propone el llamado kerigma profético: la religión no tiene sentido si está privada de justicia, el culto es magia si no está sostenido por un compromiso social de honestidad.

La lista de las denuncias es concreta. Por esto, en el horizonte aparece por primera vez “el día del Señor”, o sea, el acontecimiento decisivo y concluyente de la historia en el que intervendrá Dios para juzgar. El profeta lo escenifica en un boceto vivo y vuelve sobre él en las cinco visiones finales (cc 7-9), que usan evidentes símbolos de juicio. Pero en este sombrío horizonte, Amós abre un resquicio de esperanza. Es el luminoso cuadro final de la restauración de la casa de David y sobre todo el cambio del corazón del hombre.

## OSEAS

Oseás, profeta contemporáneo de Amós, revela un léxico típico: el del amor y la traición. Su punto de partida es doble: por una parte, hace referencia a una experiencia personal con su mujer; por la otra, se refiere a Israel, que se deja tentar por los cultos cananeos con sus sacerdotisas, las cuales aseguran, a través del acto sexual, la fertilidad divina.

En el Sinaí, la relación de la alianza privilegiaba un simbolismo de tipo político; la relación Dios-Israel era vista como un contrato solemne. En cambio, con Oseas, esta relación es interpretada partiendo de una analogía psicológica. Es como si fuese la tierna relación de dos enamorados que se buscan en el gozo y en la intimidad. El amor humano se trueca en paradigma del amor de Dios y de la respuesta humana al Dios que es amor. El punto de partida es terreno y humano: “La alegría que el marido encuentra con la esposa, la encontrará contigo el Señor”.

## 3.2 LOS GRANDES PROFETAS

### ISAÍAS

Definido como el Dante de la poesía hebrea, Isaías nació en Jerusalén y recibió su vocación en el interior del templo en el año 740 a.C.

Los 66 capítulos de que consta la obra, colocada bajo su padrinazgo, constan al menos de tres partes llamadas el primer, el segundo y el tercer Isaías.

#### EL PRIMER ISAÍAS (capítulos del 1 al 39).

Sión es uno de los ejes de la teología de Isaías, y a esta ciudad dedica un admirable poema en el capítulo 2. Una peregrinación planetaria hacia el templo, sede de la palabra de Dios, hace que todos los pueblos se conviertan a la justicia y a la paz. Pero este tema vuelve a ser materia poética y espiritual en el Canto de la viña en el capítulo 5, centrado en la decepción del amo de la viña por la cosecha de uvas agrias y venenosas. El poema se centra en la implicación de los oyentes que, sólo al final, se percatan de que son ellos mismos la viña condenada.

El “libro del Enmanuel” (cc 7-12) es sin duda la sección más célebre del profeta, sobre todo por su relectura mesiánica y cristológica. Isaías anuncia al incrédulo rey Acaz, el nacimiento de un hijo salvador de una madre misteriosa. Se trata de un nacimiento extraordinario, tipificado en el nombre simbólico del recién niño, Enmanuel, en hebreo “Dios con nosotros”. Con su llegada se abrirá una nueva era de luz y de gozo por la liberación de la opresión, la paz y el don del Enmanuel.

Más amplio es el horizonte del himno del capítulo 11, quizá destinado a la entronización del Enmanuel Ezequías, pero abierto a una dimensión superior, de corte mesiánico. Del tronco agostado de la dinastía davídica ha despuntado un vástago. La

imagen del ramito verde suscita la idea de viento como espíritu, que es el Espíritu de Dios, derramado sobre el mesías retoño.

Dentro del los capítulos 13-33, merece una alusión especial un fragmento que se abre al universalismo. El protagonista es Egipto, respecto al cual, Isaías se ha manifestado a menudo polémico, debido a los riesgos de alianzas político-religiosas con Judá. Pues bien, ahora también Egipto escuchará la palabra de Dios, se convertirá, celebrará el culto en honor del Señor, será un pueblo pacífico y sobre él, como sobre la otra superpotencia, Asiria, se extenderá la bendición divina: “Bendito sea mi pueblo, Egipto; Asiria la obra de mis manos, e Israel, mi heredad” (19, 25).

### EL SEGUNDO ISAÍAS (capítulos del 40 al 55)

El profeta anónimo comienza su obra afirmando que ha recibido su encargo durante una sesión del consejo de la corona de Dios. El tema del anuncio en la expiación ha terminado. Comienza el don de la liberación, el retorno a la patria sigue; también las etapas del desierto, que son las de un camino triunfal bajo la guía del Señor. El cometido del profeta es estimular a los hebreos a volver a la tierra de los padres. Y es que, como lo atestigua una cierta documentación arqueológica babilónica, se hallaban bien instalados en el lugar del desierto, hasta el punto de constituir una comunidad con bancos, centros de estudio y comercios. El segundo Isaías es, en cierto sentido, artífice de un sionismo que provoca el retorno bajo la acción de Dios, señor de la historia y del cosmos y con el impulso de su “mesías” consagrado y enviado, Ciro, emperador de Persia, celebrado en varios poemas como el instrumento de la intervención liberadora de Dios. Y esta intervención la describe el profeta como un segundo éxodo, reactualización del primero de la esclavitud de Egipto.

La crisis de la monarquía davídica, con su hundimiento en el destierro, había superado la imagen mesiánica real. Se la sustituye por una nueva figura, modelada de acuerdo con la promesa de un profeta ideal hecha a Moisés. Es el Deutero-Isaías el que describe el rostro de este personaje mesiánico de rasgos proféticos. Y lo hace en cuatro poemas, que se han hecho célebres bajo el título de “Cantos del Siervo de Yahvéh”, título honorífico con el que se exalta la figura mesiánica.

### TERCER ISAÍAS (capítulos del 56 al 66)

El clima de la vuelta y de la instalación aflora también en el Tercer Isaías, en el que se puede identificar a un discípulo, o a varios, del Segundo Isaías. Se está reconstruyendo Sión, cantada con pasión y con algo de retórica en el capítulo 60. Se intenta también abrir el horizonte de la nueva Sión a los pueblos de la tierra, después de la experiencia de la diáspora exílica. Así se concede acceso al templo también a extranjeros y eunucos e incluso esta visión lleva a formular una declaración que aún hoy deja perplejos sobre el verdadero significado: también entre las naciones el Señor “se escogerá sacerdotes y levitas” (66, 21).

## **JEREMÍAS**

Jeremías fue uno de los sostenedores de la reforma religiosa del piadoso rey Josías. La necesidad de una espiritualidad genuina fundada en la relación entre fe y vida, como ya lo habían enseñado los profetas precedentes, surge de modo nítido. Es ejemplar su exhortación a la “circuncisión del corazón” siguiendo al Deuteronomio, en contra de un ritualismo vacío y externo. Con el cambio producido por el destierro y con el hundimiento de todas las instituciones, Jeremías comienza una nueva fase de su

predicación. Una vez más, aparece como el hombre de la contestación auténtica: ante la desesperación, que es la actitud más lógica, proclama la esperanza en el nombre del Señor. Jeremías propone la superación del antiguo pacto sinaítico mediante una “nueva alianza” con el Señor (cc 31-33).

El acento recae en el adjetivo “nuevo”. La alianza entre Dios y el hombre, de cuño político-bélico, del Sinaí se sustituye por una relación basada radicalmente en el corazón, o sea, en la conciencia y en la interioridad del hombre. Las tablas de la ley son reemplazadas por las tablas de carne del corazón humano transformado; la imposición, casi extrínseca es sustituida por el “conocimiento interior”, formado por la adhesión de la inteligencia, de la voluntad, del afecto y de la acción; a la ley se superpone la gracia, al pecado sucede el perdón, al temor la comunión íntima, que crea una adaptación profunda entre la persona que conoce y la persona conocida. Es la transformación total de todo el ser humano, operada por el mismo Dios. El hombre, así “elevado”, obedecerá con gozo a la ley y será siempre fiel a la alianza. La salvación de Israel será estable y perpetua.

## **EZEQUIEL**

Este profeta, de familia sacerdotal, dotado de una poderosa imaginación hasta el punto de habersele considerado el padre de la literatura apocalíptica, es también capaz de describir párrafos jurídicos y sagrados rigurosos. Por ello, se le ha considerado el patrono de la tradición sacerdotal.

La destrucción de Jerusalén marca una línea divisoria en la predicación y en la obra de Ezequiel. Llegado el fin de Jerusalén, que coincide con la muerte de la mujer del profeta, Ezequiel permanece mudo durante medio año. Luego su profecía experimenta un cambio radical, convirtiéndose en un canto de esperanza.

Destaca el capítulo 36 porque vuelve al tema de la “nueva alianza”, ya elaborado por Jeremías. El Espíritu de Dios, que había creado el universo y la humanidad, es ahora introducido de nuevo en el hombre para vivificarlo y recrearlo; el corazón de piedra, bloqueado por el egoísmo y el pecado, vuelve a palpar y a buscar la verdad y la justicia. El agua, símbolo de purificación y de vida, librerá al hombre de toda impureza y lo hará fecundo en obras justas.

El capítulo 37 recrea un inmenso valle atestado de huesos resecos sobre el que pasa el Espíritu fecundador y creador de Dios, lo que hace que aquellos huesos áridos se cubran de carne, nervios y piel; resurgiendo un pueblo nuevo, vivo y pronto para la salvación.

## **4. LA LITERATURA APOCALÍPTICA**

Apocalíptica es un término acuñado del griego, que significa revelación, utilizado para definir una determinada literatura teológica bíblica y apócrifa, florecida desde el siglo II a.C. en adelante, pero cuyas raíces se hunden en el pasado de Israel, particularmente en el lenguaje fantasmagórico de Ezequiel. Por eso, para muchos autores, el género apocalíptico nació en el seno de la profecía, de la que se habría separado luego. Lo que está claro, es que produjo un lenguaje y un mensaje específicos. Preparó un verdadero y auténtico arsenal de imágenes, sus páginas están inundadas de símbolos y visiones, le gustan las comunicaciones angélicas y las revelaciones mistericas. Nacida en un ambiente hostil, de persecución, en la apocalíptica reina un pesimismo radical respecto al presente, considerado como la época del mal y el imperio de Satanás.

## DANIEL

La avivada esperanza de los Macabeos (s.II a. C.) alimenta las páginas del libro de Daniel, incluida por la tradición cristiana entre los profetas, pero expresión típica de la literatura apocalíptica. El marco histórico es ficticio y remite a cuatro siglos antes, a los tiempos de Nabucodonosor, de sus sucesores y de los primeros reyes persas. El protagonista es un hebreo típico, desterrado en Babilonia, que lleva un nombre ideal, Daniel, “Dios juzga”. El libro escrito en hebreo y arameo contiene una parte en griego (deuterocanónica).

La historia contempla dos fases totalmente opuestas. En la primera, la visión de cuatro bestias simbolizan la historia en su sucesión de reinos y juegos políticos: las imágenes son impresionantes, sobre todo el último monstruo con diez cuernos, símbolos del poder, de los que sale otro cuerno que sustituye a los precedentes (probablemente se refiere a Antioco IV Epífanes). En contraste aparece la visión de los cielos, desde donde el anciano, o sea, el eterno Dios, lanza su veredicto de juicio contra el orgullo de las superpotencias. Sobre las cenizas de los imperios edifica un nuevo reino, cuyo gobierno se confía a la misteriosa persona llamada Hijo del Hombre, cercana al mismo Dios. La lectura tradicional de este personaje que realiza la lucha entre el bien y el mal, de modo definitivo, ha entrevisto la figura misteriosa del Mesías, instaurador del reino eterno de los justos y de los santos.

## **5. LA SABIDURÍA DE ISRAEL**

La literatura sapiencial es un intento de formular un nuevo lenguaje teológico y de filtrar el mensaje hebreo a la luz de una nueva experiencia y de una ideología nueva.

La sabiduría en Israel se mueve en dos líneas o corrientes sapienciales:

- Una línea más ortodoxa y conservadora que recoge los datos de la experiencia sin advertir sus frecuentes contradicciones, desembocando en una propuesta pragmática y utilitarista impregnada de discreción y sensatez. La visión subyacente a estos textos entraña un optimismo de fondo del que será paradigma el célebre dogma de la retribución, atestiguado por Proverbios y por los amigos de Job.

- Otra línea más intelectual y heterodoxa que, revelándose contra el vulgar optimismo tradicional, hace explotar las contradicciones de lo real. Se forman entonces actos precisos de acusación contra una lectura simplificada de la experiencia que ignora las contradicciones, el grito lacerante del pobre y del inocente que sufre. Estos ataques radicales están destinados a poner en crisis el modelo retribucionista.

De esta manera nace la “nueva sabiduría”, documentada en todo el oriente y en la Biblia por los libros de Job y Qohélet.

### **5.1 SABIDURÍA TRADICIONAL**

#### LIBRO DE PROVERBIOS

El proverbio, vocablo de varias acepciones, constituye un dato común a todas las culturas. Se trata de reflexiones e intuiciones ligadas a fórmulas lapidarias, frecuentemente asonantes y rimadas, tomadas de la experiencia concreta y universalizada. En el lenguaje bíblico, el proverbio está construido basándose en el paralelismo en dichos, aforismos, poemas... El Libro de los Proverbios es un conjunto de

colecciones diversas por cronología y cualidad. No faltan páginas de himnos y de reflexiones más generales sobre temas unitarios junto a la secuencia de proverbios, asociados a menudo sólo por el contenido o la asonancia.

La serie de los proverbios está construida, preferentemente, con parejas antitéticas de personajes morales prototípicos: justo e impío, sabio y necio, diligente y perezoso; lo que Dios ama y lo que Dios detesta. Y es que la página de los Proverbios se parece a una escenificación destinada a recoger el murmullo de las calles, las voces del hombre y la mujer, el fluir de las estaciones, las acciones sencillas, los sentimientos, las vicisitudes, las pequeñas cosas que pueblan la acción y los días del hombre.

Dejando a un lado las grandes historias con sus solemnes acontecimientos, la sabiduría busca en la existencia cotidiana las epifanías de Dios. Las tres relaciones que el hombre establece con Dios, con su semejante y con el mundo material, son objeto de un apasionado examen en busca de la presencia de la sabiduría divina en obra.

### SIRÁCIDA

La Vulgata ha llamado al Sirácida “Eclesiástico”, consciente de la frecuente utilización catequética y ética por parte de la comunidad eclesial cristiana por la amplitud de sus enseñanzas. La obra es, en cierto sentido, la desembocadura hacia la que converge el judaísmo con toda su historia y su sabiduría posterior. La fisonomía del Sirácida emerge sobre todo de su obra, que refleja la sabiduría ortodoxa tradicional, aunque con una cierta preocupación por ajustarse a las nuevas instancias culturales y sociales. En ella aparecen los grandes personajes bíblicos hasta Simón II, el sumo sacerdote contemporáneo del autor (220-195 a.C.) descrito en el marco triunfante e hierático de la liturgia del segundo templo.

## **5.2 LA SABIDURÍA EN CRISIS**

### EL LIBRO DE JOB

Job es un canto de la miseria del existir, pero también del estupor de la fe; es un grito continuo de impaciencia, pero también la celebración de un logro contenido en el terreno donde habitualmente se registran las derrotas y las apostasías, el terreno del mal. Aunque exista un autor primario, el libro manifiesta una multitud de intervenciones que hacen de él una obra con estilos diferentes.

Job es, sobre todo, la historia de un creyente. En todos los momentos de su dramática aventura, Job no deja de ser creyente. Su historia es por excelencia la de la búsqueda de Dios, evitando los atajos de la teología codificada y simplificada. La oscuridad del mal no puede disiparse por la explicación teológica de la retribución, sostenida y continuamente reiterada por los amigos. El mal y el dolor aúllan con todas sus fuerzas contra la mente del hombre. Sin embargo, el poeta está firmemente convencido de que existe una racionalidad del misterio superior y totalizante, la de Dios.

Job es un escrito teológico en el sentido pleno del término. Job permanece a la vez tenso entre la desesperación y la blasfemia a la que le conduce su inteligencia y la esperanza y el himno de alabanza a que le conduce el descubrimiento de Dios. En efecto, Dios quiere hacer vislumbrar la imposibilidad de reducir su proyecto a un simple esquema. Job reconoce ante el desafío de los secretos cósmicos de la requisitoria de Dios que no es capaz de sondear más de una partícula, mientras Dios los recorre con toda su onminiscencia y omnipotencia. Al final, no aparece a los ojos de Job la inserción perfecta

del mal en la trama de la historia y del ser, sino del que realiza, no según lo que nosotros suponemos, sino según su designio trascendente.

### QOHÉLET

Qohélet es uno de los libros más sorprendentes y escandalosos del Antiguo Testamento. Es una obra enigmática y escurridiza. Su mensaje se dirige más por el camino de la crisis de la sabiduría más que de la fe en Dios. Hace añicos la visión optimista de la sabiduría tradicional, pero sin conseguir construir con los desechos una alternativa válida. Rompe con la visión clásica de la historia bíblica en sentido mesiánico, es decir, rectilíneo y abierto al futuro de la salvación.

La palabra inspirada de Qohélet hay que interpretarla a la luz de una pedagogía progresiva de la misma revelación divina, que si bien dotada de una lógica rectilínea de fondo, pasa por lentas etapas de realización, vive a la espera, se despliega entre paradas y recorridos tortuosos. En este sentido, Qohélet es como un índice que apunta hacia la plenitud de Cristo, en el que la tensión de la búsqueda del autor veterotestamentario encontrará una respuesta concluyente y sin evasiones.

## **5.3 EL ULTIMO LIBRO DEL ANTIGUO TESTAMENTO**

### LA SABIDURÍA.

El libro de la Sabiduría, pequeña joya de la literatura judía de Alejandría, lugar donde se tradujo la Biblia al griego, redactado hacia el año 30 a.C. pertenece a varios géneros literarios. Es en realidad un pequeño tratado teológico; un escrito catequético para profundizar en la fe de los padres; pero es también un texto misionero, dirigido a los paganos, a fin de que descubran el esplendor de la propuesta hebrea y bíblica.

La sabiduría gira en torno a tres componentes, que definen claramente también su estructura tripartita. El primero, la clara formulación de la inmortalidad, que es don divino, ya que es comunión plena con Dios, que la concede a sus fieles en su "visita". En cambio, los impíos son relegados a la mansión infernal y no a la residencia indiferenciada de los difuntos, como se veía en la visión bíblica tradicional.

El segundo tema es el de la reflexión sobre la noción de sabiduría. La sabiduría es fuertemente personificada como la mediadora entre Dios y el cosmos y la historia. Se la implora como don divino en una espléndida oración puesta en boca de Salomón. El tercer tema, es una meditación poética sobre el éxodo. La historia de la lucha entre egipcios y hebreos se traslada a un plano escatológico de salvación plena y de juicio definitivo.

## **6.-LA POESÍA EN ISRAEL**

### EL CANTAR DE LOS CANTARES

Obra situada bajo el reinado de Salomón, pero compuesta después del destierro (siglos IV-III a.C.), el Cantar revela una trama móvil sobre cuya estructura discuten, desde siempre, los eruditos.

En todo caso, el punto de partida temático es nítido, profundamente terrestre y humano. El amor humano puede convertirse en paradigma para el conocimiento de Dios, que es amor y, por tanto, es el amor humano en su realidad total, en su corporeidad y espiritualidad, en su entrelazamiento de eros, poesía, gozo, espíritu y vida. Si existe el

amor, existe Dios, en la vida terrena el que ama conoce a Dios y lo irradia revelándolo a la humanidad. Por eso, la literatura tradicional ha transformado el Cantar de los Cantares en una celebración del amor místico entre Dios e Israel, entre Cristo y la Iglesia.

En el centro del Cantar está el amor de dos jóvenes que expresan con simplicidad, naturaleza y calor su pasión y su intimidad. Precisamente por la absoluta universalidad de esta experiencia reúne el poeta cuanto más bello se ha descrito sobre el tema. Se convoca también a la naturaleza, en una atmósfera primaveral, entusiasta, feliz, en un horizonte poblado de animales y de los perfumes y las esencias aromáticas que invaden todo el aire, que se carga de sensualidad. La misma corporeidad está presente con toda su fuerza, su esplendor y sus secretos: la deliciosa descripción del cuerpo femenino y del masculino se transforman en una especie de alfabeto de las maravillas del mundo y del gozo de vivir.

## LOS SALMOS

Para afrontar el itinerario de esta colección nacida de artistas de varias escuelas y épocas que es el salterio, es necesario realizar, al menos, un doble movimiento interpretativo. Ante todo hay que caminar hacia atrás hasta el significado primario de los elementos léxicos, literarios, estilísticos, históricos y simbólicos que tejen los salmos. Desde el origen hay que descender luego hacia nuestro presente cultural y humano para situar el salmo en nuestra poesía y en nuestra existencia orante. La praxis “editorial” del mundo semítico y la ingenuidad de la tradición judía y cristiana han colocado las alabanzas sálmicas bajo el patronazgo de David.

En realidad, el salterio es el aliento poético y orante de al menos un milenio de la historia literaria de Israel, desde los cantos arcaicos de matriz lingüística con formas cananeas, se llega a composiciones típicas de la espiritualidad de los hasidim macabeos; desde fórmulas oficiales para el culto, se pasa a poemas de fuerte inspiración personal, aunque con el fondo constante de la liturgia del templo; desde formas literarias diversas emergen diferentes ámbitos y contextos, y por lo tanto, géneros literarios, temas y finalidades múltiples.

El judaísmo organizó la colección en un pentateuco, marcado por doxologías-invocaciones litúrgicas finales. Al pentateuco histórico de las acciones salvíficas de Dios, la Torah, se yuxtapone el pentateuco orante del Salterio, respuesta del hombre que bendice al Dios liberador.

## **TEMA 9**

*En el Nuevo Testamento los evangelios narran fielmente lo que Jesús hizo y enseñó hasta el día de la Ascensión. Después de este día los apóstoles comunicaron a sus oyentes esos dichos y hechos con la mayor comprensión que les daban la resurrección y la enseñanza del Espíritu de la verdad. Los autores sagrados compusieron los cuatro evangelios escogiendo datos de la tradición oral y escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas iglesias.*

## INTRODUCCIÓN

Los evangelios son la vía obligada para llegar a la figura y a la experiencia de Jesús de Nazaret. Por eso hay que valorar atentamente su historicidad para ver si podemos afirmar que el Jesús de los evangelios y de la sucesiva predicación eclesial que a ellos se remite corresponde efectivamente al Jesús de la historia, es decir, al Jesús que realmente fue.

A continuación, expondremos cómo se escribieron los cuatro evangelios a partir de las tradiciones orales y escritas que conservaron las comunidades al comenzar a faltar los primeros testigos.

Y por último, veremos como los apóstoles que han vivido tanto tiempo al lado del Maestro y han recibido de él una educación especialísima, son el puente que une el tiempo de Jesús con el de la iglesia en continuidad de una tradición viva, de una fe que no se interrumpe. A través de ellos, se realiza la intención de Jesús de tener una comunidad que continúe históricamente el anuncio del reino. En torno a los apóstoles se formarán las primeras comunidades cristianas, donde las palabras y los hechos de Jesús son vividos, reflexionados a la luz de la resurrección y de la fuerza del Espíritu Santo recibido, antes de pasar a ser escritos.

Finalizaremos con una breve exposición del ambiente y de los destinatarios para los que fueron escritos los cuatro evangelios, que nos ayude a comprender sus peculiaridades.

## ESQUEMA

### 1. LOS EVANGELIOS NARRAN FIELMENTE LO QUE JESÚS HIZO Y ENSEÑÓ.

- 1.1. Valor histórico de los evangelios
- 1.2. El enfoque tradicional de la cuestión
- 1.3. Los principales criterios de la historicidad
  - Criterio de testimonio múltiple
  - Criterio de discontinuidad
  - Criterio de conformidad
  - Criterio del estilo de Jesús
- 1.2. La cristología en el Nuevo Testamento
  - El Cristo de los sinópticos
  - Jesucristo en los escritos de Juan

### 2. LA PREDICACIÓN DE LOS APÓSTOLES

- 2.1. La misión prepascual y pospascual
- 2.2. La predicación ( el kerigma )

### 3. LA FORMACIÓN DE LOS EVANGELIOS

#### 3.1. Etapas de la formación de los evangelios

- PRIMERA ETAPA : Jesús
- SEGUNDA ETAPA: La comunidad apostólica
- TERCERA ETAPA: los evangelistas

### 4. LOS EVANGELISTAS Y LAS COMUNIDADES

#### 4.1. Las primeras comunidades cristianas

##### a) Una comunidad en crecimiento

- La comunidad judeocristiana
- La comunidad judeohelenística de Jerusalén
- La comunidad de Asia Menor
- La comunidad de Grecia y Éfeso

#### 4.2. La vida de la comunidad

- La escucha de la Palabra
- Comunión de vida
- Comunión en la oración
- Comunión entre las iglesias

#### 4.3. La fe de las primeras comunidades

- Jesús es el Señor (Rom 10,9)
- 1 Cor 15
- Flp 2.6-11

#### 4.4. Los evangelistas y sus comunidades

- El evangelio de Marcos y la comunidad pagano-cristiana
- El evangelio de Mateo y la comunidad judeocristiana
- El evangelio de Lucas y la comunidad cristiana
- El evangelio de Juan y la comunidad de Éfeso

## DESARROLLO DEL TEMA

### 1. LOS EVANGELIOS NARRAN LO QUE JESÚS HIZO Y ENSEÑÓ

#### 1.1.El valor histórico de los evangelios

Se trata de una historia relativamente reciente, iniciada hacia finales de 1700. Hasta entonces, la cristiandad había admitido siempre como un hecho que los evangelistas son lo que hoy llamaríamos “reporteros gráficos”, dispuestos siempre a filmar los gestos y las palabras de Jesús o, por lo menos, a taquigrafar el relato de la vida del maestro tomado de la viva voz de los testigos oculares.

Con la Ilustración, el hombre moderno comienza adoptar frente a los evangelios una actitud problemática, que pronto termina en escepticismo. Se inicia la fase crítica del “ caso Jesús”, que subdividiremos en tres períodos:

- **PRIMER PERÍODO:** “ No a Cristo, sí a Jesús “

Samuel Reimarus, deísta alemán, sostiene una teoría revolucionaria: hay que distinguir en los evangelios entre el proyecto de Jesús y el objetivo de sus discípulos.

Jesús no había soñado jamás con fundar una nueva religión; no había obrado milagros, no había hablado de su muerte y mucho menos de su resurrección. Había sido un revolucionario judío que, como tantos otros de la época predicaba el advenimiento de un reino terreno y buscaba librar a sus connacionales encabezando una revuelta armada contra la dominación romana. Por tanto, un mesías político. Pero, su designio fracasó lamentablemente, como lo declara el mismo: “ Dios mío, Dios mío,¿ por qué me has abandonado?”.

Completamente diferente es el plan de los discípulos.Ellos se encuentran ante un desastre. Durante mucho tiempo habían soñado con sentarse un día a la derecha y a la izquierda del nuevo rey, y ahora no podían resignarse a volver a trabajar a Galilea. Traman un fraude: roban el cadáver del maestro e inventan la historia de la resurrección y de su vuelta gloriosa a fin de poder ganar numerosos adeptos a la nueva religión.

Fueron pues, los discípulos los que disfrazaron la figura de Jesús presentándolo como Cristo, o sea, como Mesías religioso que, para redimir a la humanidad del pecado, se ofrece voluntariamente a la muerte y luego resucita. Es justamente el Cristo que encontramos en los evangelios.

Su interpretación de la historia de Jesús, Reimarus está fuertemente condicionado por el rechazo de lo sobrenatural. Es el primero en introducir en los evangelios la distinción crítica entre lo que según él sería el verdadero Jesús, profeta revolucionario de Nazaret ( “el Jesús de la historia”)y Cristo, o sea, la figura idealizada por sus discípulos “ el Cristo de la fe”.

En esta línea se mueve la llamada teología liberal, proponiéndose conciliar la fe con la razón, en la práctica, con la filosofía idealista de la época, intenta liberar la imagen de Jesús de las incrustaciones dogmáticas, iniciadas por la primitiva comunidad cristiana y continuadas en épocas sucesivas.

Así, para A. Harnack, Jesús no enseñó dogma alguno, ni obró ningún milagro, ni fundó religión alguna. Su mensaje era la idea de que Dios es padre de todos, luego Jesús no es

el hijo de Dios, sino un hombre que ha tenido una experiencia excepcional de la paternidad divina.

Así, cada época, cada teología y cada autor atribuía a Jesús su visión: por ejemplo, los socialistas lo veían como el primer gran reformador social. Resultado: se había terminado sustituyendo el Cristo de la Iglesia no con el Jesús histórico, sino con el de la teología liberal o racionalista.

**-SEGUNDO PERÍODO: “ No a Jesús, sí a Cristo”**

Se abría a comienzos de siglo, un nuevo capítulo. Siguiendo el surco de la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, algunos autores protestantes alemanes invirtieron el planteamiento, rechazando el tema de la razón, dado por fracasado, de llegar al Jesús del pasado, y optando por la fe, considerada como la única vía capaz de ponernos en comunicación con el Cristo vivo en el presente de la Iglesia.

En esta misma línea se mueve Rudolf BULTMAN, pastor protestante que en su obra “ Historia de la tradición sinóptica” considera la investigación histórica sobre los evangelios imposible, ilegítima e innecesaria.

- a) La investigación de la historia de Jesús es imposible de hecho. Los evangelios no son un relato ordenado de testigos oculares, sino creaciones posteriores, que vieron la luz después de una larga gestación colectiva en el seno de una comunidad creyente, que no intentaba conservar como reliquias intactas las palabras y acciones de Jesús, sino que quería dejar un testimonio de su apasionada fe en él. Luego, los evangelios no son una historia que nos informa sobre la vida de Jesús, sino un kerigma, una profesión de fe que propone una visión de nuestra vida.

La investigación histórica es imposible también por otro motivo. A nivel literario, los evangelios se nos presentan no como obras unitarias, de la que es responsable el evangelista al que se le atribuyen, sino como un conjunto heterogéneo y fragmentario, como una colección de piezas separadas o “formas”. Modeladas por las primeras comunidades, las secciones evangélicas reflejan no la historia de Jesús, sino la historia de aquellas comunidades, con sus necesidades, ideales y sus situaciones vitales.

- b) Además, la investigación sobre Jesús es ilegítima de derecho, es decir, teológicamente inaceptable. Los evangelios son la Palabra de Dios. Si acaso, la palabra misma es la que se hace interrogante para nosotros y nos pregunta si queremos creer o no.
- c) Finalmente, la Iglesia me dice lo esencial de Jesús, es el salvador de mi vida y el señor de la historia. Este es el Jesús que necesito y me llama a pasar de la existencia inauténtica del hombre común a la existencia auténtica del discípulo del evangelio.

**- TERCER PERÍODO: “ Sí a Jesús el Cristo”.**

Una posesión tan radical como la formulada por Bultmann no podía escapar a fuertes reacciones. La más interesante es la surgida dentro de su misma escuela.

Ernst Käsemann inició la impugnación de la tesis de Bultmann.

No hay que eliminar, sostiene Käsemann la tensión dialéctica entre historia y fe: el Cristo de la fe y el Jesús de la historia son una sola e idéntica persona. Si es cierto que la existencia histórica de Jesús sólo puede ser comprendida a la luz de la Resurrección, es igualmente cierto que no se puede comprender la Pascua sin un arraigo y una referencia a los hechos precedentes.

Käsemann sostiene que la investigación histórica es insuficiente por sí sola para desvelarnos la dimensión profunda de Jesús de Nazaret; sólo la fe de la Iglesia nos permite descubrir en él al Cristo, al Hijo de Dios vivo. Pero a diferencia de su maestro Bultmann, la investigación histórica tiene importancia para la misma fe, pues ésta nos lleva a tomar conciencia de que Dios ha obrado en la historia antes de que fuésemos creyentes. Como lo hacen los evangelistas, también nosotros hemos de estar firmemente anclados en la historia de Jesús para afirmar categóricamente que de esa historia, y no de nosotros, viene la salvación.

En síntesis, tres son los puntos en los que este autor fija el comienzo de una nueva fase:

- Si no existe conexión alguna entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, el cristianismo se convierte en un mito.
- Si la Iglesia primitiva no tenía ningún interés en la historia de Jesús, no se explica por qué se escribieron los evangelios.
- Nuestra misma fe exige la certeza de la identidad entre el Jesús terreno y el Cristo glorificado, pues de lo contrario, no se da la fe transmitida por los apóstoles.

Particular importancia tuvo en este campo J. Jeremías incansable investigador del ambiente histórico-literario hebreo-araméo del Nuevo Testamento, que en sus escritos pone de manifiesto, a menudo brillantemente, la originalidad de Jesús y su irreductibilidad al ambiente que le precede y que le sigue.

También muchos autores católicos han hecho una notable aportación a este campo de estudio. El Evangelio, en efecto, no presenta un sistema de pensamiento, sino que anuncia una existencia concreta de alcance doctrinal; y aunque todo se narre en el horizonte kerigmático-pascual, sin embargo, la historia de Jesús no pierde importancia ni se la siente exclusivamente en función de la Resurrección; entre la historia de Jesús y la exaltación pascual se da un intercambio mutuo y fecundo. Schürmann estudió de modo especial el paso de la experiencia pre-pascual a la post-pascual, vivido por el grupo apostólico, con sus aspectos importantes de continuidad y de novedad.

## **1.2. El enfoque tradicional de la cuestión**

Han quedado, pues superadas las posiciones escépticas de cierta crítica del pasado sobre el valor histórico de los evangelios; pero aquella investigación no dejó de dar frutos positivos. Algunas críticas, sobre todo de la escuela de la “Historia de las Formas”, son de gran valor y han sido aceptadas por los autores católicos y por el Vaticano II; ellas imponen un enfoque de la relación Jesús-evangelios diferente a la que se proponía hace algunos decenios:

- Los evangelios han sido escritos verdaderamente por los apóstoles, y consecuentemente por testigos oculares o por discípulos muy cercanos a los hechos (AUTENTICIDAD).

-No hay razones para dudar de la sinceridad y veracidad de estos testigos (CREDIBILIDAD).

-El texto de los evangelios que poseemos es justamente el que ellos escribieron; se prueba en virtud de los testimonios externos (citas de los escritores antiguos), de la tradición de la Iglesia (catequesis) y de las confirmaciones provenientes de los mismos herejes (INTEGRIDAD).

### **1.3. Los principales criterios de la historicidad**

Algunos criterios aplicados a los hechos, palabras y actitudes particulares de Jesús, permiten verificar su historicidad. A través de la crítica externa se verifica la fiabilidad de los textos, examinando sus datos relativos al autor, tiempo, lugar y circunstancias de los cuatro evangelios. La crítica interna persigue establecer el valor histórico de los datos partiendo de las características intrínsecas del material recogido. Una vez reconstruido, el estrato más antiguo de los textos, valiéndose de la crítica interna, estos datos son históricamente fiables y auténticos a través de los **criterios de historicidad**

#### **\*CRITERIO DE TESTIMONIO MÚLTIPLE**

Un dato evangélico ha de ser considerado auténtico cuando está atestiguado en todas o en la mayoría de las fuentes. Este criterio permite dar credibilidad a las actitudes fundamentales de Jesús.

#### **\*CRITERIO DE ORIGINALIDAD O DE DISCONTINUIDAD**

Hay que considerar auténtico un dato evangélico cuando es irreductible a las concepciones del Antiguo Testamento, del judaísmo y de la comunidad primitiva.

Además, hay que reconocer como históricos aquellos hechos, absolutamente inconcebibles, que constituyen el núcleo irreductible de la experiencia de Jesús. Se trata de hechos como la muerte en cruz, su procedencia de Galilea, y en particular de Nazaret, su bautizo en el Jordán, las tentaciones...etc. Todos estos hechos giran en torno a un hecho central: Jesús se presenta como el enviado del Padre, que ha venido a instaurar su reino, y por lo cual acabará en la cruz. Un Jesús tan original respecto al mundo judío, e irreductible a la fe y al espíritu creativo del movimiento cristiano, no puede haber sido inventado. Es un criterio muy fuerte por su evidencia; aporta un mínimo de datos históricos, por lo que Jesús aparece en su condición única y original.

#### **\*CRITERIO DE CONFORMIDAD O DE SEMEJANZA**

Un dato evangélico será auténtico cuando el dato evangélico es conforme a la época histórica, al ámbito geográfico, político –social y religioso palestino y al mensaje esencial de Jesús. Este criterio sitúa a Jesús en el marco histórico de la Palestina del siglo I, tal como se puede reconstruir por otras fuentes.

- **CRITERIO DE COHERENCIA O DEL ESTILO DE Jesús**

Un dato evangélico ha de ser considerado auténtico cuando está en sintonía profunda con el estilo de Jesús: la búsqueda de los pecadores, compasión hacia los que sufren...Este criterio pone de relieve la continuidad en el proyecto originario de Jesús.

Todo lo que hemos ido exponiendo nos lleva a afirmar que los evangelios nos revelan con fuerza inmediata la figura histórica de Jesús, si bien de manera diversa de las crónicas y de las descripciones históricas. De manera claramente evidente, lo que los evangelios refieren sobre el mensaje de Jesús, sobre sus obras y su historia se caracteriza siempre por una autenticidad y una originalidad, rasgos estos que nos llevan directamente a la figura de Jesús.

#### **1.4. La cristología en el Nuevo Testamento.**

##### **- EL CRISTO DE LOS SINÓPTICOS.**

a) El evangelio de Marcos. En él, Jesús es designado como el Cristo, es decir, como el Mesías esperado por Israel. Además, Jesús es llamado con frecuencia Hijo del Hombre. En cuanto tal, es el que vendrá con poder para el juicio final; pero frecuentemente este título remite también a la existencia terrena de Jesús, sobre todo el misterio pascual.

Sin embargo, en Marcos el título más importante es el de Hijo de Dios. Este título se usa siempre en sentido propio. Por lo demás, las relaciones de Jesús con Dios, entran, según este evangelista, en el plano de la filiación propia y única, de la que Jesús es plenamente consciente.

La característica de Marcos es el llamado secreto mesiánico, o sea el misterio de la identidad mesiánica y divina de Jesús. Este secreto, revelado a los discípulos gradualmente, sólo se pone plenamente de manifiesto después de la muerte y la resurrección, que son el centro final de la atracción de todo el evangelio.

b) El evangelio de Mateo. La cristología se presenta más articulada, además está fuertemente marcada por la experiencia de la comunidad cristiana en la que maduró, que es de origen judío. Hay asimismo aspectos de la personalidad de Jesús que presentan ahora un acento nuevo, por ejemplo, se le ve como el nuevo legislador, como el que cumple las Escrituras, o sea las profecías antiguas, y realiza en sí al verdadero Israel, dócil al querer de Dios.

Encontramos también rasgos comunes a la tradición apostólica en la que se inspira Mateo, así pues, Jesús es el Señor; es además el Mesías, o sea, el Cristo; es el Hijo de David, como también el Hijo del Hombre. Pero estos títulos son insuficientes para definir por sí solos la personalidad de Jesús y, por eso, añade Mateo el de Hijo de Dios vivo o bien, el de Señor.

Finalmente, Jesús es designado como el Hijo, que tiene una relación única con el Padre.

c) El evangelio de Lucas. Ante todo, Lucas encuadra la existencia de Jesús en el marco de la historia de la salvación. En consecuencia, Cristo aparece como la culminación de la espera veterotestamentaria, pero también como el principio de un nuevo período de la historia salvífica, que a través de la predicación apostólica, abarca ahora a todos los pueblos. En particular, la historia salvífica se explica a partir de la resurrección gloriosa

de Jesús; sólo el encuentro con el Resucitado aclara el sentido de las Escrituras y da principio a la misión.

Lucas emplea los títulos tradicionales asociándolos entre sí. Así, Cristo va unido a Señor. Además, Jesús es llamado Hijo de Dios desde la concepción. Pero también son relevantes los títulos propios del evangelista: Salvador, Bienhechor, Autor de la vida y de la salvación.

Esta serie de títulos subrayan la bondad de Jesús. Éste es imagen del Padre; de un Padre infinita e inesperadamente misericordioso.

d) Evangelio de Juan. Designa a Cristo salvador tal como por Dios Padre fue previsto en el Hijo en el origen de los tiempos, y que realizó el plan divino. Este plan, en efecto, se lleva a cabo plenamente en Cristo; él es el mediador único y definitivo, es el Salvador de los gentiles y también de Israel. Todo ello se debe al hecho de ser el Hijo único, presente desde siempre en el seno del Padre.

Juan aplica a Jesús muchos títulos, que toma de la tradición histórica: Maestro, Señor, Mesías, Profeta, Rey, Hijo unigénito, Salvador...

Otro contexto importante en el que destaca la identidad de Jesús son los relatos de los milagros, signos que desde la vida pública a su muerte y resurrección, revelan progresivamente la presencia en Jesús de la gloria de Dios y su misión de salvador del hombre. En él se destacan las relaciones trinitarias: Jesús es el Hijo enviado por el Padre, que hace lo que hace el Padre y es una sola cosa con él; él envía a los suyos el Espíritu Santo que los vivificará y les guiará a la posesión completa de la verdad. Son afirmaciones que sitúan claramente a Cristo en la esfera divina.

## **2.LA PREDICACIÓN DE LOS APÓSTOLES**

Las apariciones pascuales terminan constantemente con la perspectiva de la misión: la presencia histórica de Cristo resucitado es confiada de ahora en adelante al testimonio de los discípulos, sostenido por su Espíritu. Ellos, que han vivido tanto tiempo al lado del Maestro y han recibido de él una educación, son el puente que une el tiempo de Jesús con el de la Iglesia en la continuidad de una tradición viva, no sólo de memoria, sino de una fe que no se interrumpe. A través de ellos se realiza la intención de Jesús de tener una comunidad que continúe históricamente el anuncio del Reino. En torno a los apóstoles se forman las primeras comunidades cristianas, que son el ambiente en el que el material evangélico vive antes de ser consignado por escrito.

### **2.1 La misión prepascual y pospascual.**

- La misión prepascual.

Jesús llama a los discípulos a seguirle, en especial a los Doce; alrededor de Jesús forman una comunidad estable itinerante, como la “iglesia en miniatura”, el germen de las “doce tribus” del nuevo pueblo de Dios; el “símbolo” del nuevo Israel. Los Doce guardaban en el corazón y aprendían de memoria las palabras del Maestro, como por lo demás hacían en el Antiguo Testamento los discípulos de los profetas. Por eso, aquella pequeña comunidad fue el primer ambiente, antes incluso de la Pascua, de la tradición de los “logia” de Jesús. Así se inicia la tradición viviente que constituiría el alma de la Iglesia.

Jesús llama a los discípulos a seguirle, para implicarlos en la misión recibida del Padre; mas para eso, deben compartir antes su ansia apostólica y enfrentarse con las fatigas de la misión. Por eso los envía con sus mismos poderes a proclamar el Reino, invitando a la conversión, curando a los enfermos, arrojando a los demonios y resucitando a los muertos. Sin miedo a las dificultades, previendo incluso rechazo y fracaso, lo que aconteció a Jesús, les acontecerá también a ellos.

### **-La misión pospascual.**

Con una larga comunión de vida con el Maestro, itinerante ante ellos, y la experiencia de una misión realizada bajo su guía, los apóstoles no comienzan después de la Pascua de cero; siguen caminando por el camino en el que Jesús mismo les ha puesto. Sin embargo, los acontecimientos pascales y la luz del Espíritu Santo confieren una nueva convicción al anuncio, y sobre todo una absoluta concentración cristológica; el mensaje que deben llevar se identifica ahora claramente con el que ha sido su mensajero: Jesús. En consecuencia, el anuncio del Reino se convierte en el anuncio de Jesús, el Hijo de Dios, el Salvador.

El final del evangelio de Mateo, el evangelio eclesial (Mt 28, 16-20), es la inauguración solemne de la misión pospascual. La renovada presencia del Resucitado vence las dudas e incertidumbres de los discípulos y les lleva a la certeza de la fe, que se expresa en gozosa adoración. En el centro de la escena está el Señor (Kyrios), Cristo en su gloria. Al enviar a los suyos, inaugura oficialmente la misión cristiana. Ha pasado el tiempo de la humildad del siervo; ahora es el Señor “al que se ha dado todo poder en el cielo y en la tierra”, pero su señorío no se impone por el momento; se confía “visible e históricamente” a la misión de los suyos; no para instaurar un imperio, sino para hacer de la comunidad humana “su familia”, su iglesia.

Lo que han de hacer los apóstoles es sencillo y profundo: la identidad que Jesús ha formado pacientemente en ellos, han de transmitirla ahora ellos a otros, a todos; deben “hacer discípulos a todas las gentes”; y lo harán convirtiéndose en seguidores escrupulosos de aquella palabra a través de la cual él mismo, el único Maestro, quiere interpelar a todos los pueblos; lo que dijo en Galilea, lo dijo para todos y para siempre. A través de su voz será el Señor mismo el que llegue a todos los hombres para sumergirlos, gracias al Espíritu, en la comunión con el Padre. Así será durante todo el tiempo de la Iglesia; el tiempo en el que los discípulos participan a los demás lo que han aprendido y vivido al lado de Jesús.

## **2.2. La predicación (el Kerigma).**

El contenido fundamental de la predicación de las primeras comunidades, del kerigma primitivo, aparece en la cristología arcaica de los Hechos (Hch 2,14-4; 3,12-26), que emplea términos que pronto caerán en desuso como insuficientes para expresar el misterio de Jesús.

La estructura del anuncio es siempre fundamentalmente idéntica; parte de la situación concreta (bajada del Espíritu, curación del cojo...), en la cual se manifiesta Cristo vivo y presente; presenta, en un segundo momento, el misterio pascual de Cristo-Kyrios (resurrección-exaltación-don del Espíritu) como cumplimiento de la historia de la

salvación; finalmente, invita con fuerza a la conversión (pues no se trata de presentar una teoría, sino de anunciar una salvación).

## 2. LA FORMACIÓN DE LOS EVANGELIOS.

Vivida y testimoniada, celebrada y defendida por la comunidad primitiva, la historia de Jesús da lugar a la gran tradición sobre él; fijada primero en forma oral y luego por escrito. La extraordinaria riqueza del texto evangélico, bajo el anuncio del misterio de Jesucristo, deja entrever también las huellas de la Iglesia apostólica y el trabajo de los evangelistas.

Entre la muerte de Jesús y la redacción de los evangelios existe una fase preferentemente oral (que los autores datan entre 30 y 60 años, algunos menos), en la que no se ha escrito aún el evangelio, sino que vive en la predicación, en la liturgia, en la catequesis de la primeras comunidades cristianas. Vamos pues a analizar como compusieron los autores sagrados los cuatro Evangelios.

### 3.1. Las tres etapas de la formación de los evangelios.

Publicada durante el concilio ecuménico Vaticano II, seguimos la instrucción de la Pontificia comisión bíblica “Sancta Mater Ecclesia” (1964) que distingue tres etapas en la formación del material evangélico:

- **1ª etapa:** Jesús. El Evangelio en esta etapa se identifica con Jesús mismo: persona, palabras, gestos, vida, muerte, resurrección. Jesús no escribió nada, pero confió su mensaje a los Doce, hombres elegidos, instruidos, experimentados, que custodiaron sus palabras y, viviendo a su lado, entraron en el misterio del reino y de su persona. “Cristo Señor se escogió discípulos, los cuales le siguieron desde el principio, vieron sus obras, oyeron sus palabras y estuvieron por tanto en condiciones de ser testigos de su vida y de su enseñanza...” (SME 2).

- **2ª etapa:** la comunidad apostólica. Enviados por el Resucitado, con una inteligencia más completa de los hechos gracias a la luz del Espíritu, los apóstoles, predicaban a Cristo a pueblos diversos por lengua y cultura: a los griegos y a los bárbaros, a los sabios y a los ignorantes, escogiendo el material que más responde a la situación, organizándolo (no cronológica, sino temáticamente) y adaptando y explicitando lo que podía haberse dicho sólo implícitamente y actualizándolo según las varias exigencias y los diferentes contextos de los oyentes; culto, catequesis, misión, polémica, atentos siempre a transmitir el mensaje con plena fidelidad. A este propósito, la insistencia lingüística de todo el Nuevo Testamento en algunas expresiones confirma la importancia que tenía para la comunidad apostólica la fidelidad al hecho histórico:

- el uso frecuente y privilegiado de términos como “tradición” (12 veces en el N.T.), “transmitir” (120 veces), tomados del ambiente rabínico, en el que se educaba en una transmisión rigurosamente fiel.
- Los términos “apóstol”, “testigo”, “servidor de la palabra” y el contexto que les acompaña, que evidencian el carácter testimonial de toda la predicación primitiva como servicio a un mensaje trascendente.

Durante esta etapa es cuando comienzan las primeras colecciones escritas parciales del material evangélico, en particular la llamada fuente de los dichos o logias de Jesús, llamada en alemán “Quelle”, indicada por ello con la sigla Q.

**3ª etapa:** los evangelistas. Al usar el material oral y también el ya consignado por escrito, los evangelistas dan origen a los evangelios que conocemos cuando comienzan a faltar los testigos oculares. Al escribir, cada uno desarrolla el material con su sensibilidad teológica peculiar y teniendo ante los ojos la situación de la comunidad en la que viven y trabajan; atentos no a una fidelidad puramente material, sino a anunciar auténticamente a Jesucristo, el Señor resucitado, pues no se trata de hacer una obra puramente histórica, sino también, y sobre todo, apostólica.

Dice la Sancta Mater Ecclesia: “Esta instrucción primitiva, hecha primero oralmente y consignada luego por escrito (...), los autores sagrados la consignaron en los cuatro evangelios para el bien de la Iglesia, con un método en consonancia con el fin que cada uno se proponía. Entre la multitud de cosas transmitidas escogieron algunas; a veces realizaron síntesis; otras, atendiendo a la situación de las iglesias particulares, desarrollaron ciertos elementos buscando por todos los medios que los lectores conocieran el fundamento de cuanto se les enseñaba. Entre todo el material de que disponían, los hagiógrafos escogieron de modo particular lo que se adaptaba a las varias condiciones de los fieles y al fin que se proponían, narrándolo de modo que satisficieran aquellas condiciones y fin”. (SME 2).

- Las tres etapas emergen muy claramente, a la luz de lo dicho, también de Lc 1,1-4:
- los “hechos acaecidos entre nosotros” (el hecho de Cristo);
  - la primera transmisión por parte de los “testigos oculares”;
  - los varios intentos de poner por escrito cuanto se había transmitido hasta entonces sólo oralmente, y la búsqueda cuidadosa con vistas a un “relato ordenado” capaz de confirmar la fe.

## **4. LOS EVANGELISTAS Y LAS COMUNIDADES**

### **4.1. Las primeras comunidades cristianas**

Después de la Ascensión al cielo de Jesús, el anuncio del reino, o mejor, el anuncio de la salvación realizada por Jesús resucitado, es la gran tarea de los Doce, de los discípulos y de las mujeres que forman la primera comunidad cristiana de Jerusalén. Según la presenta Lucas, la comunidad apostólica es el fruto luminoso de la muerte y resurrección del Señor, su Espíritu la impregna, su palabra es custodiada en ella con amor, sus bienaventuranzas son su ley, de modo que su misma vida es proclamación de la presencia del Reino e invitación a entrar en él.

Ahora bien, estas primeras comunidades cristianas son el ambiente en el que vive el material evangélico antes de ser consignado por escrito a partir de los años 60. Los Hechos de los Apóstoles nos dan una descripción sintética, pero significativa, siguiendo luego también su maravilloso y sorprendente desarrollo. A pesar de una cierta idealización, de los numerosos rasgos arcaicos de la narración y de la teología

de las páginas, los Hechos garantizan la credibilidad sustancial de Lucas, que debió poder consultar testigos, conseguir tradiciones y tener a su disposición documentos de primera mano.

a) Una comunidad en crecimiento.

La comunidad creciente de Jerusalén es la misma comunidad que se reunía en torno a Jesús; sin embargo, es también profundamente nueva por los acontecimientos pascales que le han marcado y transformado; y nuevas son también las situaciones que debe afrontar para anunciar en ellas a Cristo: situaciones de misión, de confrontación con los judíos, de estructuración interna, de reflexión sobre sí misma. Tales son los momentos principales de su desarrollo, según se desprende de los Hechos y de las Cartas de Pablo, cada uno con los problemas nuevos que afrontar y resolver, no confiando en una fácil reiteración del pasado, sino elaborando soluciones nuevas mediante la reflexión sobre la tradición en una fidelidad creadora.

- LA COMUNIDAD JUDEO-CRISTIANA. La comunidad aramea de Jerusalén está apiñada en torno a los Doce y a los primeros discípulos. Guardianas gloriosas de los recuerdos del Maestro, viven en un ambiente judío que las provoca a diferenciar su identidad en una lectura nueva del Antiguo Testamento, una lectura cristiana a partir de Cristo, intérprete y objeto de las Escrituras.
- LA COMUNIDAD JUDEO-HELENISTA DE JERUSALÉN. Esta comunidad está formada por los convertidos provenientes de la diáspora, que hablan lengua griega, manifiestan una mentalidad más libre respecto a la tradición de la madre patria; rompen con el judaísmo oficial de Jerusalén (Esteban); perseguidos y dispersos, forman comunidades diseminadas por toda la región, en comunión con la iglesia madre.
- LAS COMUNIDADES DE ASIA MENOR. Las comunidades mixtas (helenistas y paganos) de Asia Menor, viven entre mentalidades y culturas diversas. Plantean con fuerza el problema de la iglesia universal, no ligada ya a la tradición judía, ni condicionada por ella; encontramos, en primer lugar, la iglesia de Antioquía que da origen al concilio de Jerusalén.
- LAS COMUNIDADES DE GRECIA Y ÉFESO. Estas comunidades están constituídas por cristianos provenientes en su mayoría del mundo pagano, sienten todos los problemas de una cultura que pretende filtrar reductivamente los datos de la fe, rechazando cuanto no concuerda con la visión propia; aunque en unidad fundamental con las demás iglesias, manifiestan gran libertad respecto a la tradición judía, con la que se buscan por ello signos de comunión explícitos.

#### **4.2. La vida de la comunidad**

La sección de Hechos 2-5 presenta la vida de la comunidad cristiana fuertemente anclada en los siguientes polos cualificadores:

- **LA ESCUCHA DE LA PALABRA.** La escucha repetida, profunda y sistemática de la enseñanza de los Apóstoles, con una triple perspectiva:
  - 1) Volver sobre la vida y sobre el misterio de Cristo en orden a una mayor comprensión y a un anuncio adecuado de su misterio de salvación.
  - 2) Releer el A.T. globalmente en clave nueva, pascual; como palabra de profecía y cumplimiento en Cristo.
  - 3) Interpretar las varias situaciones de la vida a la luz de Cristo y de los acontecimientos pascales, captando así su verdadero sentido.
- **COMUNIÓN DE VIDA.** La comunión ( Koinonia) en la existencia que nace de lo alto, de Dios Padre de todos, de Cristo muerto por todos; este hecho ingente hace irrelevantes las diferencias de raza, sangre, cultura y educación; se trata de una comunión muy concreta, que llega a poner en comunión los bienes propios, aunque no sin tentaciones y dificultades. Es una comunión que privilegia el nosotros, es decir, el interior de la comunidad, sin excluir a los otros, a los que se llegará a continuación.
- **COMUNIÓN EN LA ORACIÓN.** La comunión en el culto, bien donde se manifiestan aspectos de continuidad con la tradición judía, bien donde se expresa la novedad de la experiencia cristiana ( el partir el pan) en una dimensión comunitaria intraeclesial exclusiva.
- **COMUNIÓN ENTRE LAS IGLESIAS.** La comunión fraterna entre las iglesias locales, que se expresa con visitas, reconocimientos y ayudas recíprocas, en la referencia privilegiada a la iglesia madre de Jerusalén; con asambleas donde se discuten y definen las líneas doctrinales y pastorales; esta fraternidad es indispensable para que la Iglesia pueda presentarse como lugar en el que no sólo se proclama la salvación, sino que también se hace visible y tangible.

#### 4.3. La fe de las primeras comunidades

La fe de las primeras comunidades cristianas aparece en algunos fragmentos arcaicos incrustados en el epistolario paulino, pero anteriores a Pablo: trozos de liturgias, profesiones de fe, aclamaciones, síntesis catequéticas pre-paulinas..., preciosos testimonios de los primeros intentos de expresar la fe cristiana impregnada aún toda ella por el hecho de la resurrección; en esta atmósfera serán donde nazcan los evangelios.

Veamos algunos de estos testimonios:

- a) **JESÚS ES EL SEÑOR** (Rom 10,9; 1 Cor 12,3). La aclamación pascual “ Jesús es el Señor/ kyrios” es brevísima, pero muy densa y profunda. En contraposición al suplicio humillante de la cruz, en la que aparecía como un reo ajusticiado, Jesús es proclamado ahora como el kyrios, el soberano del cosmos y de la historia, esperado en gloria como el juez definitivo. El término usado habitualmente en griego en expresión de cortesía, remite a la Biblia el contexto mesiánico- real, y especialmente en la comunidad primitiva tiene fuertes resonancias escatológicas; expresa, pues, la dignidad suprema a la que Jesús ha sido elevado en la resurrección, a su luz hay que mirar también la cruz; no ha sido fracaso, sino camino de gloria.
- b) **1 COR 15,1-11.** La fórmula de fe “ Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras...”. A los cristianos de Corinto que sienten dudas sobre la propia resurrección, Pablo les recuerda con solemnidad extraordinaria la fórmula de fe enseñada en el momento de la evangelización y que él ha aprendido anteriormente en Antioquía o en Jerusalén;

fórmula concisa y completa, literalmente cuidada y cincelada en estricto paralelismo, expresión normativa de la tradición eclesial. En ella, la muerte de Cristo es introducida en la historia sagrada e interpretada como acontecimiento de salvación (por nuestros pecados); la resurrección es percibida como cumplimiento de las intervenciones de salvación que han jalonado el A.T. Como sello de la profesión de fe están las apariciones, la experiencia de la presencia del Señor, del darse a los suyos en una comunión misteriosa y real, con la certeza de la victoria sobre la muerte.

- c) **FLP 2,6-11.** Pablo recuerda a los cristianos de Filipos un himno que conocían bien (él mismo se los había enseñado) y que tiene rasgos estilísticos y terminológicos prepaulinos. En contraposición a Adán desobediente (por el deseo de ser como Dios), a semejanza del Siervo obediente de Is.50,4-9 (humillación- exaltación), se canta el camino de Cristo en sus tres etapas: preexistencia divina, vida terrena, glorificación pascual.

Sorprende a los pocos años de la muerte de Cristo, una cristología tan completa y bien articulada existencialmente sobre el fondo del A.T., y en el centro está indefectiblemente la persona de Jesús y su historia, con cuya narración se anuncia su misterio.

#### 4.4. Los evangelios y las comunidades

\_ Después de ver como los evangelios son escritos a partir del material oral o escrito con que contaban los autores sagrados, desarrollándolo teniendo en cuenta la situación de la comunidad o iglesia local a la que dirigiéndose, vamos muy brevemente, a conocer el ambiente y los destinatarios de cada uno de los cuatro evangelios, así como una breve síntesis del contenido de los mismos, intentando quedarnos con lo más esencial y característico de cada uno de ellos.

##### • **LA COMUNIDAD Y EL EVANGELIO DE MARCOS.**

Los destinatarios probables del evangelio de Marcos son los paganos-cristianos de Roma, que entonces sufrían las consecuencias de la persecución de Nerón. Por eso se comprende bien su insistencia en la “teología de la cruz”, sus frecuentes latinismos (denario, centurión...); la explicación que da de las costumbres judías, traduciendo los términos arameos, aunque los menciona en abundancia: abba, Gólgota...

Marcos es el creador del género literario evangelio; es el primero que, no contentándose con la doctrina, los milagros y la pasión y resurrección, cuenta a la vez la historia de Jesús en sucesión cronológica, comenzando por el Bautista y centrándolo en la pasión; pero sin hacer una biografía, sino presentando su relato como evangelio, anuncio gozoso de la salvación, un género literario nuevo, en el que el dato histórico es importante, pero en función Kerigma.

Además, en el evangelio está presente un esquema teológico, que lo divide en dos grandes secciones separadas por la confesión de Pedro; despunta ya en los dos títulos de Jesús: Cristo e Hijo de Dios; todo el evangelio es un itinerario paciente para descubrir la verdadera identidad de Jesús.

- En la primera sección, Jesús se manifiesta progresivamente como el Mesías; sin embargo, es incomprendido por muchos. Sólo los discípulos penetran, aunque con dificultad, en el misterio de su vida y de su persona.

- La segunda sección está jalonada por los tres anuncios de la pasión; Jesús se revela como Hijo de Dios, pero no en gloria y poder, sino en pobreza y sufrimiento. La revelación provocará en algunos el rechazo total y en otros la fe.

El misterio de la cruz es la culminación del evangelio de Marcos: La cruz forma parte del misterioso designio del Padre. Jesús es consciente de ello y expresa su sentido en alusiones enana que salpican todo el evangelio.

Leyendo el evangelio de Marcos es difícil no quedar sorprendidos por el silencio que Jesús impone con insistencia a los agraciados con milagros. La razón está en que estas imposiciones expresan con fuerza la voluntad de Jesús de proseguir el camino hacia la pasión. Con ello, los milagros adquieren una importancia especial; revelan que el que está clavado en la cruz hubiera podido descender de ella, y que si permanece allí, es sólo por decisión libre e inescrutable de amor.

El secreto mesiánico entra pues, en aquella dialéctica de poder y debilidad, de gloria y de cruz que se presenta como el núcleo oculto de la cristología de Marcos. Se comprenden bien estos acentos si se piensa en los destinatarios de su evangelio: los cristianos de Roma habían respondido con impulso al primer anuncio de fe, pero sentían la necesidad de llegar a una inteligencia existencial más profunda del misterio de Cristo crucificado para seguir animosamente el mismo camino con un seguimiento generoso.

#### • LA COMUNIDAD Y EL EVANGELIO DE MATEO.

Mateo es el evangelio de la Iglesia, no tanto por dar particular importancia a este tema, sino porque a través de él es la Iglesia entera la que se expresa.

La Iglesia de Mateo, que vive en un ambiente judeo-palestinense, está fuertemente marcada por el tema del antiguo pueblo de Dios; a pesar de los profetas, a pesar de la acción del Mesías y de los apóstoles, Israel había sido infiel, perdiendo así su papel en la historia de la salvación. La causa de esta infidelidad se deja entrever en la reflexión de Mateo en el capítulo de las parábolas en todo caso, es una llamada de atención continua a la comunidad, aquella infidelidad puede repetirse.

Pero la comunidad de Mateo debe enfrentarse también al judaísmo contemporáneo suyo.

El evangelio "palestinense" de Mateo está atento a presentar a Jesús como Hijo de Dios y Mesías (hijo de David), esperado, acogido y rehusado, cuya gloria está cubierta por la aparente derrota (episodio de los magos y Herodes). Luego, el gran discurso inaugural (Mt 5-7), le da a Jesús el rostro del maestro de la ley nueva, del nuevo Moisés.

Pero en el evangelio de Mateo, es de modo especial el Emmanuel, el Señor resucitado presente en su Iglesia. Por eso, Mateo eclesializa a menudo la respuesta de fe de los discípulos o de las turbas; en ellos es la Iglesia toda la que expresa su fe y adora a su Señor: el postrarse de los magos, de los discípulos, de la cananea y luego las profesiones de fe "cristiana".

### 3.LA COMUNIDAD Y EL EVANGELIO DE LUCAS

Los destinatarios para los que escribe Lucas su evangelio son cristianos provenientes del paganismo, que viven fuera de Palestina, en contacto con un mundo cultural y religioso diverso a aquel en el que actuaron Jesús y sus primeros testigos; son cristianos de la tercera generación, no exentos de la tentación de relajación y pesadez, que el tiempo

inevitablemente pone al que quiere seguir a Cristo (preocupaciones, placeres de la vida...). Así pues Lucas, quiere ayudar a aquellos cristianos a reconsiderar su identidad en la perspectiva cultural e histórica en que se encuentran, con referencia:

- a la persona, al mensaje y a la misión histórica de Jesús.
- a la comunidad cristiana de los comienzos, punto de referencia ya imprescindible para la Iglesia de todos los tiempos;
- a la promesa del antiguo pueblo de Dios, que ayudan a entender el sentido y la profundidad de las palabras y de los gestos de Jesús; de ahí las frecuentes y libres referencias al Antiguo Testamento.

Lucas dotado de sensibilidad histórica, presenta a Jesús en el centro de toda la historia humana y del pueblo de de Dios, como teólogo de una historia de la salvación que ve él, de modo original y sereno, desplegarse en tres etapas:

- a) La primera etapa es el tiempo de preparación, espera y profecía del que debía de venir, es el A.T., el tiempo de Israel y de la promesa, presente en Lucas mediante referencia al A.T., los mensajes sobrenaturales y los cánticos del evangelio de la infancia.
- b) La segunda etapa es el tiempo central de la realización del hoy de la salvación, en el que se realizan los anuncios del A.T., tiempo de Jesús y de los testigos oculares, tiempo privilegiado al que hay que volver siempre.
- c) La tercera etapa es el tiempo del cumplimiento de la salvación, que puede llegar a los confines de la tierra, tiempo en el que Cristo resucitado actúa poderosamente con su Espíritu y construye la Iglesia, en el que continúa el hoy de la salvación. Luego no es tiempo vacío, decadente, de pura espera del cumplimiento, sino que tiene sentido pleno en el designio de Dios, Cristo que actúa con su Espíritu lo hace tiempo de salvación.

La presencia de la salvación que irrumpe ya en el mundo a través de las palabras y los gestos de Jesús, hace que a menudo, del corazón de los agradecidos con milagros, y de la turba entera, brote la expresión incontenible del gozo, que se convierte en alabanza a Dios. Esto es lo que encontramos a lo largo de todo el evangelio de Lucas, pero especialmente en la primera parte.

Sin embargo, en Lucas no está menos presente el todavía no de la salvación, la tensión hacia el cumplimiento en las bienaventuranzas, está clara la contraposición entre el ahora del llanto y del hambre y del tiempo de la saciedad. Este aspecto emerge especialmente en la segunda parte del evangelio, y de modo particular en la sección de viaje: ver las invitaciones a la espera y a la vigilancia perseverante; las apremiadas exhortaciones al desprendimiento de los bienes y a la oración, a fin de que el creyente, en su caminar entre tentaciones y tribulaciones del mundo, no pierda de vista la cita con su Señor.

#### **4.LA COMUNIDAD Y EL EVANGELIO DE JUAN**

El contexto histórico fue un estímulo importante para la caracterización original del cuarto evangelio y de toda la obra joánica.

La gran metrópolis de Éfeso colocaba a Juan en la encrucijada de diferentes influjos culturales del área griega, judía, persa o babilónica. Atento a las diferentes corrientes culturales, Juan intenta con todas un diálogo valiente y sincero, difícil a veces, pero siempre profundo y arraigado en una comprensión extraordinaria del misterio de Cristo.

La situación política es difícil; el emperador Domiciano pretende que se le llame Señor y Dios. En consecuencia, los cristianos rehúsan expresar mediante sacrificios su adhesión al imperio. La postura de Juan es muy crítica con respecto al poder imperial( diálogo con Pilato).

Por último, también la Iglesia interiormente aparece penetrada por fuertes tensiones y problemáticas nuevas y dolorosas: peligro de cansancio y sincretismo, necesidad de estimular a la misión universal contra el espíritu del ghetto, luchar contra las herejías nacientes.

En la base del evangelio hay una tradición original, la del apóstol, que se desarrolló en forma autónoma respecto al material sinóptico, tan antigua y, por tanto, de valor histórico seguro. Puede que haya habido contactos, sobre todo con Lucas, con el que comparte algunos pasajes importantes.

La originalidad aparece ante todo en el material que usa Juan para construir su evangelio; sorprende tanto lo que omite como lo que refiere en exclusiva. Omite, a pesar de ser el último evangelista, muchísimo material sinóptico: infancia, tentaciones, sermón de la montaña, etc. Presenta reelaborado de modo muy original: a Juan el Bautista, la llamada de los discípulos, la multiplicación de los panes, la cena, etc. Tiene en exclusiva el material que construye la mayor parte de su evangelio: Caná, Lázaro, discursos de la cena, etc.

El material llega a formar el evangelio actual después de haberse fijado primero en pequeñas unidades, desarrollándose luego grandes complejos narrativos por obra de los discípulos de Juan, bajo el influjo y la presencia originalísima del apóstol; así nacieron los grandes relatos y discursos. Deben haber sido varias las ediciones del evangelio con el material, que iba creciendo de continuo con adiciones y retoques, hasta llegar a la edición definitiva, en la que confluyeron materiales de la escuela joánica quizá no incluidos en las ediciones precedentes, y que ahora se encuentran incertados en el conjunto.

No vale para Juan el criterio histórico- geográfico que está en la base de Marcos y que también Mateo y Lucas respetaron fundamentalmente.

Tiene importancia en la estructura del evangelio:

-el esquema de la semana; que aparece al principio, semana inaugural , y al final, semana pascual.

-las fiestas de Israel, que encuentran en Jesús el cumplimiento y su nueva definición: la primera pascua, un sábado; segunda pascua, la fiesta de los tabernáculos, la de la dedicación, la tercera pascua. Buena parte del material parece dispuesto en torno a las principales fiestas de Israel.

La notable distancia de tiempo que separa a Juan de Jesús y el diverso contexto cultural no prejuzgan la comprensión de la vida de Jesús; al contrario, permiten captarla más profundamente en su globalidad y su alcance, disfrutando de nuevas perspectivas ulteriores aportaciones. Y ello , porque la tradición es memoria viva de una comunidad creyente, amante y testimoniante, en la que el misterio de Cristo se manifiesta con mayor profundidad cada vez, según lo había anunciado Jesús.

El guía de esta nueva comprensión en profundidad es el Espíritu de Verdad, enviado por Jesús como Paráclito, que lleva a los apóstoles a revisar la vida de Jesús, a fin de comprender a la luz de su fin glorioso todo su significado. Así se pueden superar incomprensiones prepascuales del misterio de Jesús, que Juan recuerda con insistencia: la incomprensión de la samaritana acerca del agua viva, de los discípulos sobre el pan de vida, de Pedro en el lavatorio de los pies...Ahora se puede penetrar y vivir a tope aquel

misterio que antes se había intuído sólo parcialmente a pesar de la paciente catequesis de Jesús.

De esta comprensión en el Espíritu nace el lenguaje epifánico de Juan, que a través de simples hechos deja entrever al que lee ,con sabiduría contemplativa,el gran misterio del Verbo encarnado, del Hijo de Dios hecho hombre.

## **TEMA 10**

*El epistolario paulino es testigo excepcional de la experiencia personal de fe del apóstol y de la comprensión cristológica y pneumatológica de las primeras comunidades. Otros escritos y autores del Nuevo Testamento, que forman parte del canon, explicitan diversos aspectos de la verdad de Jesucristo y de la vida de la Iglesia.*

## **INTRODUCCIÓN**

Desarrollamos el presente tema en tres partes. En la primera parte nos centramos en la persona de Pablo, llegando a través de las cartas a descubrir la persona del Apóstol. Aquí en esta primera parte, después de analizar quién era Pablo, religiosa, cultural y socialmente, nos centramos en el acontecimiento de su conversión, para finalizar con el análisis de dos textos que nos dejan traslucir la personalidad del Apóstol. En la segunda parte, y a través de los himnos de Filipenses, Colosenses y Efesios, y de algunos textos de la Torah como ley del Estado. En La Carta a los Romanos, descubrimos la comprensión cristológica, pneumatológica y también eclesiológica de las primeras comunidades cristianas. Finalmente en la tercera parte, descubrimos diversos aspectos de la verdad de Jesucristo, en la Carta a los Hebreos, y de la vida de la Iglesia en los Hechos de los Apóstoles.

Los judíos eran admirados por los paganos por su monoteísmo y su moralidad noble y severa; en esta admiración se fundaba el proselitismo intenso e inteligente, unido al sentido de los negocios; el que aceptaba la circuncisión se convertía en prosélito mediante el baño de purificación (bautismo de los prosélitos), pero muchos eran sólo meros simpatizantes (temerosos de Dios), muchas mujeres de la alta burguesía eran abiertamente simpatizantes de la religión judía, de la que apreciaban junto con el monoteísmo, su culto más espiritual y su ética infinitamente superior a la pagana.

## **ESQUEMA**

### **A) LA PERSONA DE PABLO**

1. Religiosamente, judío.
2. Culturalmente, helenista o griego.
3. Socialmente, romano.

### **B) CONVERSIÓN DE PABLO**

1. Perseguidor en Jerusalén.
2. La conversión según los Hechos.
3. La conversión según Pablo.

### **C) LA EXPERIENCIA PERSONAL DE PABLO.**

1. “El amor de Cristo nos urge ...”
2. “Y no vivo yo, sino que es Cristo quién vive en mí”

### **D) CRISTOLOGÍA, PNEUMATOLOGÍA Y ECLESIOLOGÍA EN PABLO.**

1. El himno de Filipenses.
2. El himno de Efesios.
3. El himno de Colosenses.
4. Romanos 8, la vida según el Espíritu.

### **E) EL MISTERIO DE CRISTO: LA CARTA A LOS HEBREOS.**

1. Sacerdocio en el A. T. a la luz de Cristo.

2. Jesús Sumo Sacerdote digno de fe.
3. Jesús Sumo Sacerdote misericordioso.

## F) LA VIDA DE LA IGLESIA: HECHOS DE LOS APÓSTOLES.

1. Una comunidad en crecimiento.
2. La vida de la comunidad.
3. La predicación ( el kerygma ).

## DESARROLLO DEL TEMA

### A) LA PERSONA DE PABLO.

Las cartas como fuente para la vida de Pablo, hay que tomarlas en bloque; dan informaciones de primerísima mano, siempre precisas y detalladas, aunque sobrias, fragmentarias y ocasionales; no pocas veces retocan o proyectan nueva luz sobre lo que se dice en los Hechos; en ocasiones el contexto, apologético o polémico, puede llevar a Pablo a incrementar o acentuar ciertos elementos, y a silenciar otros. Estamos pues muy lejos de poseer informaciones autobiográficas sistemáticas y de una cierta amplitud sobre la vida del Apóstol.

#### 1. Religiosamente judío.

Pablo es judío, porque nace de una familia hebrea, pero no es la madre patria, sino en la diáspora de Cilicia, que tenía sinagoga propia en Jerusalén. El año 47 a.C., César salvado en un tumulto por un destacamento de soldados judíos, les había concedido algunos privilegios en recompensa por su providencial intervención: Libertad de profesar su fe. A causa de sus privilegios y de su identidad que los distinguía de todos los demás, no faltaban tampoco hacia los judíos desprecio, hostilidad y calumnias varias, presentes a nivel popular y en la literatura, tanto en Grecia como en Roma; se los trataba de pueblo inferior, descendientes de un grupo de leprosos y tarados, expulsados de Egipto, separados del resto de la humanidad por sus tendencias asociales y por su incapacidad para adaptarse a los demás.

Pablo había nacido en una familia de auténticos hebreos, de raza pura, observantes y celosos, y estaba orgulloso de ello. En el momento de la circuncisión recibió un doble nombre. Saúl, característico de la tribu de Benjamín, y Paulus, asonante con el primero, que facilitaba las relaciones con el mundo romano. No fue hijo único; Hch 23, 16ss menciona al hijo de su hermana, que interviene para descubrir un complot contra Pablo, pero Pablo guarda absoluto silencio sobre su familia.

De la familia recibió ciertamente una buena educación religiosa, cuyos elementos fundamentales debieron ser: -la fe, fuerte y profunda en el Dios de la creación y de la alianza, el hábito de la oración, la lectura de la Biblia. Por estar en la diáspora, la Biblia usada es la traducción griega de los LXX, pero Pablo muestra que conoce también el

texto hebreo; la asistencia a la sinagoga, importantísima en la diáspora para una liturgia sin sacrificios centrada toda ella en la Palabra de Dios. La sinagoga será punto de apoyo imprescindible para las misiones paulinas.

Saúl, ya de joven, fue a Jerusalén a cursar los estudios superiores: “Soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero educado en la ciudad, instruido a los pies de Gamaliel” dice en Hch 22, 3. Las lecciones se daban de ordinario en el templo bajo los pórticos o en las salas adyacentes al templo y los discípulos vivían en estrecha comunión con el maestro. Éste, el maestro Gamaliel era conocido por su interpretación no rígida de la Escritura, siendo uno de los más prestigiosos exponentes del pensamiento judío.

En aquella escuela de estudios superiores estudió Saúl la Biblia, además de memorizar el texto y de comprender la letra de la Biblia, había que hacer la exégesis, o sea interpretar, escrutar el texto para captar todos sus posibles significados. Este trabajo de interpretación y actualización se llamaba misdrash, y tenía dos formas principales:

-la haggádica, que se servía de las narraciones.

-la halákika, que consideraba y comentaba las partes legislativas y morales.

El principio fundamental era que la Escritura está inspirada, y por tanto no contiene errores ni contradicciones y todo lo que se encuentra en ella tiene significado e importancia, por ser la Palabra de Dios.

Pablo mostrará en sus cartas que sabe usar el texto sagrado con la competencia y la libertad del que lo conoce profundamente y sabe leerlo. Junto con la Biblia había que estudiar también las tradiciones orales de los padres y maestros.

En la ciudad santa, Pablo pudo vivir plenamente su ideal fariseo formando parte de aquel movimiento cuya finalidad era la observancia ejemplar de la ley.

Progresistas en el campo doctrinal los fariseos estaban rigurosamente empeñados en la ejecución de la ley. Ésta había sido de hecho la elección de Pablo, siguiendo a su familia. Esto, paradójicamente le llevará a ser perseguidor de los cristianos.

## **2. Culturalmente, helenista o griego.**

Pablo nació hacia el año 5 d.C. En Tarso, capital de la provincia romana de Cilicia. Nacido en una gran ciudad a diferencia de Jesús y de los demás apóstoles, tiene el lenguaje, la mentalidad y la cultura del ciudadano, como se ve por algunas alusiones “ciudadanas” que se leen en sus cartas: la imagen del arquitecto, el ejemplo del atleta y del embajador y su estrategia misionera, pues preferirá los centros urbanos: Antioquia, Efeso, Corintio, Roma.

En Tarso pudo recibir una instrucción superior. No sabemos si fue educado en la cultura clásica. Es probable que no estudiara nunca la literatura griega de modo sistemático. Tampoco es seguro que tuviera una verdadera educación en la filosofía estoica; quizá sólo conoció la divulgación a nivel popular que hacían los propagandistas itinerantes con el método de la diatriba, de un discurso compuesto de preguntas y respuestas, que el Apóstol utilizará muchas veces.

En la ciudad pudo conocer por contacto directo la religión pagana, con su panteón y sus fiestas.

### **3. Socialmente, romano.**

Además de ciudadano de Tarso, Saúl es, también por herencia, ciudadano romano, título todavía raro y envidiado en aquellos tiempos, pues procuraba estima en todo el imperio, protección contra ejecuciones sumarias y derecho a un proceso público en presencia de un juez romano. Pablo, como buen ciudadano romano, tendrá el sentido de la lealtad política (Rom 13 ), apreciará la paz romana y la equidad jurídica de los romanos y hará uso de los derechos que el título le aseguraba.

## **B) CONVERSIÓN DE PABLO**

Pablo en Jerusalén frecuentó probablemente la sinagoga de los libertos, poniéndose en contacto con la novedad surgida en el seno del judaísmo : los primeros cristianos, que perturbaban con su presencia la vida de la comunidad judía.

En efecto, los cristianos helenistas lanzaban fuertes críticas contra los sacrificios y el templo, denunciando con decisión y franqueza la persistente infidelidad de los judíos a la Torah, por lo que habían llegado a dar muerte a los profetas e incluso al Mesías.

La reacción de los judíos fue la lapidación de Esteban; los cristianos helenistas perseguidos, se refugian en las ciudades vecinas, llevando la Buena Nueva, que hasta entonces había permanecido dentro de los muros de Jerusalén, a Samaría y Judea, a Damasco, Fenicia, Chipre y Antioquía .

### **1. Perseguidor en Jerusalén.**

Pablo se halla presente en la muerte de Esteban, a la que asiste, aunque no participa activamente en ella. En sus cartas no tiene nunca ocasión de recordar a este mártir, en cambio Lucas, con un rasgo de profunda teología, relaciona fuertemente ambas figuras, como haciendo ver que la conversión de uno es fruto de la oración y del martirio del otro.

En Hechos, Pablo aparece ya como uno de los más celosos emisarios del Sanedrín, el cual, según algunos, tenía jurisdicción sobre los judíos de la diáspora, vigilados por su ortodoxia y podía tomar medidas disciplinarias concretas contra el que se hacía culpable de desviacionismo doctrinal. Esta actitud de celo intolerante, que llega a dar muerte a los que amenazan la fe hebrea, cuenta con antecedentes en el Antiguo Testamento.

Pablo se coloca decididamente en esta línea diversos motivos deben haber influido en él:

- la declaración oficial y solemne del Sanedrín que había condenado a muerte a Jesús,
- la maldición de la ley, que según la Escritura pesaba sobre Jesús crucificado,
- Sentir su ideal de fariseo amenazado en su base por las críticas de Esteban y de los cristianos contra el templo, el privilegio de la elección y la Torah. El cristianismo se presentaba como una peligrosa apostasía que era preciso combatir.

### **2. La conversión según los Hechos.**

Lucas la relata tres veces para indicar su importancia, presentándola como una gran teofanía al estilo del A. T. Se trata de una experiencia interior que Lucas presenta como:

-luz que deslumbra y ciega, envuelve y llena; es la luz característica de las teofanías, signo del Trascendente, del que es la luz, en cuya comparación todo lo demás parecen tinieblas.

-palabra de vocación y de revelación, que pide ser escuchada: aquí reside lo esencial de la experiencia religiosa y mística en orden a una colaboración consciente, y no sólo a una adhesión emotiva, entusiasta, pero irracional.

El protagonista absoluto es el Señor resucitado, que irrumpe de improviso, con poder y facilidad, en la vida del perseguidor y lo transforma en el amigo más grande, en el apóstol más ferviente; ninguno de los milagros realizados por Jesús durante su vida terrena pueden compararse con esta intervención, en la que Jesús se manifiesta como Kyrios, el Señor.

Para Pablo, el acontecimiento de Damasco es puro don inmerecido: él no buscaba al Cristo; estaba convencido de servir a Dios con entrega auténtica y afán combatiéndolo. Cristo le buscó, alcanzó y conquistó. Jesús le manifiesta como: el Viviente: Jesús está vivo, resucitado, presente en la historia; presente especialmente en su comunidad y en ella también perseguido.

el Señor : le ha alcanzado, le interroga y le habla con autoridad: “!Levántate!”; como hacía Yahveh con los profetas, como el Jesús terreno con los discípulos; y Pablo debe ir sin saber a donde, sin ver nada; es prisionero de Cristo.

Ya por la primera respuesta, Pablo aparece como convertido, vuelto todo el a Cristo, abandonado a Él ciegamente; está dando un sí total a Cristo antes incluso de saber qué va suceder le deja hacer, lo acepta como Señor y protagonista de su vida: “¿ Qué he de hacer, Señor?”. Durante tres días su vida está totalmente ocupada, invadida por aquella luz, todo lo demás permanece como en suspenso...

La segunda parte de la conversión se centra toda en Ananías, en su función eclesial; Pablo es ya de Cristo, pero Cristo aquí en la Iglesia está presente en su Iglesia, y Pablo no forma parte todavía de ella, entrará a través del ministerio de Ananías, el cual le bautiza.

Un desconocido, del que no se volverá a hablar en el N.T., acepta a Saúl en la Iglesia. Pablo convertido a Cristo entra ahora en su comunidad histórica.

En la experiencia de Damasco se encuentra en ciernes toda la teología y la espiritualidad de Pablo. Dentro de la experiencia de Pablo cabe evidenciar estos contenidos fundamentales:- fe en Cristo como Mesías e Hijo de Dios, su salvador. Pablo experimentó la presencia soberana de Cristo en la historia de su vida, e inicia la comunión indisoluble con él como su Señor.

-Conciencia de primacía de la iniciativa divina, de la gratuidad de la salvación y de la omnipotencia de la gracia divina.

-Intuición del poder de la cruz, que en la historia de la salvación lleva a cabo cosas grandes con instrumentos humanos inadecuados y perdedores; la cruz se revela como “fuerza de Dios y sabiduría de Dios”.

-Unidad profunda misteriosa y realísima entre Cristo y los suyos, por la que el vive misteriosamente presente en la historia a través de ellos y en ellos; es el misterio de la Iglesia cuerpo de Cristo .

-Necesidad de dar a conocer a todos lo que experimentó él personalmente: “!Ay de mí, si no evangelizare!”: la pertenencia a Cristo se convierte naturalmente en misión que da a conocer a todos a su Señor.

### **3. La conversión según Pablo.**

Pablo no narra nunca por extenso su conversión. Sus cartas son todas ocasionales y están motivadas por problemas y situaciones contingentes. No obstante, hace algunas alusiones breves, que interpretan teológicamente aquel acontecimiento y esclarecen su significado profundo: Flp3,1-14; “Alcanzado por Cristo”

Es el párrafo más largo y significativo. El contexto es altamente polémico: Pablo ataca a algunos judaizantes fanáticos de la circuncisión; es gente que pretende tener el espíritu del Señor, pero que en cambio se apoyan orgullosamente en la carne en el hecho de haber nacido judío, de estar circuncidados, de ser el pueblo elegido, de tener como don la ley con todos los privilegios que comprendían su observancia. Para impugnarlos Pablo se ve forzado a bajar a su mismo terreno y a hablar de sí mismo en primera persona.

Puesto que ellos se ufanan de sus privilegios humanos expondrá Pablo también los suyos, pero para borrarlos a continuación. Helos aquí:

-tres motivos de orgullo por nacimiento: circuncisión; raza, judío de sangre pura; costumbres religiosas y sociales de los judíos.

-tres motivos de orgullo adquiridos mediante el esfuerzo coherente con la herencia recibida.

por nacimiento: fariseo; irreprochable, adhesión total a la ley; celoso, hasta perseguir a los enemigos de la fe.

Es la imagen cabal y perfecta de un judío ejemplar e íntegro, auténtico y sincero, entregado sin reservas a Dios, con una indiscutible buena fe.

Luego, el gran viaje (vv7-8), imprevisto, impensado, a causa del encuentro con Cristo en Damasco. La consecuencia: una revolución interior. Pablo se ha dado cuenta de un grave error, lo que había estimado una ganancia, un valor, era en realidad una pérdida. El encuentro con Cristo hace ver, en la experiencia realizada hasta entonces, en su empeño religioso, una incompreensión radical de la voluntad de Dios, de su designio de salvación; Dios era diverso contrario a lo que había pensado. Por eso su vida queda revolucionada:

-el centro de gravedad era antes la ley, ahora ha pasado a ser Cristo, el cual no pide cumplir si no amar y comprometerse con Él;

-todo lo demás, incluso ciertas cosas buenas, como la educación judía, los esfuerzos por observar la ley... , es no sólo desdeñable, sino nocivo, porque le ha conducido a perseguir a Jesús. Así pues, ante Cristo todo aquello palidece, pierde consistencia y atractivo: no sólo el pasado judío, sino cualquier otro valor material o espiritual, religioso o filosófico, griego o judío; fuera de Cristo, nada tiene ya valor, es basura.

Desde aquel momento la relación con Cristo ocupa totalmente a Pablo; le urge a conocerlo mediante una comunión existencial con él; la muerte será el punto final de esta conformación con Cristo, que le permitirá a Pablo alcanzarlo en la Resurrección. Su vida se describe en el versículo 12 como una carrera sin parar: lo que Pablo desea ardientemente es conseguir llegar y aferrar a Cristo.

#### **-1 Cor9, 1-2: “He visto al Señor”**

En el ardor de la diatriba, en la que refuta a cuantos no lo consideran como un auténtico apóstol, Pablo evoca fugazmente el momento fundacional de su apostolicidad. El encuentro con Cristo fue una experiencia de una inmediatez excepcional, pero no una visión puramente física, sino un ver en el que se le desvela a Pablo la gloria del Kyrios; un conocerlo y experimentarlo como Señor, la visión permanece en el corazón de Pablo,

que sigue gozando de ella y de ella se gloria de tal forma se ha gravado en el y lo ha transformado.

### **1 Cor 15,8 ss “se me apareció a mí como un abortivo”**

En la enumeración de seis apariciones, que quieren ser el testimonio múltiple y convergente de la relevancia histórica irrefutable de la resurrección de Cristo, Pablo se coloca en último lugar, sin embargo, su experiencia tiene la misma dignidad e idénticas consecuencias que las apariciones pascuales del Señor.

De aquella aparición del resucitado, Pablo no sabe hablar de modo desapasionado:

-lo hace evocando su pasado de perseguidor para hacer tocar con la mano que todo ha sido gracia inmerecida, concibe la imagen extraña de un aborto para hacer entrever la monstruosa situación de antes y su nacimiento repentino, inesperado, prematuro, no normal a la fe, no omite hacer entrever su respuesta entusiasta y generosa a la gracia, con una punta polémica contra quienes contra quienes no le ponían en el mismo plano que a los otros apóstoles.

-

### **Gál, 15-17: “Ha revelado en mí a su hijo”**

Pablo afirma que ha recibido el Evangelio sin la menor intervención humana, directamente de Dios. En este contexto habla de su conversión, o mejor de su vocación. Fue una decisión libre e inescrutable de Dios, que abarcó su vida desde el primer instante, aunque sólo se verificó mucho tiempo después, con el envío de Pablo como apóstol para anunciar el Evangelio. En el centro hay un hecho preciso: “la revelación del Hijo”. Ese hecho se expresa indicando que la revelación es un misterio absolutamente oculto, inaccesible de otra manera a la capacidad cognoscitiva humana: fue la anticipación de la revelación definitiva de los últimos tiempos. Y esta revelación penetró en el corazón de Pablo y ocupó el centro de su vida. No tuvo necesidad de ulteriores aclaraciones; no las sometió en un primer tiempo ni siquiera a los apóstoles; la guardó celosamente en sí mismo y se convirtió en la base de su primera actividad evangelizadora.

La experiencia de la conversión desemboca naturalmente en la misión, como en Pentecostés. En la misma ciudad de Damasco, Pablo anuncia a Cristo, el sólo sin más apoyo ni seguridades que el mismo. El anuncio es lo esencial, lo indispensable, sin lo que todo se desmorona: que en Jesús, Dios mismo nos ha alcanzado, nos ha aferrado, ha caminado con nosotros, ha muerto por nosotros...La reacción no se hace esperar y Pablo debe huir.

## **C) LA EXPERIENCIA PERSONAL DE PABLO**

La experiencia personal de fe de Pablo no se reduce al momento de su conversión.

Hay testimonio de esta experiencia a lo largo de todas sus cartas. Elegimos dos textos en los que se trasluce de manera muy rica la experiencia de fe del Apóstol.

1. “El amor de Cristo nos urge.”... (2Cor 5, 11- 6,2)

En la conciencia apostólica de Pablo afloran dos pilares, dos componentes de fondo: el temor de Dios y el amor de Cristo.

El primer elemento, el temor de Dios, no debe sorprender: “Por tanto, conociendo el temor del Señor tratamos de persuadir a los hombres” (5,11). La expresión formula el

sentido religioso fundamental , la fe humilde y adoradora del creyente A.T. Jesús mismo apela a él varias veces precisamente en el gran discurso misionero de Mateo. El temor de Dios, la conciencia de que Él es el único Señor del que dependen la vida y la muerte del fiel, hace superar el miedo a los otros , a los que sólo pueden matar el cuerpo, pero no pueden ir más allá...y estimula a esforzarse para dar aquellos frutos que el Señor espera de su siervo. Pablo sabe que algún día habrá de responder de todo ante Dios.

Pero el motivo más fuerte , el centro propulsor de su apostolado, es el anuncio de Cristo. El amor de Cristo lo posee, fuerza, urge, agujonea; un amor puramente emoción, transporte pasajero, fruto de autosugestión, sino exigencia de respuesta y entrega al que “ha muerto por todos”. La misión es la respuesta personal de Pablo a Cristo, y nace de la convicción profunda de que el destino de todos está misteriosamente ligado a lo ocurrido en la cruz: “si uno murió por todos, todos por tanto murieron”( 5,14 ). De la muerte de Cristo, nuevo Adán, ha nacido una fuerte humanidad, un mundo nuevo; allí ha tenido lugar el cambio profundo e inaudito vaticinado por la gran profecía de Isaías: “ A quien no conoció pecado, (Dios) le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a hacer justicia de Dios en Él” (5,21). Cristo, el justo inocente por un misterioso designio de Dios, solidario por amor con la humanidad pecadora, llevando sobre sus espaldas nuestras culpas hasta convertirse él mismo en “pecado”, para comunicarnos así a nosotros pecadores su misma justicia, su comunión obediente y amorosa con el Padre.

En este acontecimiento decisivo de salvación le corresponde al Apóstol un papel histórico indispensable él es el único camino a través del cual puede Cristo llegar al hombre actual, hacerle oír su voz y ofrecerle su don de salvación. Pablo es, el embajador de Cristo necesita (5,20), su plenipotenciario que le representa; Pablo ofrece a Cristo su presencia y su palabra, para que pueda llegar e interpelar al hombre de hoy.

2. “Y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí”(Gal. 2, 20)

Pablo pone en este texto sobre la mesa todo el peso de su vida de apóstol entregado por completo a Cristo, apareciendo, a través de la experiencia del apóstol, la verdadera identidad del cristiano.

Para indicar donde reside el núcleo esencial del ser cristiano Pablo no puede referirse a otras definiciones ya pensadas, por que es el primero en hacerlo; debe, pues, mirar dentro de su misma experiencia y deducir de ella , no una definición abstracta de cristiano, sino la imagen de aquel cristiano vivo que es él. El tono es inevitablemente polémico; debe definir al cristiano en oposición a lo que ha habido de más grande antes de Cristo : la Torah, que ha sido preparación de Cristo, historia de salvación grávida de Cristo, Palabra de Dios auténtica, aunque provisional e incompleta.

- “ Por la ley he muerto a la ley a fin de vivir para Dios”. Pablo no vuelve atrás no lo quiere ni por decirlo así, lo puede; ha habido en su vida un acontecimiento irreversible, un momento preciso, en el que Pablo murió a la ley, a sus obligaciones y observancias y, consiguientemente, también a cualquier otro sistema de valores por muy noble y alto que fuere. El acontecimiento de Damasco es el acontecimiento que inició en él una fuerte comunión con Cristo, y de modo especial con su muerte, por todo lo que “si uno murió por todos, todos por tanto murieron” ( 2Cor ) : el acontecimiento central de Cristo se ha convertido en experiencia, en vida de Pablo. A partir de aquel momento, Pablo no existe ya para la ley, la cual, por lo demás, no puede reivindicar autoridad alguna sobre alguien que ha muerto. Y esta muerte de Pablo ha ocurrido, paradójicamente, a causa de la ley, que conminó con la pena de muerte a Cristo, el cual por ella era pecador y maldito,“ la

- vida que vivo al presente en la carne , la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y

se entregó por mí”. Pablo no dispone ya de su vida ; Cristo es su Señor. No en el sentido patronal y despótico que lleva a la servidumbre y a la alienación, sino en el sentido del amor liberador. Entre él y Cristo existe una pertenencia recíproca, una profunda comunión de amor. Cristo se ha dado a si mismo a Pablo, y a cambio Pablo vive totalmente en Cristo.

Subsiste la existencia en la carne, con los pies en el suelo y con todas las limitaciones que entraña; pero es vivida de un modo distinto, en la fe, en una constante tendencia hacia el Hijo de Dios contemplado en el acto preciso en el que “me amó y se entregó por mí; e un momento histórico, que permanece y que no puede pasar, y que ha unido radicalmente a Pablo con Jesús, aunque ocurriese antes de que el se diese cuenta de ello, de forma absolutamente gratuita independientemente de su respuesta, si bien, evidentemente, en orden a ella. Fe es creerlo y contemplarlo en la seguridad de ser amado; es esfuerzo consiguiente de respuesta, de entrega de sí a Cristo. Mucho antes que aceptación de un conjunto de verdades o de dar por verdades ciertas cosas; mucho antes de creer en si mismo, en el hombre y en la vida; todo esto viene después, como gracia y consecuencia, de lo que debe ocupar absolutamente el primer puesto. La fe en Cristo “Hijo de Dios, muerto y resucitado por mí”, viene antes de todo y define al cristiano.

#### **D) CRISTOLOGÍA. PNEUMATOLOGÍA Y ECLESIOLOGÍA EN PABLO**

Vista ya la experiencia del Apóstol, vamos a mostrar como las cartas de Pablo son testigo de la comprensión cristológica, pneumatológica y eclesiológica de las primera comunidades, y lo haremos a través de tres himnos en los que está muy concentrada esta comprensión a saber, el himno de Filipenses, el himno de Colosenses y el himno de Efesios ,y del capítulo 8 de la carta a los Romanos, la más teológicas de todas .

1.El himno de Filipenses. ( Flp 2,1 -18). El Apóstol se dirige a los filipenses conjurándoles por los valores más sagrados : el consuelo y el aliento que proviene de Cristo ; el ágape, que es el amor recibido del Padre, la koinonía del Espíritu, la comunión íntima y profunda en la fe dada por el Espíritu. Desea él ardientemente que los cristianos de Filipos vivan en una unión interior profunda, para estar unidos hay que eliminar aquellas actitudes destructoras de la comunidad: el espíritu de partido, la búsqueda inconsciente de sí mismo, de la gloria propia o del propio grupo en vez de buscar la gloria de Dios. En el lado opuesto está la humildad, la actitud de sumisión del esclavo, la actitud de los “anawin”, los pobres de Yahveh. El Apóstol no teme pedir una profunda actitud de humildad a los filipenses.

Para recordar esta viva exhortación Pablo recuerda un himno que les había enseñado al principio.El himno canta en tres momentos, en tono de asombro y conmovido, la experiencia inaudita del que, siendo de condición divina, por propia iniciativa tomó la condición de esclavo, viviendo la obediencia al Padre, el cual también en su humanidad le constituye el Señor.

Consideramos el himno divino en estos tres momentos y a la vez en tres estrofas siguiendo la Biblia de Jerusalén.

-Primer momento: Preexistencia divina.

1ª (v.6) : La preexistencia divina...”. El himno comienza afirmando el modo divino.6:

“ El cual siendo de condición divina ...” El himno comienza afirmando el modo divino de

la existencia de Cristo antes de la encarnación, su naturaleza, situación y condición divina. En lugar de ser esto motivo de privilegio a la hora de la encarnación, Cristo no quiso explotar en beneficio propio su igualdad con Dios, y por tanto el derecho a ver reconocida su dignidad divina; no quiso reivindicar aquellos derechos, sino que renunció a ello con un acto libre y desinteresado.

-Segundo momento: la humillación.

2ª (v,7abc): La kénosis de la encarnación.

v.7a-c: “ Sino que se despojó de sí mismo...” Al abandonar el mundo de Dios, Cristo entra en el mundo humano; es la Kenosis, el rebajamiento o, mejor, el vaciamiento voluntario; el despojarse no de la naturaleza divina, sino de la gloria que le correspondía por derecho y que poseía en la preexistencia. Hay que hacer dos observaciones sobre la kenosis:

- la primera “tomando condición de siervo.”Es fortísima: indica un cambio radical; el elemento determinante de la divinidad es sustituido ahora por el de la esclavitud, de modo que el modo de existir de Cristo en la humanidad es el del siervo del esclavo. en el mundo griego , esta situación era una situación social aborrecida.

-la segunda : “haciéndose semejante a los hombres”, afirma que Jesús no es sólo verdadero hombre, sino hombre como los demás, que comparte los méritos y los límites de la naturaleza humana.

3ª (vv7d-8) : La humillación de la muerte en cruz.

vv. 7d-8: “ se humilló a sí mismo obedeciendo...”. El himno se detiene a contemplar a Cristo que, con elecciones sucesivas y libres, prolonga e inscribe en la historia la elección inicial de la Kénosis de la encarnación: “ se humilló : expresa una elección que está presente a menudo en los evangelios: en el bautismo, al ponerse al lado de los pecadores, en las tentaciones, al renunciar al prestigio y al poder, etc,“haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz” , es la precisión o ilustración del “ se humilló”, humillarse fue esencialmente escuchar, obedecer, estar en actitud del que depende en todo, del esclavo; la aceptación obediente de la muerte y de aquella muerte tan infamante. Tal es el punto central del himno: la antítesis extrema de ser igual a Dios fue el rebajamiento voluntario hasta la muerte infamante; una obediencia libre; todo se desarrolla bajo el signo de la libertad, y todo se concentra en él, el obediente. Cristo se manifiesta Hijo justamente en la obediencia extrema al Padre.

-Tercer momento: la glorificación.

4ª (v.9): La glorificación celeste.

v.9: “ por lo cual Dios lo exaltó...” La respuesta del Padre se expresa según el modelo de coronación de los reyes en el Oriente antiguo: elevación al trono y concesión del título; acto de homenaje al rey por parte de los súbditos: aclamación pública y festiva. De este modo el siervo es coronado e introducido como Señor.

5ª (v.10) La adoración cósmica.

v.10: sólo después de haber llegado el siervo al fondo de la humillación, interviene Dios y responde a su obediencia y fidelidad, según el esquema “humillación -exaltación”bien conocido en el A.T. a partir del siervo humillado y luego glorificado de Isaías53: el siervo es exaltado, elevado al trono, el verbo usado es característico de la resurrección y ascensión, el universo entero, al adorarle, reconoce la realeza cósmica de Jesús.

6ª (v.11): El nombre nuevo de Cristo: Kyrios.

v.11: el nombre que se le da indica dignidad, la nueva condición, el poder de Cristo resucitado; Pablo piensa en la gloria divina de Cristo glorificado, expresada con el término Kyrios, que en los LXX traduce el Nombre Santo, “toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor...” aclamación unánime, universal que forma el núcleo central de la primitiva profesión de fe cristiana: Cristo: el Mesías, el enviado definitivo para instaurar el reino de Dios. Jesús: el hombre de aquella pequeña aldea de Nazaret. kinos: Señor de la historia, juez escatológico, de dignidad divina. “para gloria de Dios Padre”: al final, la existencia de Jesús es toda ella para gloria de Dios Padre; tal es la finalidad única del acontecimiento salvífico, lamenta de cuanto el Hijo ha realizado.

Así, en una visión bíblica histórico-salvífica, la primera comunidad cristiana canta el camino de Cristo: desde la preexistencia, a través del camino terreno, hasta la gloria. Es una auténtica obra maestra y de cristología.

## 2. El himno de Colosenses. (Col 1,15-2)

El himno, que celebra la grandeza universal de Cristo, consta de dos estrofas en fuerte paralelismo entre sí: ambas comienzan en griego con el pronombre relativo “hos”: “Él es imagen...” (15), “Él es Principio...”(18 b); en ambas, el segundo puesto lo ocupa el término primogénito, que da una cierta homogeneidad: la primera estrofa canta a Cristo como “Primogénito de toda creación”, mientras que la segunda como “Primogénito de entre los muertos”. El título “Primogénito” dado a Cristo es de origen y resonancia sapiencial, y expresa, a diferencia de “unigénito”, además de la precedencia, también solidaridad con el cosmos, y especialmente con los redimidos.

Además no se trata sólo de precedencia en el ámbito cronológico, sino de preeminencia también en el campo jurídico y, sobretodo, en el religioso, porque el primogénito pertenece de modo especial a Dios. Cristo es la cima de toda la realidad, y, por tanto, el único lugar en el que es posible encontrar la plenitud de Dios, mientras que las realidades intermedias son un absoluto al encuentro con Cristo, y por tanto con Dios

1ª estrofa (15-18ª): Cristo primogénito de toda la creación.

El himno comienza afirmando la particularísima relación de Cristo con Dios y su función de mediador único: “Él es imagen de Dios invisible”. El A.T. era la religión de la palabra, mientras que las imágenes de Dios estaban prohibidas, se podía escuchar su voz, pero su rostro permanecía oculto...En cambio en Cristo el rostro del Padre se ha manifestado, es posible verlo y completarlo; Cristo es la revelación auténtica de su amor, que se trasluce en las palabras, en los gestos, en la vida toda de Jesús.

Para ilustrar la superioridad de Jesús, el himno multiplica los términos y las imágenes; la diferencia fundamental en Él y los demás estriba en Él es “primogénito”, ha sido “engendrado” por el Padre, mientras que todos los demás seres del y de la tierra han sido creados; es más han sido creados por medio de él miras a él, y ahora subsisten en él. Las expresiones “por él”, “para él” y “en él” son muy densas y hay que sopesarlas cuidadosamente, porque a través de ellas se puede descubrir algo del misterio de Cristo y de su relación con nosotros y con el mundo: “por él” ha llegado toda la existencia; en todo se refleja algo de él, de su belleza y sabiduría; todo dice relación a él, le pertenece, es suyo, incluso las potencias cósmicas, a las que le dan tanta importancia los colosenses, “para él” ha sido creado por el Padre, todo está destinado a él como don, la creación no camina, pues, hacia el caos, sino hacia Cristo, “en él” vive todo, él es como el lugar, el seno, el espacio en el que todo existe. Es una visión cristológica del mundo y de la

creación llena de optimismo.

La conclusión de la primera estrofa introduce ya en el tema que será el centro de la segunda: Cristo, cabeza de la iglesia, que recibe de él la vida.

2ª estrofa (18 b-20): Cristo, primogénito de entre los muertos.

La segunda estrofa está toda ella centrada en la nueva creación llevada a cabo por Cristo. Supone la tragedia del pecado, que ha dejado a todas las criaturas en un estado de separación y de ruptura con Dios, y canta la reconciliación entre la tierra y el cielo, realizada gracias a Cristo. En efecto, Él ha muerto por los hermanos con el suplicio desgarrador de la cruz; pero Él, con el don de su vida, en un acto supremo de amor, ha reconquistado la humanidad, recuperando la primacía que el pecado quería destruir.

De este modo se ha convertido en: el principio, el arquetipo del hombre nuevo, que con él vuelve a comenzar su camino, el primogénito de los resucitados: la nueva humanidad está formada por los que participan en su resurrección. En Él reside toda plenitud, todo lo que Dios quiere comunicar de sí mismo; por tanto, no hay que ir a mendigar a otra parte.

### **3. El himno de los Efesios. (Ef 1,3-14)**

La carta a los Efesios tiene como tema central el misterio de la Iglesia, que no es producto de la historia, sino proyecto que Dios tenía en el corazón desde siempre, y que ha realizado con la muerte, resurrección y ascensión de Cristo.

En el himno inicial (1,3-14), Pablo canta el maravilloso proyecto de Dios sobre el hombre y la historia humana; desde siempre quiso a los hombres como criaturas perfectas, “santos e inmaculados en su presencia en el amor”, como hijos adoptivos suyos a semejanza de Cristo, el Hijo amado, que es el centro de la realidad y alrededor del cual todo debe ser “recapitulado”

- 2,1-10: pero el proyecto hubo de tener en cuenta la realidad histórica de la humanidad alejada de Dios, marcada por el pecado y la muerte. Fue preciso todo el amor del Padre y la sangre del Hijo para suprimir la barrera existente entre el mundo de Dios y el mundo de los hombres, para reconciliar a la criatura con el Creador: “Dios, rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, vivificó juntamente con Cristo... con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos... “ (2,4-6); también en el momento de la redención todo está centrado en Cristo, en cuyo misterio de muerte y resurrección participa el hombre profundamente.

-2,11-22: la humanidad estaba también lacerada por profundas divisiones, de las cuales la más patente era la existente entre judíos y paganos, porque la ley misma la sellaba con sus prescripciones discriminantes. Pero Dios encontró el modo de superar también esa barrera; Cristo ha unido a paganos y judíos paradójicamente a través de aquella cruz en la que fue crucificado por unos y otros, pues en la cruz nació la humanidad nueva, allí Cristo, dice Pablo “para crear en sí mismo, de los dos, un solo hombre nuevo”(2,15). Y así nació la Iglesia, que es este hombre nuevo, el cuerpo crucificado y resucitado de Cristo, que acoge en sí a todos los hombres precedentemente separados de Dios y entre sí. Por tanto, no consiste en la mera suma de los cristianos, no está constituida no construida simplemente por hombres que se agregan a ella; es una realidad que preexiste a ellos, porque es el cuerpo mismo de Cristo.

c.3: al servicio de esta Iglesia está Pablo, el “menor de todos los santos”, por haber recibido la gracia de anunciar a los paganos las inescrutables riquezas de Cristo, y ora para que los creyentes comprendan y vivan toda la riqueza del misterio de Dios.

#### 4- Romanos 8. La vida según el Espíritu .

El capítulo 8 de la carta a los Romanos explica como el hombre salvado por Cristo vive una situación totalmente diversa del hombre sujeto a la ley y esclavo del pecado. En el cristiano, sin duda, la fragilidad humana sigue pagando su tributo al mal; en las Iglesias paulinas la sanidad vive codo con codo con los vicios más degradantes; a pesar de la presencia de la fuerza del Espíritu, no ha desaparecido la debilidad humana. No obstante la diferencia es radical: el cristiano no es ya inevitablemente un derrotado; si sigue la orientación del Espíritu, ahora triunfa en aquel conflicto en el que antes regularmente sucumbía.

A la descripción angustiosa del hombre en contradicción consigo mismo del capítulo 7, responden los horizontes ilimitados del hombre redimido y liberado por Cristo y convertido en hijo de Dios del capítulo 8.

Es un hombre que puede contar con el Espíritu de Dios que habita en él, pero debe afanarse por vivir según él Espíritu, venciendo el principio antitético de la carne, en la certeza de que la salvación, de la que tiene las primicias, llegará por fin a su cumplimiento.

Dios ha enviado a su Hijo a adoptar nuestra pecaminosa condición carnal sin que fuese en absoluto pecador, precisamente a fin de expiar el pecado; en su carne crucificada el pecado ha sido condenado y expiado, de forma que el hombre solidario con el acto de obediencia y de amor de Cristo pasa de una vida dominada por la “carne” a una “vida según el Espíritu”.

En el hombre que está “en Cristo” tiene lugar una profunda renovación, a la carne, que tiende encerrar y asfixiar al hombre en su egoísmo y a llevarlo a la muerte, sucede el Espíritu, con su nuevo dinamismo interior, que libera para al amor y la gratuidad y lleva a la vida y a la paz.

Así el hombre empieza asentir, pensar y querer según Dios: “los que viven según la carne, desean lo carnal; mas lo que viven según el Espíritu lo espiritual” (5).

Pablo habla ha este propósito de “ley del Espíritu”, expresión que es como un resumen de Jer 31,33 y de Ez 36,27,37,14; renovado y transformado por el Espíritu, el creyente puede obedecer a la voluntad de Dios, que para él no es ya una presión externa, sino una nueva ley interior de su nueva vida. Esto responde a un deseo profundo: superada sugerida interior, el hombre camina así hacia la vida guiado y habitado por el Espíritu, que un día le resucitará también a él, como resucitó a Cristo.

Es una transformación similar ala de los apóstoles en Pentecostés; pero es preciso que el hombre ponga lo que está de su parte: dejarse guiar por el Espíritu, el cual le pone en una nueva relación con Dios, en una nueva sintonía de pensamientos y de voluntad con Jesús, el Hijo primogénito del Padre. El hombre termina entonces de ser un esclavo que obedece a Dios por temor, ahora es hijo de Dios y está en íntima comunión con él, hasta el punto de poder llamarle Abbá con la familiaridad con que el niño llama a su padre.

La expresión Abbá, desconocida en el vocabulario religioso del judaísmo, es manifiesta en la intimidad filial, de Jesús hacia su Padre. La filiación adoptiva le hace al cristiano participar de la misma intimidad y, por tanto, también en aquellos bienes que el Padre ha comunicado al Hijo resucitado, y que, por medio suyo, comunica a los creyentes.

Llegará al momento en el que se cumpla aquel designio de gloria que el cristiano experimenta ahora sólo en las primicias y en medio de tantas tribulaciones, y de cuyo esplendor no puede hacerse idea. El cristiano tiende hacia aquel cumplimiento. Pablo expresa esta tendencia escatológica que impregna el cristianismo primitivo a través de:

-El gemido de la creación entera (18-21): la creación toda ella de esta esperanza. Utilizada por un hombre de pecador en contra de la voluntad de Dios, al servicio del egoísmo y de su voluntad de poder, “gime hasta el presente y sufre” porque está “sometida a la vanidad... y a la servidumbre de la corrupción” (20-21). Pero estos sufrimientos no se han de interpretar como signos de agonía y muerte, sino como dolores de parto: la cruz de Cristo que se ha sido implantada en ellos los hace fecundos y los llena de esperanza; a través de las difíciles y borrascosas vicisitudes de la historia y de el cosmos, la humanidad camina hacia la vida sin fin de la resurrección. Pablo contempla la salvación humana como primicia de la resurrección cósmica, en íntima conexión con el contexto cósmico, al que la humanidad, según el plan de Dios, está profundamente ligada(19-22). Se trata, evidentemente, de una afirmación de fe, que no ha de confundirse con una reflexión filosófica o científica sobre el futuro del cosmos.

- El gemido de la humanidad redimida (23-25): el cristiano, que posee “las primicias del Espíritu”, prenda y garantía de la plenitud del don futuro, tiende, gimiendo interiormente, hacia el cumplimiento de la salvación: la plena adopción filial, que comprende también la redención del cuerpo. Entonces será finalmente posible ver lo que ahora esperamos con confianza y perseverancia. Y esto no para evadirse de los deberes terrenos, sino para impregnarlos de una esperanza nueva e inquebrantable, como anticipo, en la medida de lo posible, de cuanto nos espera.

-El gemido inefable con el que el Espíritu viene en ayuda de la oración pobre y angustiada del cristiano ( 26-27) para ponerla en sintonía con los designios de Dios, haciéndola participar de la gran oración del Hijo: “Abbá, venga tu reino”.

Este triple gemido será escuchado (28-30 ), porque los planes de Dios no pueden fallar; se cumplen también por caminos insospechados, aparentemente descaminados, pero abiertos en cambio por la cruz: “en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman”.

La perspectiva de la vida en el Espíritu, capaz de superar cualquier dificultad y segura de su cumplimiento, es tan regocijante que Pablo irrumpe al final con un gran himno al amor del Padre, a aquel amor que se ha manifestado en el don del Hijo por todos nosotros. En este capítulo Pablo nos dice que el cristiano, en la medida que lo es, no es ya un hombre herido interiormente, ni condenado a la derrota frente al mal, sino que vive con la certeza de un Dios que le ama, y que se regocija gustando por adelantado el cumplimiento futuro de cuanto ha comenzado a saborear.

## **E) EL MISTERIO DE CRISTO: LA CARTA A LOS HEBREOS.**

Para comprender el contenido de la carta es indispensable un conocimiento no superficial de la realidad del sacerdocio en el A. T. Los cristianos de los primeros tiempos, en efecto,

cuando hablan de sacerdocio y de sacerdote, pensaban espontáneamente en los sacerdotes judíos y en los sacrificios de animales.

#### 1. Sacerdocio en el Antiguo Testamento a la luz de Cristo.

Las funciones sacerdotales del A. T. están indicadas en el libro del Deuteronomio. La parte reservada a Leví, permite entrever el papel particular asignado a esta tribu, consistente sobre todo en una triple función: dar oráculos y explicar la Torah; estar al servicio de los santuarios y ofrecer sacrificios; bendecir a los fieles con el Nombre Santo. -la fe en el A. T. estaba impregnada de un gran sentido de la santidad y majestad trascendente de Dios, y a la vez de la condición del hombre, el cual, no podía, por tanto, presumir de acercarse a Dios sin estar rigurosamente purificado y santificado la ley ofrecía para esto normas e indicaciones precisas, a las que habían que atenerse escrupulosamente, por que se creía que a través de ellas Dios mismo atenuaba la distancia entre él y la criatura, poniéndola en condiciones de entrar en comunión con él en el culto.

A través de una serie de separaciones se llegaba por último al sacrificio , mediante el cual el hombre esperaba llegar a Dios. Las demás separaciones anteriores le habían acercado a él, peor sin hacerle entrar en el mundo de Dios. En el sacrificio, la víctima era sustraída mediante la muerte al mundo profano y consagrada totalmente a Dios con la inmolación y la ofrenda sobre el altar, consumida por el fuego sagrado llegado al fuego, se convertía en “suave perfume” que asciende hacia Dios, o bien la sangre esparcida sobre el “propiciatorio,” lugar de la “ Shekináh” , llegaba hasta Dios , impetrando de él perdón y bendición.

Toda esta realidad cultural, tan importante para el A.T., parece dejada a un lado en los evangelios. Jesús no era sacerdote. Su ministerio se asemejaba mucho más al de un profeta como se deduce de la primera respuesta de los apóstoles en Cesárea de Filipo. No se muestra tampoco demasiado cercano al ambiente sacerdotal: relativiza lo sagrado como realidad absoluta e inviolable; critica como los profetas, el ritualismo cultural no se le ve nunca participar en los sacrificios del Templo.

En cuanto a su muerte, era absolutamente inconcebible en términos sacrificiales desde el punto de vista del culto antiguo: ocurrida en lugar no sagrado, sin rito litúrgico alguno, había sido la ejecución de un condenado por blasfemia, algo maldito e infamante, y no un acto solemne de glorificación de Dios.

Influyó mucho en la marginación del lenguaje sacerdotal del N.T. la parte jugada por los sumos sacerdotes en la pasión de Jesús. Los sinópticos los nombran siempre y sólo en relación con la pasión de Jesús, como los mayores responsables.

El momento más trágico tuvo lugar durante la sesión del sanedrín, cuando el Sumo sacerdote en funciones pronunció la sentencia de condena contra Jesús rasgando sus vestiduras y declarando blasfemias sus afirmaciones mesiánicas y divinas. Fue pues, natural, usar en la Iglesia una terminología no sacerdotal, sino profana y laica, los que desempeñaban alguna responsabilidad fueron designados con vocablos tomados de la vida común, como enviados, como inspectores, ancianos ,servidores, dirigentes.

Fue la Carta a los Hebreos la que expuso con autoridad en primer plano el lenguaje y el tema sacerdotales. En efecto, los cristianos seguían frecuentando el Templo, del sacerdocio y de los sacrificios, a menos que la fe en Cristo exigiese su abolición. De ese modo se hubiera cancelado una dimensión de capital importancia en el A.T.

De hecho no fue así. De los cristianos de procedencia judía cercanos al Templo, gracias a un autor anónimo y genial, nació un documento que dio carta de perpetua ciudadanía al lenguaje sacerdotal en el N. T. En la Carta a los Hebreos, la dimensión sacerdotal de Cristo constituye el centro de una nueva síntesis de la fe cristiana.

## 2. Jesús Sumo Sacerdote digno de fe .

En Heb 2,17, donde aparece por primera vez, el título de Sumo Sacerdote lleva dos atributos que expresan dos aspectos esenciales del sacerdocio de Cristo: digno de fe y misericordioso. La superioridad de Cristo “apóstol” y “Sumo Sacerdote” de nuestra fe se precisa por referencia a la figura de Moisés. Ninguna otra figura del A.T. goza del mismo prestigio que Moisés, en el cual, según la tradición bíblica y judía, se encuentran las funciones real, profética y sacerdotal.

Moisés tuvo gran autoridad en toda la casa de Dios porque gozaba de la mayor confianza por parte de Dios, de un acceso inmediato a él, mientras que los demás sólo podían llegar a una comunicación indirecta con Dios. Sin embargo, Moisés era sólo un miembro del Pueblo de Dios, un siervo del Señor.

Jesús, en cambio, tiene derecho a una credibilidad mucho mayor, porque está a un nivel absolutamente superior. Pertenece al rango mismo de Dios, el constructor de la casa; siendo el Hijo goza de una intimidad sin par con Él y tiene autoridad sobre su casa, que somos nosotros. Por eso el cristiano debe esforzarse en no dejar perder ninguna de sus palabras a fin de no hacer vana la mediación sacerdotal de Cristo y volverse indigno de entrar en aquel “descanso de Dios” al que su “guía” le ha precedido.

Así pues el primer aspecto del sacerdocio de Cristo es el de la relación con la Palabra: la dimensión sacrificial vendrá luego, aunque en su vértice. No es una dimensión confinada en el pasado o sucedida de una vez para siempre como la pasión, sino que es el presente, actual: Cristo glorificado, Sumo Sacerdote que penetró los cielos,(4,14), habla hoy (3,7) a los creyentes a través de las mediaciones que hacen presente y audible su palabra, y para los cuales debe repetirse, a escala inferior, lo que hizo tan “digna de fe” a la Palabra de Cristo.

## 3. Jesús Sumo Sacerdote misericordioso

La sección 4,15-5,10 vuelve sobre el calificativo Sumo Sacerdote “misericordioso” de 2,17 lo explica. La posición elevada y gloriosa de Jesús, que “pertenece a los cielos” (4,14) parece en efecto que lo mantiene alejado de los hombres, un poco como los sacerdotes del A.T.

En el A.T., a diferencia de los profetas, que manifiestan a veces una solidaridad conmovedora con el pueblo pecador, los sacerdotes, aunque pecadores como los demás, no expresan con su comportamiento solidaridad, sino más bien un tremendo rigor de la santidad de Dios.

Sobre este fondo hay que leer 4,15-16, que presenta a Jesús como Sumo Sacerdote misericordioso por ser “solidario” con nosotros en todo, la raíz de la compasión y misericordia de Jesús está en el hecho de que probó todas aquellas situaciones tremendas que sacuden violentamente al hombre poniendo en dura prueba su fidelidad, pero la suya es la solidaridad inocente, que no se limita a llorar con los demás, sino que puede acudir

eficazmente en su ayuda porque en él siervo fiel, Dios mismo se puede hacerse cercano al dolor y a la miseria del hombre.

En el párrafo 5,1-10, famosos justamente por su profundidad, se hace primero (1-4) una descripción general del Sumo Sacerdote basándose en el A.T., y luego le aplica a Cristo (5-10), destacando las afinidades y las discontinuidades, las correspondencias y las diferencias:

- (v.1): por origen y destino, el sacerdote es mediador hombre al servicio de los hombres en las cosas que se refieren a Dios.
- (vv. 2-3): la mediación se funda en una radical solidaridad del sacerdote con el pueblo pecador: como los otros, también él es pecador y seriamente; por eso, antes aún que por el pueblo, debe ofrecer sacrificios en expiación de sus pecados.
- (v.4): al compartir las miserias de todos, nadie puede pretender arrogantemente ser Sumo Sacerdote y acercarse a Dios. Por tanto, sólo Dios, por su iniciativa libre y gratuita, puede llamar a alguno a ser sacerdote.
- (vv. 5-6): tampoco Jesús se hizo sacerdote él mismo, sino que fue llamado a recibir la investidura sacerdotal.
- (vv. 7-8): el sacrificio de Cristo, la ofrenda de la vida propia, realizada en plena solidaridad con la humanidad sufriente y pecadora, y con perfecta fidelidad al Padre, fue aceptada por este; su oración fue escuchada.
- (vv. 9-10): gracias a aquel sacrificio se ha convertido en mediador perfecto, en Sumo Sacerdote, en portador de salvación para cuantos “le obedecen”.

Los cuatro últimos versículos, que describen el momento decisivo en el que Jesús, ofreciendo el sacrificio perfecto, se convirtió en Sumo Sacerdote definitivo para la humanidad constan de: los tres verbos activos “habiendo ofrecido, experimentó, se convirtió”, indican la trayectoria histórica y espiritual de Jesús, los tres participios pasivos: “escuchado, llegado a la perfección, proclamado” expresan la respuesta del Padre.

Pero lo que es decisivo es que la oración fue escuchada y la ofrenda fue grata. La mediación se logró plenamente, se restableció la comunión entre Dios y la humanidad, lo que no había sido posible a los sacrificios del A.T. en la solemnidad del Templo y la minuciosidad de los ritos, fue obtenido en este nuevo sacrificio.

- “Y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia “( 5,8 ).El versículo presenta el sufrimiento mortal de Jesús como una educación dolorosa, a través de la cual el Padre le purificó, hizo creer y transformó, dejándose él penetrar por su voluntad. Y esto a pesar de ser el Hijo docente y de no tener necesidad de este duro camino que, en cambio, es necesario para nosotros. Pero la naturaleza humana, de la que Cristo había aceptado participar en la encarnación, estaba gravada por la desobediencia, y tenía que ser sanada, purificada por la acción de Dios, “refundida” en el crisol del sufrimiento.

Ningún hombre más que él, el hijo inocente y fiel, podía aguantar esta tremenda experiencia, en la que se plasmará la nueva humanidad, el corazón de los hijos de Dios; Jesús vivió en la humanidad “para bien de todos” (2,9), aquella transformación, que es fruto verdadero de toda mediación sacerdotal. Porque Dios no tiene necesidad de nada, y con el sacrificio no le damos nada; es el hombre el que, gracias al sacrificio, debe cambiar para estar en comunión con Dios. Pero esto ocurre sólo “por gracia (acogida) de

Dios llegado a la perfección ...” (5,9). La consagración sacerdotal de Jesús consistió en la transformación realizada por el Padre en él “llevándole a la perfección” en respuesta a la ofrenda de su vida. Esto entraña una reflexión sobre hasta que punto fue profunda la solidaridad de Jesús con la humanidad. Él tomó sobre sí de tal manera la condición humana que hubo de pedir para sí ser liberado de la muerte. No como los profetas que intercedían por los otros. Jesús se hizo de tal modo solidario con nosotros que se identificó con nosotros; al orar así por él, oraba por nosotros, y en la acogida de su oración personalísima estaba encerrada la salvación de cuantos se unen a él en la actitud de adhesión al Padre. Éstas líneas densas y profundas permiten vislumbrar la diferencia entre el sacerdocio de Cristo y el sistema de mediación del A.T.; todo fue superado profundamente transformado: el sacerdote, consagrado por su mismo sacrificio, es él mismo víctima agradable a Dios; y esto de una vez para siempre por la salvación de todos.

## **F) LA VIDA DE LA IGLESIA: HECHOS DE LOS APÓSTOLES.**

Los Hechos de los Apóstoles nos dan una descripción sintética, pero significativa, siguiendo luego también su maravilloso y sorprendente desarrollo. A pesar de una cierta idealización, de los numerosos rasgos arcaicos de la narración y de la teología de las páginas, los Hechos garantizan la credibilidad sustancial de Lucas, que debió poder consultar testigos, conseguir tradiciones y tener a su disposición documentos de primera mano.

### **1. Una comunidad en crecimiento.**

La comunidad cristiana de Jerusalén es la misma comunidad que se reunía en torno a Jesús; sin embargo, es también profundamente nueva por los acontecimientos pascales que la han marcado y transformado; y nuevas son también las situaciones que debe afrontar para anunciar en ellas a Cristo: situaciones de misión de confrontación con los judíos, de estructuración interna, de reflexión sobre sí misma. Tales son los momentos principales de su desarrollo, según se desprende de los Hechos y de las cartas de Pablo, cada uno con problemas nuevos que afrontar y resolver, no confiando en una fácil reiteración del pasado, sino elaborando soluciones nuevas mediante la reflexión sobre la tradición en una fidelidad creadora.

#### **- La comunidad judeocristiana.**

La comunidad aramea de Jerusalén (Hech 2-5) está apiñada en torno a los primeros discípulos. Guardianas gloriosas de los recuerdos del maestro, viven en un ambiente judío que la provoca a diferencia de lectura nueva del A.T., una lectura cristiana a partir de Cristo intérprete y objeto de las Escrituras.

#### **-La comunidad judeo-helenista de Jerusalén.**

La comunidad judeo-helenista palestinese (He6-12) está formada por los convertidos provenientes de la diáspora, que hablan lengua griega, manifiestan una mentalidad más

libre respecto a la tradición de la madre patria rompen con el judaísmo oficial de Jerusalén,(Esteban); perseguidos y dispersos, forman comunidades diseminadas por toda la región, en comunión con la iglesia madre.

-Las comunidades de Asia Menor. Las comunidades mixtas(helenistas y paganas) de Asia Menor (He13-15) Viven entre mentalidades y culturas diversas. Plantean con fuerza el problema una iglesia universal, no ligada ya a la tradición judía, ni condicionada por ella. Encontramos, en primer lugar, la Iglesia de Antioquía que da origen al concilio de Jerusalén.

La estructura del anuncio es siempre fundamentalmente idéntica; parte de la situación concreta (bajada del espíritu, curación del cojo...) , en la cual se manifiesta Cristo vivo y presente. Presenta en un segundo momento, el misterio pascual de Cristo-Kyrios (resurrección -exaltación- don del Espíritu) como cumplimiento de la Historia de la Salvación; finalmente, invita con fuerza a la conversión (pues no se trata de presentar una teoría, sino de anunciar una salvación )

## **CONCLUSIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL .**

La experiencia pastoral de Pablo en Antioquía debió ser muy intensa; a aquella comunidad le dio él su riqueza interior, su impulso de fe, su dinamismo apostólico.

He, 13,1 : Pablo trabaja en Antioquía de Siria como uno de los cinco profetas y doctores, que formaban aquel variado equipo pastoral que presidía el anuncio de la Palabra, la catequesis sistemática, la instrucción moral...,debió contarse entre los didáskaloí que ayudaban a interiorizar y profundizar el mensaje cristiano, aunque no faltaba el don de profecía, o sea de la capacidad de anunciar de manera incisiva la Palabra en la situación histórica concreta. Por tanto , era un ministerio dirigido todo él al anuncio y profundización de la palabra. El propósito de Pablo era llegar a las grandes ciudades ( Filipos, Corinto, Efeso, Roma) para tomar posesión de ellas y establecer allí el señorío de Cristo, a fin de hacer surgir una comunidad que fuera signo del Señor resucitado, sobre todo allí donde Cristo era todavía ignorado. En la conciencia apostólica de Pablo afloran dos pilares, dos componentes de fondo: el temor de Dios y el amor a Cristo.

Es el amor a Cristo el motivo más fuerte, el centro propulsor de su apostolado, es el anuncio de Cristo. El amor a Cristo lo posee, fuerza, urge, aguijonea; un amor no puramente emoción, transporte pasajero, fruto de autosugestión, sino exigencia de respuesta y de entrega al que “ha muerto por todos.”

Pablo ofrece a Cristo su presencia y su palabra para que pueda interpelar al hombre de hoy.

La descripción de la evangelización de esta ciudad está hecha de modo paradigmático y deja entrever la metodología y los contenidos del anuncio de Cristo por parte de los primeros misioneros:

Primero, toman contacto con los ex hermanos de fe judía en la sinagoga(13, 14-43), donde Pablo hace el gran anuncio: la espera del A.T. se ha cumplido en Cristo, muerto y resucitado; ha llegado el Mesías. Es el kerigma. El contenido del anuncio cristiano no consiste primero en verdades, ideologías y doctrinas, ni en una moral o en sistemas de pensamiento o en consejos de vida; todo eso es mera consecuencia del acontecimiento

fundamental: en Jesús, Dios mismo ha entrado en la vida del mundo y de los hombres y permanece presente en ella.

Del concilio de Jerusalén, gracias al Espíritu, sale una Iglesia unida y libre del yugo de la ley, con una apertura verdaderamente universal sin discriminación, privilegio o exclusivismo de ningún tipo a causa de la raza, fundada solamente en la comunión de fe en Cristo.

El resultado del encuentro de Pablo con los apóstoles es completamente positivo: evangelio aprobado, comunión robustecida, indicación de las orientaciones primordiales de la misión (Pablo y Pedro), tomar en cuenta la situación histórico - moral de los santos de Jerusalén.

Pablo invita a mantenerse en comunión reproduciendo el modelo de humildad, entrega y servicio de Cristo. Al hablar de sí, Pablo describe también el modelo de apóstol de todos los tiempos, indicando sus características fundamentales:

-la autenticidad de motivaciones, que con sencillez y rectitud tiene constantemente ante sí a Dios, aborreciendo las segundas intenciones y los intereses personales( 3-6).

-el afecto delicado y fuerte a cada uno de aquellos entre los cuales desarrolla su misión (7-8).

-la gratuidad y autenticidad de su entrega, por la que se sacrifica y se da sin cálculos(9) y es el primero en vivir lo que predica a los demás(10).

-el valor indómito, que no se abate ante los riesgos, dificultades y sufrimientos(v.2).

1Tes 4, 1-8:Pablo invita a la santidad de vida y al amor fraterno.

En 4,13-18, aparece un tema que caracteriza a la comunidad de Tesalónica: la escatología. Pablo tranquiliza a esta comunidad inquieta con su enseñanza: una vez que el cristiano está unido a Cristo nada puede separarle, ni siquiera la muerte.

Pablo, no se presenta en el discurso del Areópago como filósofo, sino como apóstol que anuncia a Cristo. La actitud de Pablo fue de diálogo y anuncio. Como repuesta de Pablo a grupos contrapuestos en la Iglesia, 1Cor 1-4: éste argumenta y toca alternativamente el motivo eclesial y cristológico.

-1,13-16; Cristo es único e indiviso; sólo él ha muerto por todos; en él han sido bautizados todos los cristianos, sin que importe por quién; no hay que estar vinculado, como una especie de parentesco místico, con el que “inicia en los misterios” (bautizador), como en ciertas religiones paganas; 1, 17-25 : el centro de Cristo es su cruz, lugar de contradicción para los hombres puesto que la humanidad en su “sabiduría” pretendió dirigir orgullosamente ella misma su vida y su destino (Cf. Rom1-2), Dios tomó la decisión de abrir un camino nuevo, último y definitivo de salvación, que contradice totalmente las expectativas de la humanidad, “ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios”, porque es Dios el que lo hace todo en el campo de la salvación como y con quien quiere, por caminos que parecen un fracaso; por tanto lo decisivo no es el cociente de inteligencia ni el peso de la cultura, del dinero o del poder, sino la fe.

Pablo en todo momento confió única y completamente en el poder del Espíritu. 2,6-3,4: el cristianismo tiene ciertamente su propia sabiduría, que viene del Espíritu, de la que habla Pablo, basándose en lo que Dios ha revelado. Pablo dice a los servidores del Evangelio, recurriendo a ejemplos de tipo agrario o de la construcción, que deben recordar que el campo en el que trabajan es de Dios, y que, aunque planten y rieguen, es Dios solamente el que hace crecer, el edificio que están construyendo es de Dios su único fundamento es Jesucristo, y nadie puede ocupar su puesto. Hay que elegir bien los materiales con los que se edifica, porque el último día del juicio todo será probado “por el

fuego”, y en él se verá su consistencia; lo que no valga será quemado.

En el centro de la figura de Cristo, está la theología crucis, cualquier desconocimiento suyo es sustancialmente un rechazo de Cristo. Por eso es un punto obligado de contraste en toda revisión de vida personal y eclesial.

1Cor 13: El camino mejor: En la cúspide de todo está la caridad (agápe, amor), sin la cual los carismas terminarían por no ser un don, sino desgracia para la iglesia.

La caridad tiene dos aspectos complementarios: Es amor de Dios acogido, correspondido y compartido, es don a la vez que respuesta, es el don divino por excelencia que cambia por dentro la existencia del creyente, haciéndose en consecuencia presencia del reino en la vida y en la historia. Pablo intenta describir este amor como fuerza operante y transformante.

La vida eterna es participación de todo el hombre, alma y cuerpo, en el destino de Cristo resucitado. Pero esto supone una transformación profunda; sólo así lo que es corruptible podrá entrar en la inmortalidad. La justificación mediante la fe (Rom 1-4) Es un párrafo capital para comprender el pensamiento de Pablo. La necesidad de la salvación , que viene sólo de Cristo y se acoge por la fe.

El encuentro entre la justicia de Dios y la fe del hombre produce , según la terminología teológica de Pablo, la justificación. Cristo es el verdadero lugar de la misericordia y de la reconciliación con Dios. “Ya no esclavos, sino hijos guiados por el Espíritu”

- Rom 7 : la liberación de la ley::La ayuda de la gracia tan esperada ha llegado por fin en Cristo. La superación de la ley por medio de la Nueva Alianza establecida en la cruz de Cristo y que se hace presente en el Espíritu derramado en nuestros corazones, que nos abre a la esperanza de una creación nueva y definitiva.

En la carta a los efesios; Pablo se fija en el misterio de la Iglesia, que no es producto de la historia sino proyecto que Dios tenía en el corazón desde siempre, y que ha realizado con la muerte , resurrección y ascensión de Cristo, en toda revisión de vida personal y eclesial.

## **Tema 11**

*Los escritores antiguos cristianos fueron los primeros en formular teológicamente la historia de la salvación, que entendieron como " la economía salvífica ". Fueron discerniendo, frente a los diversos errores, el núcleo central de la fe, que condensaron en la regla de fe y en el símbolo. Su estudio resulta fundamental para entender la Tradición de la Iglesia.*

## INTRODUCCIÓN

Primeramente describimos qué se entiende por Tradición y cuáles son los testimonios autorizados de la misma. De entre estos testimonios nos fijamos especialmente en los Padres de la Iglesia. Tras explicar el porque se denomina de esta manera a algunos escritores de la antigüedad cristiana, distinguiendo entre los que reciben el calificativo de " Padres " y los que se denominan " escritores eclesiásticos ", procedemos a relacionar la manera en que estos escritores entendieron la Historia de la Salvación. Terminamos exponiendo el desarrollo del " Símbolo " desde las primeras confesiones de fe hasta llegar al " Símbolo Niceno Constantinopolitano ", recorriendo los diversos errores que surgen y las aportaciones de los Padres, en defensa de la doctrina, que serán recogidas en los diferentes Concilios.

## ESQUEMAS

### A) LA TRADICIÓN

- Tradición en el A.T
- Tradición en el N.T
- Tradición en los Santos Padres
- Tradición en los Concilios

### B) LOS PADRES DE LA IGLESIA

- Son testimonios autorizados de la tradición
- El término " Padres " . Definición

### C) LOS PADRES Y LA " ECONOMIA SALVÍFICA "

La entendieron como :

- Iluminación.
- Victoria de Cristo.
- Divinización del hombre
- Redención

### D) PROFUNDIZACIÓN EN EL NUCLEO DE LA FE: EL SÍMBOLO

- Las antiguas confesiones de fe
  - Presentes en el N.T
  - Doxologías y epiclesis
  - Símbolos bautismales
  - Profesiones de fe doctrinales.
- Los primeros errores
  - Errores trinitarios
  - Errores cristológicos
- Profundización en la doctrina en el siglo II
  - Los padres apostólicos
  - Los padres apologistas

- Ireneo de Lyon y la herejía gnóstica
- El siglo III. Principales orientaciones prenicenas
  - Tertuliano
  - Orígenes
- Arrío y el Concilio de Nicea. El Símbolo Niceno
  - La doctrina de Arrío
  - El Concilio de Nicea. El Símbolo
  - El homoousios
  - Atanasio
  - Hilario de Poitiers
- Padres capadocios y Concilio Constantinopolitano I. El Símbolo Niceno Constantinopolitano.
  - Aportación de los padres capadocios
  - El Concilio I de Constantinopla: El Símbolo

## **DESARROLLO DEL TEMA**

### **A) LA TRADICIÓN**

" Tradición " es un término que deriva del latín y significa " entregar, " "confiar, " "transmitir ". Con ello se indica tanto el acto de la transmisión como el contenido de lo transmitido. En lenguaje teológico- eclesial se distingue la " tradición", entendida como el hecho global de la transmisión de la revelación en la historia de las " tradiciones ", que representan momentos concretos o testimonios de la primera, que no tienen siempre el mismo nivel de referencia o de identificación con la revelación divina. Pero, además, la tradición es un hecho humano fundamental. Toda persona nace en un contexto ambiental, familiar y social del que recibe lo que necesita para vivir y comunicarse: una lengua, costumbres, maneras de pensar y actuar, y no sólo lo recibe sino que además tiene la posibilidad de elaborarlo y desarrollarlo.

La Historia de la salvación narrada en la Biblia, en el Antiguo Testamento se presenta de forma clara como un " acontecimiento de tradición" , es decir, de transmisión de un mensaje. Antes de ser escritos, los relatos de la historia de Israel, las plegarias de los salmos, las palabras de los profetas, eran transmitidos oralmente. El Exodo es el acontecimiento en el cual Israel reconoce la intervención divina que lo constituye como " pueblo ", en la libertad. Se trata de un hecho transmitido a lo largo de los siglos, pero que cada vez, se vuelve a interpretar y se pone en relación con la actualidad. Así la vuelta del exilio de Babilonia es para los profetas el " nuevo éxodo " .

Un proceso análogo se puede observar en el Nuevo Testamento. Antes que el evangelio y las cartas está la predicación de Jesús, la predicación y el testimonio de los apóstoles. Y es posible distinguir, en la Escritura, una tradición originaria que " fundamenta" y " constituye " lo que se transmite, y una tradición que " interpreta " el dato originario y lo hace actual y eficaz para el hoy de la comunidad. Son muchas las referencias en el N.T. sobre su misión de los apóstoles de guardar y transmitir la Palabra ( Lc. 1,2; Hch 6,29) a lo que hay que añadir la recomendación reiterativa de Pablo de

atenerse a " las tradiciones que habéis aprendido de nosotros de viva voz o por cartas ". ( 2 Tes. 2,15 ) .

Los Padres de la Iglesia tienen la conciencia clara de haber recibido una tradición que debe ser fielmente custodiada. Las herejías que combaten las perciben como una amenaza a la auténtica tradición cristiana conservada en la Sagrada Escritura y transmitida por los apóstoles, planteándose la posibilidad de la existencia de " tradiciones no escritas" que se remontan a los apóstoles y tengan valor normativo.

La garantía de que esa tradición no escrita, viva, contiene el núcleo de la revelación es " la sucesión apostólica ". Es decir, los sucesores de los apóstoles son depositario de la tradición a lo largo de los siglos sin interrupción. A este respecto, hay que poner en primer plano el principio, sostenido por Ireneo de Lyon, en su obra " contra las herejías ", de la tradición, entendida como fuente y regla de toda fe, junto con la Escritura, por ser doctrina transmitida por los apóstoles, viva y vital en la Iglesia. Todavía permanece y se manifiesta en las Iglesias fundadas por los apóstoles; en ellas permanece la sucesión ininterrumpida de los obispos:

" de todas las Iglesias, señalaremos solamente las de la Iglesia romana, antiquísima y conocida por todos, fundada y organizada por Pedro y Pablo (...). Es necesario que todas las Iglesias coincidan con ella, dado su origen más destacado. Siempre se ha conservado en ella, por los fieles de todas partes, esta tradición que procede de los apóstoles ".

Por otra parte, hay que tener en cuenta que Ireneo distingue entre " tradiciones " que proceden de los apóstoles y tradiciones que proceden de los tiempos de los apóstoles. Es muy importante esta matización de San Ireneo. No todo lo que procede de los tiempos de los apóstoles, se puede considerar que procede de los apóstoles. Ireneo justifica la predicación de los apóstoles por la venida del Espíritu Santo. Esta predicación se mantiene intacta en la Iglesia por la acción del Espíritu.

Ante el peligro surgido a lo largo de la Edad Media de no distinguir al menos a nivel de la conciencia común aquello que verdaderamente procedía de Cristo y de los apóstoles, de aquello que provenía de tradiciones puramente humanas, Lutero levanta la voz considerando como única instancia de apelación y decisión a la Sagrada Escritura. Frente a la tesis de Lutero, el concilio de Trento afirma con fuerza que el " Evangelio "anunciado por Jesús y confiado a los apóstoles para que fuese predicado, esta contenido " en los libros sagrados y en las tradiciones no escritas" que la Iglesia católica " acoge y venera con los mismo sentimiento de piedad y respeto " ( D. 1501 ). Estas afirmaciones serán recogidas por el Concilio Vaticano I ( D 1787 ) . La Dei Verbum en su nº 21 afirma que

" La Iglesia ha considerado siempre como norma suprema de su fe la Escritura unida a la Tradición... " .Sin embargo continúa el Concilio Vaticano II aclarando que no se puede hablar simplemente de " dos fuentes " de la revelación sino de dos modo diferentes en los que la única gran tradición continúa actuando en el seno de la Iglesia, a través de la Escritura y de la tradición oral .

## **B) LOS PADRES DE LA IGLESIA**

De entre los testimonios autorizados de la " Tradición " que incluye los pronunciamientos de los concilio de la Iglesia ( especialmente los cuatro primeros ecuménicos ), las decisiones normativas en materia de fe y vida cristiana expresadas por el magisterio eclesial, las palabras y signos de la liturgia, los monumentos de arte, la fe vivida y testimoniada por los santos y los Padres de la Iglesia, nos centramos en estos últimos que son los primeros en formular teológicamente la historia de la salvación.

Se llama Padres de la Iglesia a los escritores eclesiásticos que se han distinguido por la doctrina ortodoxa y la santidad de vida, y que son reconocido por la Iglesia como testimonios de la tradición divina, añadiéndose a estas características la de su antigüedad. En cuanto a la doctrina ortodoxa se entiende como comunión fiel en la doctrina con la Iglesia. La santidad de vida expresa la coherencia entre predicación y realidad de vida cristiana en grado elevado, y además, como garantía de la misma ortodoxia. El reconocimiento o aprobación de la Iglesia se realiza normalmente de forma implícita, como por ejemplo, a través de la cita en un concilio ecuménico. En cuanto a la antigüedad, que se refiere natural- mente al marco de la antigüedad eclesiástica, no va más allá del comienzo de la Edad Media. A aquellos autores carentes de las notas mencionadas de la doctrina ortodoxa en algún momento de su producción y de la santidad (Tertuliano, Orígenes y Eusebio de Cesárea, por ejemplo), se les denomina " escritores eclesiásticos ". En nuestra denominación de escritores antiguos cristianos incluimos a unos y a otros, aunque en lo sucesivo por comodidad usaremos el término " Padres " refiriéndonos con él a los autores antiguos cristianos.

## **C) LOS PADRES Y LA " ECONOMÍA SALVÍFICA "**

La actividad salvífica de Cristo o " Economía " salvífica es presentada por los Padres como una reinterpretación de las afirmaciones escriturísticas formuladas conforme con la cultura de la época. Los temas desarrollados son principalmente cuatro: la salvación como iluminación del hombre, como victoria sobre el poder de Satanás, como divinización y como redención. Se trata de las orientaciones interpretativas que no se utilizan nunca de modo exclusivo, sino que a menudo están asociadas en un mismo autor. Además, no están rígidamente vinculadas a determinados ambientes culturales, por lo que no cabe pensar que han sido influenciados por ellos.

Primeramente, los Padres entiende la salvación como iluminación de hombre por parte de Cristo. Esta enseñanza apenas apuntada en el N.T. es ahora fuertemente subrayada y expuesta desde diversos ángulos. Así la salvación es iluminación, bien porque Jesús se presenta en su pasión y muerte como ejemplo de paciencia y de humildad, bien por ser Él el maestro que con su palabra ha enseñado a los hombres el camino de la vida eterna y ha promulgado la nueva ley. Y por haber iluminado a los creyentes dándoles a conocer a Dios, es también el iluminador, tanto en cuanto Verbo eterno como en cuanto Verbo encarnado.

Pero la obra salvífica es vista también como victoria de Cristo sobre el poder del demonio. Momentos decisivos de esta de esta lucha victoriosa son los misterios de su

vida, mediante los cuales Jesús, el hombre Dios, ha restaurado el orden destruido por el pecado original y le ha devuelto al hombre la inmortalidad perdida.

Según muchos Padres, sobre todo orientales, la salvación es vista, en cambio, como divinización del hombre, que lleva consigo el don de la incorruptibilidad y de la inmortalidad. Esta interpretación de origen neotestamentario evolucionará en la del "cambio" de dones entre Dios y el hombre: "el Logos se hizo hombre para que el hombre llegase a ser hijo de Dios". Bien atestiguada, sobre todo en Occidente, está también la doctrina de la redención, que recoge y desarrolla la doctrina bíblica de la muerte de Cristo como sacrificio. Incluso, según muchos testimonios, el Hijo de Dios se encarnó para morir por los pecados de los hombres. Pronto se empieza a hablar también de una satisfacción ofrecida por Cristo en lugar de los que debían de ser condenados. La síntesis de esta doctrina se encuentra en San Agustín, según el cual Jesús es la víctima del sacrificio, el mediador entre el hombre y Dios, el que con su muerte expiatoria salva al hombre de la muerte y le da un ejemplo de humildad.

En resumen, en el período patrístico encontramos diversas orientaciones interpretativas de la actividad salvífica de Cristo que se complementa entre sí, destacando aspectos diferentes de la economía salvífica, estando de fondo la afirmación siempre válida: que Jesucristo salva a los hombres porque por ello ha muerto y resucitado verdaderamente, y esto ha sucedido porque Él es verdadero hombre y verdadero Dios.

#### **D) PROFUNDIZACIÓN EN LA FE: EL SÍMBOLO**

Durante los primeros siglos de la Iglesia, se elaboran los grandes símbolos de la fe, es decir, aquellas fórmulas de profesión de fe en las que la Iglesia ha confesado y expresado, en un lenguaje conceptualmente elaborado, el contenido de la revelación. Ofreciendo así criterios para la auténtica interpretación del sentido de las Escrituras y, en consecuencia, de la vida cristiana. Los Padres han defendido partiendo, a veces de perspectivas teológicas divergentes, la integridad del mensaje cristiano, contraponiéndose a las reducciones de las distintas herejías que, al absolutizar este o aquel aspecto de la revelación la comprometían en su conjunto. De este modo, gracias a la obra de tantos Padres, la Iglesia ha sabido mantener su fidelidad a la Escritura y a la tradición auténtica.

Comenzaremos haciendo una breve referencia a las confesiones de fe ya presentes en el N.T que serán más tarde desarrolladas a partir de los Padres más antiguos. Será ya a partir del siglo II con la aparición de los primeros errores doctrinales, cuando se pase de exposiciones que calcan la enseñanza del N.T a las primeras profundizaciones del misterio. De esta manera van surgiendo diferentes errores frente a los cuales los Padres irán profundizando en la doctrina sobre Dios, aportaciones que serán recogidas en los distintos concilios y expresada en el Símbolo. Nuestra exposición abarcará el período que va desde las primeras confesiones de fe hasta el Concilio Constantinopolitano I y el Símbolo Niceno Constantinopolitano, pues en este concilio aparece claramente perfilada la doctrina tanto cristológica como trinitaria que será profundizada en lo sucesivo por los diferentes autores y concilio.

## Las antiguas confesiones de fe

Cuando se habla de " confesiones de fe " se hace referencia generalmente a una fórmula fija que presenta sintéticamente las principales verdades de la fe cristiana. Las confesiones de fe de los primeros siglos son numerosísimas. Se presenta en contextos históricos muy diversos: además de las profesiones de fe bautismales, se encuentran declaraciones de fe hechas por los cristianos antes del martirio, símbolo solemnes de origen conciliar para defender la ortodoxia y formulaciones litúrgicas utilizadas en diversas circunstancias.

**EL NUEVO TESTAMENTO** conserva confesiones de fe, concisa e incisivas, que son eco de la predicación primitiva. Primero se usó probablemente en la liturgia, de donde pasaron intacta a la tradición oral, y por último fueron recogidas ocasionalmente en lo escritos inspirado. Su contenido es preferentemente cristológico, aunque no falta la referencia al Espíritu santo y también a la Trinidad. Algunas son breves, otras algo más amplias.

Las formulaciones de fe más antiguas, que son las más breves se presentan en general con declaraciones de la fe cristológica. Algunas hacen referencia a la resurrección de Jesús: " No está aquí. Ha resucitado como lo había dicho " ( Mt 28,6 ). Otras, en cambio, con una fórmula algo más elaborada, profesan su dignidad divina. Así Rom 10,9: " Si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salvarás ". En la misma línea va también la antiquísima confesión de fe de Rom 1,3s que atribuye a Jesús el título de Hijo de Dios: "Nacido de la estirpe de David según la carne y, constituido Hijo de Dios con poder según el espíritu de santificación, mediante la resurrección de los muertos ". Hay también formulas más amplias, que se pueden considerar credos embrionales; así en 1 Tim 2,6 se encuentra la profesión de fe en " un sólo Dios y un sólo mediador ", mientras que en 1 Tim 6,13 se hace referencia a Dios creador de todas las cosas y a Jesucristo, que padeció y murió bajo Poncio Pilato . Podemos igualmente hacer referencia a los himnos cristológico que muy probablemente provienen de la liturgia de la Iglesia primitiva y que intentan celebrar el drama divino del Redentor, que baja del cielo para redimir a los hombres y que es exaltado a la gloria. Entre ellas destacamos la reproducida por Pablo en Flp 2,6-11, que termina con la solemne profesión de fe: " Toda lengua proclame que Jesucristo es el Señor para gloria de Dios Padres ".

Estas antiguas profesiones de fe constituyen como la raíz de la fe en el Dios trino. Ancladas en la existencia histórica de Jesús y en las apariciones del Resucitado, ofrecieron el impulso que inició el desarrollo de las confesiones de fe trinitaria. Junto a estas hay luego otras confesiones de fe algo más amplias, que muestran ya de hecho este desarrollo. En ellas, se recuerda, con Jesucristo, al Padre y al Espíritu Santo, que quedan así colocados en el mismo plano. Véase, por ejemplo, el fragmento del discurso de Pentecostés ( He 2,33s ) : "A este Jesús, Dios lo ha resucitado, y todos nosotros somos testigos de ello. Elevado a la diestra de Dios y después de haber recibido del Padre el Espíritu Santo que le había prometido, lo ha derramado, como vosotros mismos podéis ver y oír " . Junto a estas formulaciones trinitarias se encuentran otras de origen cultural,

provenientes sobre todo del rito bautismal al igual que comienzan a aparecer doxologías en las que se alaba al Padre y a Cristo, colocándolos en el mismo plano.

En conclusión, desde los comienzos de la vida cristiana de la Iglesia hemos de reconocer la presencia de numerosas profesiones de fe. Pero como veremos enseguida, bien desarrolladas se encuentran a partir de los Padres más antiguos.

Estas confesiones nacen para responder a exigencias particulares de las comunidades creyentes. En la Iglesia primitiva parece que se deben a la necesidad de fijar el núcleo común de las diversas tradiciones orales que confluyeron en el N.T. En cambio, algo más tarde parece que miran a fijar las líneas generales de la enseñanza neotestamentaria como reglas de fe, que según Ignacio e Ireneo, es la "Tradición oral".

El ejemplo clásico es el Símbolo de los apóstoles, que se deriva de los escritos de la era apostólica. Desde el siglo II existe en la Iglesia la convicción de que hay una "regla de fe" de la verdad, "una regla inmutable". Dicha regla se remonta hasta los doce apóstoles. Ireneo dice que "Si los apóstoles no hubiesen dejado nada escrito, habría que seguir la regla de fe que ellos transmitieron a los jefes de la Iglesia". Tertuliano habla de una "regla de fe" que considera firme e irrevocable y que sitúa "en los orígenes del Evangelio" y que Cristo mismo instituyó. Aunque tiene algunas diferencias, se parece bastante al "Símbolo de los Apóstoles". Orígenes en su obra "Sobre los principios" da una lista de verdades, transmitidas por la tradición apostólica. Les llama "Regla Eclesiástica", inspirándose en un símbolo para enumerar las principales verdades cristianas. San Ambrosio de Milán dirá que sin "una regla de fe" semejante, "la fe no puede mantenerse". El mismo escribió un comentario catequético al símbolo. Queda por saber quien es el autor o los autores del símbolo.

El primer testimonio oficial que tenemos es el Sínodo de Milán, en tiempos de san Ambrosio: "Créase el Símbolo, que la Iglesia Romana guarda y conserva siempre intacto...". Se ha afirmado que es "una leyenda" inventada en la Edad Media. Incluso, para algunos fue san Ambrosio el que lo escribió, pero como ya hemos afirmado, lo que él escribió fue un comentario catequético sobre el Símbolo. San Agustín que también escribió sobre el Símbolo, sin embargo, no dice nada de la autoría de los apóstoles. Aunque los apóstoles no fueran directamente los autores, nada impide que se le pueda considerar apostólico. San Beda el Venerable escribe al respecto: "Contiene verdaderamente, en resumen, la predicación apostólica tal y como la conservan los Evangelios y las Epístolas y no se le debe atribuir una autoridad menor que a las Escrituras". Podemos concluir, que sea de ello lo que fuere en cuanto a su autoridad directa, lo esencial es que contiene la predicación apostólica. "El Espíritu Santo abrió la mente y el corazón a los apóstoles y de ahí surge la predicación y transmisión apostólica. Esta predicación se mantiene intacta por la acción del Espíritu Santo". El Símbolo de los Apóstoles es pues, una de las expresiones más autorizadas de la tradición primitiva.

De una manera más general, la ocasión que da origen a las profesiones de fe son las polémicas con los herejes, existentes ya desde el comienzo de la vida de la Iglesia. Otras veces, los símbolos nacen en el ámbito de la catequesis, como síntesis autorizadas de cuanto los neófitos habían aprendido en su preparación a su bautismo; pero esto, por lo general, solo tendrá lugar después de Nicea.

Las doxologías y las epiclesis son confesiones de fe que surgen en un contexto litúrgico. Son testimonios muy importantes, porque manifiestan una fe tan arraigada en la vida de la comunidad que impregna la oración y la celebración eucarística. Entre las doxologías más antiguas podemos destacar la referida en la Carta a los Corintios de Clemente de Roma, y la explícita en la Tradición apostólica de Hipólito de Roma. Son también muy importantes las epiclesis trinitaria, bien atestiguadas a partir del siglo II. Particularmente significativa es la tomada de la Primera Apología de Justino, que es la más antigua y que describiendo el rito eucarístico menciona la aclamación trinitaria. En la Tradición apostólica antes mencionada, encontramos además una invocación al Espíritu Santo (epiclesis) para que santifique las ofrendas durante la oración eucarística terminando con una doxología en honor de la Trinidad.

Pero, es en el contexto de la liturgia bautismal, donde se encuentran los símbolos bautismales) más antiguos y autorizados tanto en Occidente como en Oriente. Los más antiguos tienen estructura interrogativa y todos aparecen ligados al rito de la " traditio " ( entrega ) y de la " redditio symboli "

( restitución del símbolo ) Entre los de la Iglesia latina, el más importante es el Símbolo apostólico así llamado porque en el pasado se atribuía su origen a los mismos apóstoles, gozando siempre de gran autoridad. Su origen es litúrgico. Se trata de un símbolo bautismal interrogativo, apreciable por su concisión. Muy cercano a él es el Símbolo romano o Símbolo apostólico en su formulación más antigua que poseemos tanto en griego como en latín. Se trata de una fórmula bautismal asertiva ( no interrogativa ), de género kerigmático. Contiene un notable desarrollo de la parte relativa a Cristo, expresando, además, la fe en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia, en el perdón de los pecados y en la resurrección de la carne. Existe una recensión más amplia que recoge el texto hoy comúnmente difundido. Pasando a la Iglesia oriental, recordamos en particular el Símbolo cesariense, que se remontan a mediados del siglo III y que se caracteriza por un notable desarrollo de la sección relativa al Padre y también de la sección relativa a Jesucristo. En cambio la parte relativa al Espíritu Santo es muy reducida.

Una última categoría de confesiones antiguas de fe la constituyen símbolos, más bien elaborados, que podemos denominar profesiones de fe doctrinales, pues se presentan, además de cómo profesiones de fe, como exposiciones doctrinales de cierta amplitud. Son los primeros ejemplos de un género literario ( el catequético ), que se difundirá, particularmente después del concilio de Nicea. En Occidente recordamos ante todo la profesión de fe citada por Ireneo y presentada como doctrina tradicional. Se trata de una formulación tripartita con un desarrollo preferentemente histórico salvífico. En Oriente, merece gran atención la confesión de fe de tipo catequético citada en la " Exposición de la fe " de Gregorio de Taumaturgo que presenta una estructura trinitaria con un considerable desarrollo doctrinal.

Hemos examinado las principales confesiones. Previamente, que ofrecen un testimonio antiguo y autorizado de la fe de la Iglesia en Dios, que es uno y trino. Se trata de testimonios de gran importancia. Su autoridad nace, por un lado de su fidelidad al Nuevo

Testamento, y, por otro, de su conexión con la vida de la Iglesia antigua, particularmente con la liturgia bautismal y eucarística, así como con la catequesis.

## **Los primeros errores.**

Una síntesis de las principales herejías surgidas en los siglos II y III es útil para esclarecer las tomas de posición de los Padres. En general se trata de errores que negaban la Trinidad o la distinción de las personas divinas; otras veces, en cambio, los errores eran directamente cristológicos.

Los errores trinitarios de este primer periodo ( siglos II y III ) se pueden dividir en dos categorías: las de tipo subordinacionista y las de tipo modalista:

- a) Según el subordinacionismo, Dios es propiamente el Padre; el Hijo y el Espíritu Santo no son Dios sino criaturas eminentes, " subordinadas " al Padre; tal es la afirmación central de esta orientación doctrinal.
- b) El error modalista negaba la Trinidad de las personas divinas, Dios es uno y simplísimo. Sin embargo, en su obrar fuera del ámbito divino se manifiesta de tres " modos " diversos: como Padre, que crea y engendra al Hijo; como Hijo, que es engendrado y redime y como Espíritu Santo que santifica. De ahí justamente el nombre de modalismo dado a esta herejía. La forma más explícita de este error la representan la doctrina de Sabelio, el cual negaba justamente la Trinidad, y el patripasionismo, el cual sostenía consecuentemente que en Cristo sufrió la única persona divina, a saber el Padre.

Los errores cristológicos del periodo que nos ocupa, el periodo preniceno, niegan, bien la divinidad de Cristo, bien la realidad de su humanidad:

- a) Entre los que niegan la divinidad de Cristo recordamos el ebionismo, herejía surgida en el ámbito judeo - cristiano que presenta a Cristo como mero hombre; aunque ve en él un gran profeta, rechaza la trascendencia de su persona.
- b) En esta línea se mueve también el adopcionismo. Ve en Jesús un hombre moralmente unido a Dios, o sea, un hombre divinizado; se habría convertido en hijo adoptivo de Dios sólo con el bautismo o con la resurrección, cuando recibió al " Cristo " .
- c) El docetismo, sin embargo, niega la verdadera humanidad de Cristo: en la encarnación el Hijo de Dios habría asumido sólo un cuerpo aparente, simplemente un comportamiento humano.

## **Profundización en la doctrina en el siglo II**

El siglo II es muy importante porque se pasa de exposiciones que calcan la enseñanza del N.T. a las primeras profundizaciones del misterio.

Cuando los Padres apostólicos hablan de la Trinidad en general reproducen la enseñanza neotestamentaria. Por tanto, afirman la realidad de un único Dios y de tres " personas ", aunque este último término técnico no se use todavía. Y cuando hablan de Dios se refieren directamente al Padre. Como ocurre en el Nuevo Testamento. Pero, también el Hijo y el Espíritu Santo son considerados Dios. Su divinidad se afirma implícitamente al atribuirles la misma actividad y dignidad de Padre. Con frecuencia se desarrolla la enseñanza del N.T. en relación con la vida cristiana, sobre todo en el ámbito de la predicación y de la catequesis bautismal.

Las fórmulas trinitarias de este período son especialmente significativas. La primera se encuentra en la Didajè, que describe el rito bautismal con manifiesta referencia a Mt 28,19 diciendo: " bautizad así: (... ) con el agua viva bautizad en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo ".

En cambio, Clemente de Roma en la " Carta a los Corintios " y en un contexto parenético hace referencia, a la Trinidad. Exhorta a los creyentes de corintio a evitar disputas y disensiones, porque sobre ellos ha sido derramado " un sólo Dios, un sólo Cristo y un solo Espíritu de gracia ".

Sin embargo, bien distinto es el lenguaje de Ignacio de Antioquía que es el primero que se declara en contra de las desviaciones doctrinales, que empeñado en la polémica contra los docetas, con gran decisión afirma la realidad del nacimiento, del comportamiento humano, de la pasión, de la muerte y de la resurrección de Jesús. Por tanto el Señor asumió verdaderamente la carne humana y se convirtió en hombre perfecto; pero es también verdaderamente Dios, aunque distinto del Padre, puesto que es el hijo de Dios. Según Ignacio, la humanidad y la divinidad constituyen en Cristo una unidad misteriosa.

Tres son las circunstancias en las que intervienen los Padres apologistas; a) defender la divinidad de Jesús contra las negaciones del paganismo, del judaísmo y del sincretismo, b) ilustrar la eficacia del bautismo y de la eucaristía; presentándolos como ritos trinitarios, y c) ilustrar la creación como obra del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, oponiéndose a las concepciones gnósticas, que hacían intervenir en la obra creadora la mediación de los ángeles o de un demiurgo. Estos escritores hablan de las intervenciones histórico-salvíficas de la trinidad, es decir, la ven generalmente como " trinidad económica ".

El principal apologista es Justino. En su defensa de los Cristianos considera que son falsas las acusaciones de ateísmo ya que los cristianos adoran al artífice del universo y a él elevan himnos de oración. Además veneran a Jesucristo que es el Hijo del verdadero Dios, por medio del cual creó Dios toda las cosas. Pero el Verbo, Jesucristo, explica Justino; no es una criatura, no está hecho de nada, es engendrado de Dios sin que esta generación quite nada al Padre. También hace numerosas referencias al Espíritu Santo, al que llama " Espíritu profético " y al que menciona junto al Padre y al Verbo en el rito bautismal y eucarístico.

Atenágoras es el primero en formular con claridad la doctrina de la Trinidad inmanente estando su exposición exenta de todo reflejo subordinacionista. Enseña que hay un Dios único, el padre, que ha creado el universo por medio de su verbo, que es el Hijo. Padre e Hijo son " una sola cosa ". El Hijo no es creado, sino que Dios desde el principio tenía en sí al Verbo. En cuanto al Espíritu Santo es " efluvio " de Dios. Por tanto, según Atenágoras, los cristianos no son ateos, como piensan los paganos sino que profesan a " Dios Padre y Dios Hijo y al Espíritu Santo".

Otro testimonio autorizado es Teófilo obispo de Antioquía, que enseña que Dios es único y creador del universo; es Padre, Verbo y Sabiduría.

Incluimos finalmente, en este apartado, la obra de Ireneo de Lyon " Contra las herejías" como refutación de la herejía gnóstica. Ésta, la herejía gnóstica, ejerció una influencia muy importante. Se caracteriza principalmente por la propuesta de redención del hombre a través de la gnosis o conocimiento, privilegiado reservando a unos pocos y por la concepción dualista de la realidad que, entre otras cosas, considera mala la materia. Cristo y el Espíritu son reducidos al papel de " eones " o seres intermedios entre Dios y el mundo. Este último es visto como creado, pero por medio de un demiurgo o divinidad inferior que es identificada a veces como los ángeles. A estas interpretaciones de la gnosis, opone Ireneo la doctrina de la Iglesia, la cual enseña la existencia de un solo Dios, creador de todas las cosas. Oponiéndose al dualismo de la gnosis, afirma resueltamente la función histórica de Cristo. Repitiendo la enseñanza del N.T. afirma que Dios es Padre, Jesucristo es el Hijo de Dios y el Espíritu Santo es el Santificador. Pero hay también rasgo característico: El Hijo y el Espíritu Santo están " desde siempre " con el Padre. Por medio de ellos ha creado todas las cosas, por lo que no tuvo la necesidad de la asistencia de los ángeles, según sostenían los gnósticos.

### **Siglo III. Principales orientaciones prenicenas.**

En el siglo III se plantea un nuevo problema a resolver: ¿ Cómo armonizar la unidad de Dios con la divinidad del Hijo ? Dos son los modos de abordar el problema. En Occidente se prefiere por lo general partir de la unidad de dios, pero en esta perspectiva se termina fácilmente en la solución modalista. En Oriente, en cambio, se parte de la Trinidad, pero en esta perspectiva se termina, no raras veces, en la solución subordinacionista, de la que se derivará más tarde la herejía arriana. Así pues, podemos considerar el modalismo y el subordinacionismo como los primeros intentos de respuesta de este nuevo interrogante. Los más importantes teólogos de este siglo, Tertuliano y Orígenes se alinearán a su debido tiempo contra el modalismo, tratando ampliamente de él. En cambio el subordinacionismo no encontrará una oposición similar hasta su condenación, a principio del siglo IV, en el concilio de Nicea, al poner con el arrianismo de manifiesto sus últimas consecuencias.

Tertuliano expone la enseñanza sobre la Trinidad ofreciendo una visión trinitaria de la creación, de la redención y de la Iglesia. En relación al Padre, Tertuliano introduce precisiones importantes: Es Dios y existe antes de todas las cosas, por consiguiente, hay que excluir absolutamente una materia preexistente y cualquier forma de dualismo. Por otra parte, dios no está sólo, porque tenía dentro de sí su " Palabra " . Es más, Dios es

Padre propiamente cuando en orden a la creación engendra la Palabra, es decir, el Hijo. En cuanto al Hijo, afirma que "es de la sustancia del Padre", enseñanza recogida en los mismos términos por el concilio de Nicea, y es " persona ", o sea individuo concreto, otra persona distinta del Padre, la segunda. El Espíritu Santo es visto como el representante del Hijo y que procede " del Padre a través del Hijo ". Es también persona, la tercera. Para Tertuliano Dios es trino, se debe admitir " la Trinidad de una divinidad" Padre, Hijo y Espíritu Santo, son distintos entre sí, pero no están separados. Tertuliano consigue alcanzar su propósito de demostrar contra los modalistas que el reconocimiento de la divinidad de Cristo no conduce en absoluto a la negación de la unidad de Dios.

En sus obras Orígenes se alinea contra el error modalista, aunque sus afirmaciones no están exentas de una ambigüedad que hace pensar en influencias subordinacionistas. Pero el punto de partida de su exposición es la enseñanza escriturística, en la que permanece constantemente anclada también la enseñanza especulativa teológica. Es la figura del padre la que destaca como fuente de la divinidad. El Hijo aparece, sin embargo, como en un orden inferior. sin duda es Dios, es " Segundo Dios " porque obra como mediador por orden del Padre. Al Espíritu Santo se le reserva una exposición muy breve en la obra de Orígenes, por lo que se habla a veces de un " binitarismo " origeniano. En realidad el Espíritu es representado básicamente como el que da la santidad y la vida, en cierto modo como un intermediario entre el Padre y la Iglesia, a la que distribuye los dones de Dios. Por último, Orígenes, además de la distinción personal entre el Padre y el Hijo, afirma también su identidad sustancial; son de la misma sustancia, homoousios, dirá anticipándose a la terminología de Nicea.

Como resumen de estos Siglos, II Y III, podemos afirmar que se pasa de una exposición preferentemente apologética y parenética, que se limitaba en general a la defensa y a la exposición de la enseñanza del Nuevo Testamento, a profundizar el conocimiento del Dios Uno y Trino, del Dios cristiano. Quedan de todas formas lagunas en algunos planteamientos como la relaciones del Hijo con el Padre y la del Espíritu santo con el Padre y el Hijo que son leídas desde un ángulo subordinacionista, así como la teología del Espíritu Santo que es un tanto rudimentario.

## **1. Arrío y el Concilio de Nicea: El símbolo Niceno.**

A principios del siglo IV la Iglesia parece atravesar un periodo tempestuoso. La doctrina tradicional se encuentra en peligro por la herejía de Arrío que no consigue concebir que el Hijo pueda ser Dios como el Padre. La doctrina arriana se encuadra en la cauce del subordinacionismo como desarrollo natural suyo. A continuación exponemos de forma muy resumida la doctrina de Arrío y la toma de posición de Nicea, así como las enseñanzas de Atanasio y de Hilario, supremos defensores de la ortodoxia nicena.

La doctrina de Arrío presenta la imagen de un Dios que ya no es trinitario. Su doctrina es muy simple: Dios es único y trascendente y "principio no engendrado " de toda la creación. Es llamado Padre porque ha creado al Hijo. Por eso el Hijo no es verdadero

Dios, sino una criatura, obra del Padre y por tanto no se le puede considerar "consustancial " a él. Desde luego el Hijo es una criatura superior, que ha llegado a la existencia antes del tiempo, pero no es eterno, está sometido a cambio y, por tanto, también al pecado. El Hijo se encarnó en un hombre, Jesucristo, un cuerpo sin alma. En Cristo es el Verbo el que hace de alma interactiva. Los argumentos que Arrio aducía en sostén de sus tesis eran ante todo escriturísticos: según él, la Biblia misma presenta al Hijo como una criatura inferior al Padre (Jn 14,28 ), más aún afirma que sólo el Padre es verdaderamente Dios ( Jn 17,3 ) y atribuye a Jesús limitaciones, como la ignorancia, la debilidad, el sufrimiento, el crecimiento, que son incompatible con la divinidad. La gran difusión del arrianismo se debe, entre otras cosas, a la simplicidad y la lógica de su exposición y a su aparente fundamentación en la revelación.

El Concilio de Nicea tomó posición en contra de los errores de Arrio, expresando la fe ortodoxa en un símbolo, que termina con una anatema. La condena del arrianismo está contenida en el anatema por el cual se condena ante todo a cuantos sostienen que "hubo un tiempo en que no existía el Verbo " o " que no existía antes de nacer ( de la Virgen )", pero se anatomiza también, al que afirma que el verbo procede de otra sustancia distinta de la del Padre, lo que equivale a negar la naturaleza divina del Hijo. Así, en el símbolo se afirma que el verbo es "nacido, no creado" Pero el concilio no se limitó a condenar, sino que en el Símbolo ofrece también una presentación positiva de la fe. En él la Iglesia profesa que el Verbo es "de la sustancia del Padre " y es " consustancial al Padre" afirmaciones ambas extrañas al lenguaje bíblico, pero que son introducidas por los Padres.

Sin embargo, la fe de Nicea después del concilio, es aceptada más bien por pocos obispos, entre ellos Atanasio e Hilario. En los decenios siguientes se encargarán de defender la consustancialidad del Hijo y en particular el sentido del término homoousios con el que en Nicea expresaba que el verbo es Dios como el Padre porque posee la misma sustancia divina, que es única y numericamente idéntica. Pocos eran también los obispos arrianos, aunque tenían gran influencia. En cambio, eran muchos los obispos orientales " semiarrianos " que se negaban a aceptar el homoousios de Nicea porque, en su opinión, ponía en peligro las tres personas divinas.

Atanasio da por supuesta la enseñanza acerca del Padre, ampliando sobre todo la doctrina sobre el Verbo. Atanasio afirma que el Verbo es Dios como el padre y que comparte su sustancia, y esto desde la eternidad. El Hijo es justamente engendrado, no creado, según enseña el símbolo Niceno. Padre e Hijo son dos sujetos, pero el Hijo, en cuanto Dios, es una misma cosa con el Padre. También desarrolla la enseñanza acerca de la divinidad del Espíritu Santo. Aunque evita llamarlo Dios, Atanasio lo considera ciertamente un sujeto plenamente divino, consustancial al Padre. Y que es de la misma naturaleza que el Padre es necesario afirmarlo, porque de otro modo el Espíritu no podía hacer participe al hombre de la divinidad. El Espíritu es santificador porque pertenece al Hijo, lo mismo que el Hijo pertenece al Padre.

Hilario de Poitiers, al igual que Atanasio, fija su atención principalmente en el Hijo, mientras que el Padre trata sólo indirectamente y apenas toca la doctrina del Espíritu Santo. El criterio que guía su trabajo es la adhesión a las enseñanzas escriturísticas y se destaca como gran defensor de la fe nicena especialmente contra el sabelianismo y el arrianismo, Del Hijo afirmar que es verdadero Dios como el Padre, que es engendrado desde la eternidad, de un modo incomprensible para nosotros, y que es de la misma sustancia que el Padre. Conforme a la Escritura, el Hijo es llamado también Logos, Sabiduría e imagen del Padre. Tampoco llama Dios al Espíritu Santo, sobre todo porque su lenguaje se atiene a la Escritura, pero ciertamente que para él es Dios y no una criatura. Como Tertuliano concibe su procesión a la manera oriental, del Padre a través del Hijo.

A Atanasio y a Hilario les corresponde el mérito de haber hecho progresar la reflexión y de haber contribuido a establecer el consenso sobre la profesión de fe nicena . En este doble camino se dio importantes pasos, sentados las premisas para la profundización teológica de los Padres Capadocios.

## **2. Padres capadocios y Concilio Constantinopolitano I. El Símbolo Niceno Constantinopolitano**

Hacia mediados del siglo IV la situación teológica sigue presentando sombras. Surge, por un lado, el apolinarismo, doctrina que al tratar de explicar el modo de unión entre el Verbo y la realidad humana que asume, terminará afirmando que el Verbo encarnado "no es hombre, sino semejante a hombre ". por otro lado urge defender la divinidad del Espíritu Santo contra las negaciones de los macedonianos. A este respecto se observa, sobre todo en Oriente, una cierta resistencia a atribuirle el título de Dios. Esto se explica por una excesiva fidelidad a la revelación la cual, según es sabido, no designa nunca al Espíritu Santo con el nombre de Dios.

Es la aportación de los Padres capadocios de vital importancia en esta época, aportación que será recogida por el concilio constantinopolitano I. Basilio Magno no da nunca el nombre de Dios Al Espíritu Santo, pero afirma con toda claridad su naturaleza divina y su consustancialidad con el Padre, de quien procede, no como el Hijo por Generación, sino como " soplo ". Prueba de esta intimidad es que el Espíritu está unido al Padre por medio del Hijo y que procede del Padre " a través del Hijo ". Las propiedades de las personas divinas se ven luego en la paternidad, la filiación y la virtud santificadora. La contribución de Basilio al desarrollo de la doctrina de las personas divinas y al esclarecimiento de la terminología es realmente relevante. La dificultad que experimenta en atribuir al Espíritu Santo el título de Dios resulta, en definitiva, comprensible teniendo en cuenta el silencio de Nicea al respecto.

Gregorio Nacianceno se detiene también a tratar principalmente del Espíritu Santo y de las relaciones trinitaria. Sobre las dos primeras personas de la Trinidad no dice gran cosa, en cambio es mucho más amplia su enseñanza sobre el Espíritu Santo. Venciendo las reticencias de Basilio afirma con claridad que el Espíritu Santo es Dios y que es consustancial al Padre, pero en realidad su procesión es absolutamente inexplicable. El Nacianceno habla de un Dios que es trino en cuanto a las personas, pero Uno en cuanto a

la sustancia o divinidad. Afirma respecto a las personas divinas que su unión es perfecta, y que no se distingue de la única esencia divina. Las propiedades individuales del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo son respectivamente " ser no engendrado ", la " generación " y la " procesión ", pero reconoce que no sabe explicar esta última .

También Gregorio de Nisa como Basilio, parte del mandato de Jesús, de bautizar a todas las gentes en el nombre de la trinidad para construir su exposición de la doctrina trinitaria. El punto central de su doctrina es la unidad de la esencia divina junto con la distinción de personas, determinada por su origen. El Padre es la causa de las otras y el Hijo y el Espíritu son causados. En este flujo causal, el Hijo procede directamente del Padre, mientras que el Espíritu procede de él a través del Hijo. Para afirmar la divinidad del Espíritu Santo recurre a su acción santificadora que es idéntica a la del Padre.

La profundización doctrinal de los capadocios acerca de la divinidad del Espíritu Santo es aceptada en el Símbolo del concilio ecuménico Constantinopolitano I. En él se llama al Espíritu señor del mismo modo que a Jesucristo. Pero su personalidad divina se expresa también de otras formas, afirmando que " procede del Padre " y que es " adorado y glorificado junto con el Padre y el Hijo " lo que equivale a afirmar su consustancialidad. Hay que notar también la referencia a la obra del Espíritu Santo en la economía de la salvación. Él es " el que da la vida " que hay que entender no sólo como referencia al que comunicó la vida a todas las realidades en la creación, sino, también al que se la comunicó a Jesús en la resurrección y la comunica en la regeneración de los creyentes. De la intervención del Espíritu había hablado ya el Símbolo refiriéndose a la encarnación; aquí se declara que " habló por los profetas".

Al símbolo Niceno Constantinopolitano hay que añadir el canon I que reitera la fe de Nicea. Reafirma la condena a los arrianos y condena además, entre otros a los macedonianos, que negaban la divinidad del Espíritu Santo, a los sabelianos y a los apolinaristas.

En conclusión podría decirse que con el concilio constantinopolitano I concluye una etapa para la reflexión sobre el núcleo fundamental de la fe. Esto no significa que acabe aquí la reflexión. Èsta continúa y continuará a través de los siglos. Más bien se trata de una etapa que en lo sucesivo servirá como punto de partida para la reflexión posterior. Lo mismo podemos afirmar del Símbolo. Hacia el año 400 el concilio I de Toledo tomará posiciones contra el priscilianismo ( vuelta al modalismo ) Con un Símbolo, que presenta la doctrina trinitaria tradicional, o la aparición en Francia, hacia el siglo V I, del Símbolo Quicumque, que se presenta como interpretación autorizada de la fe de Nicea.

Hemos visto el sentido y el alcance de la significación de los Padres de la Iglesia en la transmisión de la revelación. Hay que tener en cuenta que los Escritores antiguos fueron instrumentos del Espíritu Santo, en cuanto testigos del núcleo central de la fe, transmitida la sucesión apostólica, de la fijación y formulación de la misma para mantener el sentido que, desde los orígenes, siempre ha mantenido la Iglesia.

Ha habido épocas en que el estudio de los Padres estaba reservado, de hecho, a especialistas. En la misma enseñanza de la teología, prácticamente estaba reducido a

algunas citas, que corroborarán lo ya previamente establecido en la formulación de las Tesis. Hoy todo ha cambiado para mejor. Incluso, Juan Pablo II ha hecho público un Documento sobre el estudio de los Padres y su importancia para la teología y para la vida de la Iglesia.

## **TEMA 12**

*Por su Encarnación, Jesús de Nazaret fue en todo verdadero hombre, igual a sus contemporáneos. En su Palabra en sus obras, especialmente en las parábolas y en los milagros, se manifiesta el Reino de Dios*

## INTRODUCCIÓN

En la exposición de este tema hay dos grandes bloques a desarrollar: en el primer bloque nos centraremos en la identidad de quién es el que nos salva y nuestra reflexión se articulará en dos momentos:

primero intentaremos clarificar que significa que Dios se ha hecho hombre como nosotros y por qué eligió Dios la encarnación como camino de salvación.

En el segundo momento nos centraremos en ilustrar a la luz del Evangelio, que Jesús compartió la vida de sus contemporáneos, captando su fisonomía humana, su pertenencia al ambiente cultural contemporáneo y su excepcional personalidad. Y terminaremos con la visión que tenían los Santos Padres sobre la encarnación.

En el segundo bloque desarrollaremos el anuncio del Reino de Dios, tema central de su mensaje. Comenzaremos partiendo de las expectativas judías sobre el Reino, pasando por lo que la Historia de la teología ha entendido sobre la predicación de Jesús, para terminar contestando a cómo entendió Jesús el Reino que predicó. Seguidamente expondremos las manifestaciones de este Reino que Jesús predica, a través de sus palabras con las Parábolas y a través de sus obras con los Milagros.

## DESARROLLO DEL TEMA

### **1.- LA ENCARNACIÓN DEL HIJO DE DIOS**

#### **A.- EL MISTERIO DE DIOS QUE SE HACE HOMBRE**

Jesús es hombre como nosotros, pero no es simplemente hombre. A esta comprensión prepaschal la Iglesia añadió una interpretación más profunda, haciendo posible el encuentro con el Resucitado y la iluminación del E. Santo el día de Pentecostés: Jesús es el Hijo de Dios, Dios como el Padre, que se ha hecho uno como nosotros.

Nuestra experiencia de fe nos lleva a ver a Jesús como un único sujeto: él y sólo él es el que nos salva y afirmamos que Jesús es quien realizó libre y responsablemente lo que los Evangelios cuentan de él, tanto lo que forma parte de la experiencia de cualquier hombre como lo que manifiesta una presencia especial de Dios en él. Esta primera afirmación nos lleva a otra complementaria que es igualmente evidente: Jesucristo es hombre como nosotros y es Dios como el Padre, profesado en el Concilio de Calcedonia (451). ( utilizar Deizinger para la formulación ).

Ante este planteamiento es preciso hacer algunas puntualizaciones:

• **Jesús- sarx-** el Hijo de Dios se ha hecho concretamente sarx, en el sentido bíblico, en carne como nosotros, con todas las limitaciones de la existencia humana, excepto en el pecado. Para Cristo ser verdadero hombre significa estar sujeto a la debilidad humana, al desaliento, al miedo, soportar la tensión de una vida que discurre entre contrastes y hostilidades, etc... Así el Verbo encarnado parecía habitualmente a cuantos le escuchaban y a los mismos discípulos un hombre como ellos; excepcional sin duda por su estilo de vida y su doctrina, pero mero hombre en definitiva. Es verdad que Jesús manifiesta la conciencia de una vocación especial y sabe que debe realizar un designio misterioso que Dios tiene sobre él,; pero todo ello no parece haberle sustraído a las experiencias humanas. El cómo se

compagina estos dos órdenes de actividades y de conocimientos, nos resulta difícil entenderlo. San Pablo habla de “vaciamiento” no de la divinidad misma, sino de la manifestación de la dignidad divina, que sin embargo le competía. Luego, en virtud de la Kénosis, de ese rebajamiento de que habla Pablo, Jesucristo habitualmente obra y conoce como un simple mortal; normalmente su relación con el mundo circundante está regulada así.

• **Jesús- Dios.-** Jesús es también Dios, como el Padre. Los creyentes de todos los tiempos han intentado expresar este misterio central de la fe con la mayor exactitud posible, aunque de forma inadecuada, ya que el hombre es radicalmente incapaz de “comprender” a Dios, de conocerlo exhaustivamente.

La iglesia ha utilizado diversos procedimientos para entender lo que significa, Jesús es Dios. Siguiendo sus huellas, podemos atribuir a Jesús casi todo lo que la Revelación enseña respecto al Padre: es santo, fiel, misericordioso, justo, omnipotente, etc... atributos que el AT refiere al Dios de Israel. También podemos utilizar todos los títulos divinos que le atribuye el NT: Señor, Hijo de Dios, Logos y las diversas afirmaciones que intentan ilustrar su dignidad divina: “Jesús es de condición divina” (Flp 2,6); “En el principio estaba junto a Dios, todo fue hecho por medio de él” (Jn 1,2) y las expresiones del concilio de Nicea (325).

A la luz de esta explicación, podemos ser capaces de valorar la sorprendente novedad de la afirmación: Jesús es verdadero hombre y verdadero Dios. A veces podemos pensar que Dios adopto la forma humana, que haya fingido ser hombre, no, el Verbo se hizo carne, el Infinito ha hecho suyo lo finito, el Perfecto se ha ligado para siempre a lo imperfecto. Aquí esta el núcleo del misterio, un misterio que, incluso después de revelada su existencia es incompresible al hombre.

¿Cómo ha sido posible que Dios se hiciera hombre, se inclinara sobre la pobreza de una criatura y la uniera a él para la eternidad?.

El misterio del devenir del Verbo en la encarnación es complicado, porque si partimos de que Dios es acto puro, es inmutable, en definitiva que no deviene, ¿cómo es posible que devenga?, porque si se ha producido una encarnación, algo ha acontecido en el Verbo, se ha producido una transformación. Esto no tiene una respuesta fácil porque entra dentro del misterio y simplemente podemos confirmarlo por la Revelación. Quizás en la teoría de Maritain podemos encontrar una explicación que se acerca al misterio: el Verbo al entrar en la Historia, asume la humanidad y a partir de ese momento, es un Verbo encarnado, que se hace carne, y por lo tanto no es el mismo Verbo del principio ya que deviene, pero esta encarnación no se puede entender como un enriquecimiento del Verbo, como algo que adquiere algo o se perfecciona con esto, sino más bien que al encarnarse el Verbo comunica su riqueza a lo que asume. El devenir consiste entonces en comunicar, no habría que verlo como una transformación y que a la vez no es signo de imperfección, sino más bien el vértice mismo de la perfección.

## B- ¿POR QUÉ UN DIOS HOMBRE?

Como San Anselmo podríamos decir que Dios se encarnó para salvarnos, pero con santo Tomás, estamos convencidos de que Dios hubiera podido salvar a la humanidad pecadora de otro modo. ¿Por qué entonces, la salvación se ha realizado a través de la encarnación del Hijo?. Para responder hay que tener presente la relación entre encarnación-creación y encarnación-salvación.

• **Encarnación-creación.**- según la Escritura todo lo que ha sido creado, y en primer lugar el hombre, tiene su razón de ser en Cristo. Esto parece indicar que todo lo creado ha de verse como participación de la perfección divina, así el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, en orden a la encarnación del Verbo. Dios creó al hombre para que fuese capaz de ser asumido por el Verbo. Por lo tanto la encarnación estaba prevista para llamar al hombre a participar de su misma vida. Aquí tendríamos una primera respuesta: el Verbo se encarnó para que toda la creación, especialmente el hombre, pueda existir orientada a Dios.

• **Encarnación-salvación.**- la revelación presenta como dato central que el hombre es librado del pecado e introducido en una intimidad de vida con Dios, gracias a Cristo, el Verbo encarnado.

Aunque la razón de tal elección sea siempre un misterio para el hombre, el hecho de que la salvación nos llegue por medio de alguien como nosotros y que comparte nuestra vida, hace que sea más creíble y a la postre, más eficaz. La salvación se presenta como un don de lo alto; pero no es la concesión de un Dios indiferente a nuestra vida, sino el don de un salvador solidario con nosotros, que realiza actos expiatorios que, si bien tienen un valor salvífico infinito, no dejan de poseer también una validez humana.

La salvación dada por Cristo le revela al hombre su dignidad, que el pecado no ha destruido sino únicamente ofuscado, y su vocación a colaborar con Dios. Pero la salvación traída por el Verbo encarnado parece aceptable además porque muestra la condescendencia de Dios para con nosotros. Al hacerse hombre, se convierte en uno de nosotros, ofreciéndonos así un modelo en el que podemos ver fácilmente cómo hemos de vivir para agradar a Dios. Asimismo, mediante la encarnación y el rebajamiento hasta la muerte en cruz, el Verbo revela la profundidad del amor que Dios nos profesa. Más aún; su disponibilidad hacia los otros, la confianza con que se enfrenta con el sufrimiento y la muerte, la resurrección que sella victoriosamente su existencia, en una palabra toda su vida humana, que es ofrecida por nuestra salvación, se presenta como el espejo fiel de la actitud misericordiosa de Dios para con nosotros. De ese modo el Dios de Jesucristo aparece como creíble e incluso atractivo.

### C.- LA ENCARNACIÓN Y LOS SANTOS PADRES

La cristología de los primeros siglos será una etapa normativa para el desarrollo del dogma cristológico, al hilo de los santos Padres y los primeros concilios ecuménicos de la Iglesia.

Los debates sobre el acontecimiento de Cristo se libraron en torno a dos conceptos relacionados entre sí: el de naturaleza (esencia=substancia) y el de persona (subsistencia=sujeto).

Las posiciones heréticas servirán en la evolución del dogma cristológico para clarificar conceptos y para plantear reflexiones contra estas desviaciones doctrinales.

Durante esta época surgieron tres clases de herejías cristológicas:

- 1.- Las que niegan, mutilan o limitan la naturaleza humana de Jesús.
- 2.- Las que niegan la naturaleza divina del Logos en Jesús y por tanto suprimen el misterio de la Trinidad.
- 3.- Las que no asumen la unión hipostática (en Cristo se da una sola hipóstasis-persona en dos naturalezas), sino una aceptación o adopción de Jesús como Hijo. Para algunos había

una unión moral o que había dos Hijos, el Hijo natural del Padre en la Trinidad y el hombre Jesús, adoptado como hijo.

Ante estas desviaciones doctrinales, los santos Padres van presentando diferentes cristologías que entre los S.II-V concluyen en la formulación del dogma cristológico del concilio de Calcedonia: la perfecta divinidad y humanidad de Cristo. Citaremos algunos Padres que fueron dando luz en la evolución del dogma:

-Ignacio de Antioquia (+ ca.110) y Ireneo de Lyon (+ ca.202) afirman la perfecta humanidad y divinidad de Jesús partiendo de un principio soteriológico (no hay salvación si Cristo no es Dios y no es solidario con el hombre) y que va a estar presente en toda la patrística.

-S. Atanasio (+373) basándose en el modelo de logos-sarx (el Verbo se hace carne) afirma que el Verbo tomó una carne o un cuerpo con alma humana, pero a esta alma no le reconoce ningún papel. Fue el principal defensor contra el Arrianismo que defendía que Cristo no es Dios, sino una criatura que se encarnó en un hombre, el cual es una carne sin alma.

-En el s.IV la herejía de Apolinar defiende que en la unión entre el Verbo y la realidad humana, es el Verbo el que obra y mueve al cuerpo, este es un mero instrumento suyo. Esta posición va a llevar a la Iglesia a profundizar en el problema de la unión de la naturaleza divina y humana de Cristo. Aparece Teodoro de Mopsuestia (+428) con una cristología de tipo logos-ánthropos (el Verbo se hace hombre) introduciendo una contradicción al menos aparente, al decir que el Verbo y el hombre asumido son dos naturalezas completas, distintas entre sí. Por otro lado S. Agustín encuentra una respuesta que en cuanto a la terminología será definitiva: el hombre, alma y cuerpo, es asumido por el Verbo, formando con él una única persona, pero no una persona distinta del Verbo, sino la misma persona del Verbo, pero que en Cristo, está constituida por el compuesto de naturaleza humana y divina. A pesar de ello no se da una aportación definitiva al problema.

-A partir del s.V se dará un enfrentamiento entre dos cristologías opuestas: la antioquena (logos-ánthropos) y la alejandrina (logos-sarx). Nestorio, como protagonista de la antioquena, habla de una unión más de tipo moral que ontológico y hacía difícil la atribución de las propiedades humanas y de las divinas a la única persona del Verbo encarnado. A la propuesta de Nestorio responde Cirilo de Alejandría (+444), que admitía que la unión de las dos naturalezas presentes en Cristo no se pueden separar, pero hay que distinguirlas, ya que no se funden entre sí, sino que cada una conserva sus cualidades propias. Estas dos naturalezas presentes en Cristo han de atribuirse a un solo sujeto, el Verbo. Esta enseñanza fue aprobada por el concilio de Éfeso (431), pero no se dio una definición dogmática sobre la unión de las naturalezas de Cristo, lo cual dio pie a nuevos equívocos.

-Eutiques en los años que preceden al concilio de Calcedonia, va a afirmar la presencia en Cristo de dos naturalezas antes de la unión, pero una sola después de la unión, dando a entender que se produce una mutación. En este período preconiliar va a ser decisiva la intervención del papa León Magno, que exponiendo la enseñanza cristológica de la Iglesia de Roma, da a pie a que después de una larga elaboración se llegará a una formulación dogmática del concilio de Calcedonia, que terminó estableciendo un acuerdo cristológico en

la Iglesia. El concilio de Calcedonia (451) por fin va a dar una formulación unívoca de la dualidad de Cristo, Dios y hombre, y de la unidad perfecta de su persona.

## 2- JESÚS: VERDADERO HOMBRE- VERDADERO DIOS

### A.- JESÚS, HOMBRE COMO NOSOTROS

Con esta afirmación no pretendemos simplemente reiterar la enseñanza calcedonense del **homousios hemin** –que Cristo es consustancial a nosotros- sino más bien ilustrar a la luz del evangelio que él compartió la vida de sus contemporáneos, adoptó sus actitudes y experimentó sentimientos que son también los nuestros.

En el siglo pasado muchos autores procedieron con tal desenvoltura en la reconstrucción de la “vida” de Jesús, que al final nos encontramos con retratos que respondían más al temperamento del que los había trazado que a la realidad histórica. A juicio de A. Schweitzer: “no solamente las diversas épocas se han reconocido en Jesús, sino que cada una de ellas lo ha recreado de acuerdo con su propia personalidad.” A esto hay que añadir el fenómeno de una enorme desconfianza en las posibilidades de la investigación histórica, que ha llevado a muchos a renunciar incluso a una historia de Jesús. Solamente ahora estamos saliendo de un largo período en el que hizo escuela la crítica de Bultmann, según el cual “no es posible retroceder más allá del **Kerigma**, sirviéndose de él como de una fuente para reconstruir un Jesús histórico con su conciencia mesiánica, con su vida interior o su heroísmo.”

Felizmente en nuestros días surge un renovado interés por la figura de Jesús. Hoy la continuidad entre el Jesús del **kerigma** y el de la **historia** es un dato comúnmente admitido y se observa una notable floración de investigaciones sobre el judaísmo ínter testamentario que ofrece el marco histórico en el que se ubica la figura de Jesús. De ahí la posibilidad de trazar una imagen históricamente fiable del hombre Jesús.

· **Imagen de Jesús. Ambiente social.**- ¿ cuál es propiamente la imagen del hombre Jesús que se desprende de los evangelios? ¿ cuáles son los rasgos fundamentales que la caracterizan?. Los textos ofrecen noticias suficientes sobre el ambiente familiar y social en que creció. Se conoce de él su lugar de origen, su madre y al que todos tenían por su padre y también algún conocimiento sobre sus parientes. Como cualquiera de nosotros, se desarrolló física, intelectual y religiosamente. Su vida en Nazaret, es del todo semejante a la de sus contemporáneos, debido a lo cual sus parientes no entendieron su misión al principio de su vida pública y le tuvieron por loco (Mc 3,21). Su predicación en Nazaret no obtuvo ningún resultado apreciable (Mc 13,53-58).

· **Aspecto físico. Carácter.**- de su aspecto físico no dicen gran cosa los evangelios. Probablemente Jesús tenía un aspecto atractivo, pues si no difícilmente se explicaría el enorme séquito de multitudes de que hablan los evangelios. Desde luego estaba acostumbrado a la fatiga; continuamente se encuentra viajando, a menudo descansa en el desnudo suelo (Lc 19,28) y durante la pasión demuestra una resistencia no común a la fatiga física y al sufrimiento. Por otra parte, como cualquier hombre, conoce el cansancio (Jn 4,6), el hambre y la sed y aprecia la cálida hospitalidad de una casa amiga (Jn 2,1 ; 12,1-3).

Noticias más amplias tenemos, en cambio, sobre su carácter. De las páginas evangélicas se desprende la figura de un hombre resuelto, dotado de extraordinaria claridad en la elección de la finalidad de su vida y de gran firmeza y voluntad para perseguirla. Son

muy frecuentes las expresiones que manifiestan tan resolución: “no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores” (Mt 9,13); “no he venido para ser servido, sino para servir y dar la vida en rescate por muchos” (Mt 10,28). Parece incluso que esa claridad en reconocer su vocación está presente desde la adolescencia, como se ve por el episodio del encuentro en el templo, cuando Jesús exclama: “¿no sabíais que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?” (Lc 2,49).

· **Cualidades morales.**- no es difícil descubrir cualidades morales en Jesús. El conjunto de su vida se caracteriza por la fidelidad y la coherencia. Al final muere por haber dicho la verdad en el momento culminante del juicio en presencia de Caifás (Mt 26,62-66).

Resolución significa también valor y Jesús lo demuestra escogiendo el camino del rebajamiento, profetizado en los cantos del siervo del Señor, y siguiéndolo ante el abandono de parte de los discípulos (Jn 6,67), la incompreensión de los apóstoles (Mt 16,22). Nunca cedió ante la animadversión de los judíos y la reiterada y hostil falsificación de sus palabras y sus gestos, como tampoco ante las capciosas preguntas que le hacían (Mt 12,20. 14).

No puede terminar aquí nuestra indagación, porque correríamos el riesgo de hacernos una imagen incompleta de Jesús, que lo presenta como un frío ejecutor de un designio, incapaz de aceptarlo con participación interior. En realidad los evangelios presentan a Jesús como un hombre sensible, experto en humanidad, dotado de rica emotividad.

· **Actitud humana. Emotividad.**- sus actitudes y sus enseñanzas muestran hasta la evidencia su atención a todos, especialmente a los pobres y los pecadores. Su humanísima actitud con la adúltera (Jn 8,6.8), el afecto hacia los niños (Mc 10,13-16) y el amor al joven rico (Mc 10,21). Es también un profundo conocedor del corazón humano, como se ve por el diálogo con la samaritana (Jn 4,16-18), por la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) y del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14); por lo demás, varias veces se dice de él explícitamente que conocía lo que está oculto en el corazón del hombre (Mt 9,4; Lc 6,8). Para ilustrar su sensibilidad recordemos también que su enseñanza le muestra como atento observador de la creación. Se refiere a menudo a la naturaleza: a los pájaros del aire y a los lirios del campo (Mt 6,26.28), a la vid (Jn 15,1-6), a la siembra y la recolección, a la vida pastoril (Lc 15,4).

En cuanto a la emotividad de Jesús, los evangelios, nos muestran su modo apasionado de sentir, a sus vibrantes reacciones de enojo, a su celo ardiente por “las cosas de su Padre”. Las referencias evangélicas son muy numerosas: la reacción de Jesús ante la propuesta de Pedro de evitar la muerte en cruz (Mt 16,22) en las palabras con que rechaza a Satanás durante la tentación (Mt 4,10), cuando libera al endemoniado de Cafarnaún (Mc 1,25) o en la condena de quienes no hayan ayudado a los pobres y a los que sufren (Mt 7,23; 25,41). Aquí, no estamos en presencia de un alma que guarda en la calma y el silencio sus sentimientos, sino que asistimos a un verdadero y auténtico movimiento de pasiones. Lo mismo puede decirse sobre la lamentación de Jesús por Jerusalén (Mt 13,37), por la compasión ante las multitudes hambrientas (Mt 15,32) o ante el llanto de María y de los judíos por la muerte de Lázaro (Jn 11,33.38). Es asimismo muy elocuente su vibrante intervención de celo al ver el templo transformado en cueva de ladrones (Mt 21,12).

· **Obediencia al Padre.**- Jesús hace suya la **voluntad del Padre** con una profunda **participación personal**. Los evangelios nos muestran su angustia ante la pasión y la muerte. Ante la muerte sufre un abatimiento mortal (Mt 14,33); pero también es dócil a la voluntad del Padre, que debe cumplir (Mc 14,36); y si espera ser liberado de ella, se

abandona completamente en manos del Padre con ilimitada confianza. En cuanto a la agonía, le deja como paralizado. ¿Miedo de las torturas físicas, disgusto de la humanidad, impotencia ante una tarea demasiado pesada, visión del fracaso de todos sus esfuerzos?. Hay que pensar simultáneamente en todas estas razones y convencerse de que nos superan siempre.

## B.- JESÚS, HOMBRE DE SU TIEMPO

· **Jesús, un judío.-** Jesús es judío de raza y de cultura. Su familia pertenecía a aquel círculo de personas que se mantenía fiel al culto del templo de Jerusalén y a la ley. Así se ve por muchos momentos de la vida de Jesús, como la circuncisión, la presentación en el templo, la peregrinación anual a la ciudad santa. Su lengua materna es el arameo, del que los evangelios conservan alguna palabra; pero debía conocer también el hebreo, en el que estaban redactadas las Escrituras. Los evangelios dan a entender que Jesús participó fielmente en la oración judía cotidiana (huellas de ciertos formularios de entonces, como el *shema'israel*, se encuentran en sus palabras Mc 12,28-34).

· **Jesús y los esenios, fariseos y saduceos.-** los textos de Qumrán permiten entrever una cierta afinidad entre la mentalidad de los esenios y la de Jesús. Son elementos comunes la espera del reino de Dios, la adopción de la espiritualidad de los **anawim**, la enseñanza de la lucha entre la luz y las tinieblas (propuesta por el evangelio de Juan). Sin embargo hay rasgos que distinguen netamente el mensaje de Jesús: el reino de Dios por él anunciado está abierto a todos y no sólo al círculo de los iniciados, el amor que predica no se dirige únicamente a los amigos, sino también a los enemigos; Jesús relativiza la importancia de la ley, mientras los esenios subrayan su rigor.

Más conocida es la relación entre Jesús y los fariseos, porque los textos del NT informan ampliamente de los choques con ellos. La crítica de Jesús respecto a los fariseos se refiere ante todo al hecho de que ellos no hacen lo que enseñan, y por tanto a su comportamiento. Pero además les hace una objeción de principio: si la observancia de la ley es de suyo loable, debe no obstante ceder el paso al amor del prójimo. Por tanto la afirmación de que la ley no es el criterio válido siempre y en todas partes de la acción humana, que se deriva de una decisión responsable, situaba a Jesús en una polémica confrontación también con los fariseos.

Jesús manifiesta todavía más su oposición a los saduceos. Estos constituían la aristocracia sacerdotal y eran sus sostenedores; como tales, eran miembros del Sanedrín, depositario del poder político. El choque de Jesús con ellos fue menos frecuente y directo que con los fariseos, pero no por eso menos radical; terminó en la condena a muerte de cruz. El mensaje de Jesús era religioso, pero constituía claramente una amenaza para el poder político de la secta saducea, que era preponderante.

Jesús es un hombre de su tiempo y de su ambiente por el conocimiento de las Escrituras que demuestra poseer. Muchas veces se remite a la enseñanza de los antiguos, a la que hace referencia implícita o explícitamente; “está escrito” y “se ha dicho” son fórmulas que atestiguan que se había alimentado de ellas. El conocimiento que de ellas parece nacer de una larga meditación personal y consigue siempre captar el sentido profundo de los textos. La referencias más frecuentes son al **decálogo, a los salmos y a Isaías**. Con frecuencia recuerda y a veces perfecciona la ley mosaica (Mt 5,21.27.31); en sus oraciones se inspira en los salmos (Sal 22,2; Sal 31,6); sobre todo expresa el sentido de

su misión y el misterio de su personalidad a la luz del plan salvífico trazado por las Escrituras. Finalmente, Jesús explica la Escritura como nadie; las multitudes se quedan asombradas por la elevación y la autoridad de su enseñanza (Mt 7,28; 22,33).

· **Jesús al servicio de Dios en los hermanos.**- Jesús se presenta como alguien que concibe su vida como servicio a Dios y a los hermanos, o como servicio a los hermanos por amor a Dios. Vio en el amor a los hermanos la “regla de oro” de su vida y de la vida de sus discípulos. Ama al prójimo como a ti mismo (Mt 22,39), no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan (Mt 7,12); tal es la máxima que resume, positiva y negativamente, toda la enseñanza moral de Jesús.

Jesús se acercó a los hombres, amándolos hasta el fin y enseñándoles a hacer lo mismo. Se trata de un amor muy concreto, bien por estar dirigido al hombre tal como es, débil y pecador, bien porque no se limita a las palabras, sino que exige hechos. Este amor concreto es, en efecto, la clave de su existencia. Jesús no establece discriminaciones; ama a los hombres, a pesar de saber que son malos, frágiles e imperfectos. Adopta hacia ellos una actitud de misericordiosa comprensión: recomienda la penitencia (Mt 4,17), sabe esperar con paciencia el momento de la conversión (Mt 13,28), prohíbe a sus discípulos condenar o juzgar apresuradamente, les invita a ser tolerantes (Lc 9,50) y a perdonar “setenta veces siete” (Mt 18,22). Además el suyo es un amor positivo: da ejemplo lavando los pies a los apóstoles (Jn 13,12-17) y yendo en busca de los pecadores y da la vida por los demás.

La explicación profunda de esta disponibilidad al sacrificio hay que verla en su religiosidad, su relación con Dios es asidua; la oración ocupa realmente el puesto central de su vida. Jesús pasa a menudo las noches en oración (Mt 14,23), se retira aparte a orar (Lc 9,18). Y si se dirige al Padre en los momentos decisivos de su vida, como en el bautismo (Lc 3,21), la elección de los doce (Lc 6,12), la trasfiguración (Lc 9,28) y la pasión (Mt 14,32-39), los evangelios advierten también que para él la oración era la actitud habitual (Mc 1,35; Lc 5,16).

Decir cuál era exactamente el **contenido de la oración** de Jesús no es fácil; sólo en la medida en que los evangelios lo permite, es posible entrar en el santuario de su conciencia y echar una mirada discreta a su relación con el Padre. A veces sorprendemos en labios de Jesús palabras vibrantes de agradecimiento, como en la resurrección de Lázaro (Jn 11,41) o de gozosa alabanza cuando ve que los humildes acogen su palabra (Mt 11,25). Pero con más frecuencia la revelación afirma que Jesús oró para tener la fuerza de cumplir la voluntad del Padre, para servir a los hermanos hasta la donación total de sí. “No como yo quiero, sino como quieres tú”(Mt 26,39-44). A través del sufrimiento aceptado con espíritu de sumisión al Padre, sostenido por la oración insistente, Jesús encuentra la fuerza para amar hasta el sacrificio de sí mismo. Así demuestra que es hombre como nosotros: débil en cuanto a hombre, pero fuerte con la ayuda divina obtenida mediante la oración.

### 3- EL ANUNCIO DE JESÚS: EL REINO

El tema central del mensaje de Jesús es el anuncio del Reino de Dios. Este reino, don gratuito de Dios, es la salvación del hombre en todas sus dimensiones. Salvación universal que se ofrece a todos los hombres, pero de modo especial a los más pobres y necesitados. Aunque este reino ya se ha hecho presente en la persona y en los signos de Jesús, sólo alcanzará su plenitud al final de los tiempos. El tiempo intermedio es un espacio abierto a la promesa, a la conversión y a la esperanza.

## A.- LAS ESPERANZAS JUDÍAS

· **Cuadro religioso-político en tiempos de Jesús.-** el anuncio del reino de Dios por parte de Jesús se comprende si se lo encuadra en el fondo de las expectativas de los hebreos o los judíos. Toda la esperanza de Israel se fundaba en la certeza de la promesa de un futuro de paz y de salvación. Al principio aquella esperanza se configuraba en torno a la promesa de una tierra y de una descendencia numerosa, según Dios había anunciado al patriarca Abrahán (Gn 12,1-3). La misma promesa les fue hecha, mediante las palabras dirigidas a Moisés, a los hijos de Israel, esclavos en Egipto (Ex 3,17). Para realizar la promesa Dios le pide que sean fieles a la alianza, sólo observando la ley del Señor sería Israel el pueblo de Dios y experimentaría la libertad, la justicia y la paz (Dt 6,1-3).

Una vez llegado a Canaán, el pueblo no encontró una tierra que manaba leche y miel, la abundancia, la libertad y la paz prometidas eran remitidas a un futuro ulterior. Israel comenzó entonces a confiar en la esperanza de que la obra de un rey justo realizaría los bienes anunciados, pero ni siquiera la institución de la monarquía hizo realidad la promesa. Así la esperanza fue poco a poco tomando cuerpo en torno a la figura luminosa de un rey futuro ideal, **el rey mesías**, que Dios mismo elegiría y consagraría mediante el don de su Espíritu (Si 11,1-9). En una época más reciente, el acento se desplazó de la esperanza del rey mesías a la esperanza en el reino mismo de Dios: Dios intervendría al fin para inaugurar el reino de la libertad, de la justicia y de la paz.

Jesús recoge esta esperanza, la purifica de toda ambigüedad y con su misión proclama que quiere realizar la ardiente esperanza de Israel. Para comprender la pretensión de Jesús, conviene analizar el cuadro religioso-político de su tiempo, definiendo la idea de Dios que tenían los grupos existentes:

- Los saduceos eran los representantes de la clase sacerdotal y de la aristocracia laica de Jerusalén. Culturalmente conciliadores con la civilización griega, políticamente colaboracionistas de los romanos, único modo de mantener riqueza y poder. Teológicamente son conservadores: sólo aceptan la ley escrita, rechazan la tradición oral y tachan de herética la doctrina de la resurrección, manteniendo la concepción clásica, más cómoda y ventajosa, de la **“ética del éxito”**, puesto que son ricos es señal de que Dios los aprueba y los bendice. El centro de culto es el templo. Preocupados sólo de su poder, dejarán que Jesús actúe mientras no lance su ataque contra el status político-religioso de la capital.

- Los fariseos, sociológicamente son de extracción popular, religiosamente son puros y preocupados por evitar toda posible contaminación con paganos y pecadores. Políticamente son independentistas y nacionalistas, aunque no comparten la lucha activa de los zelotas. Para los fariseos el centro de la espiritualidad es la ley, tanto escrita como oral (las tradiciones de los padres). No la política, sino el absoluto rigor moral conseguido mediante la práctica meticulosa de la ley por parte de todo Israel decidiría a Dios a instaurar su reino y a enviar al mesías, que restituiría la independencia de su pueblo.

- Los escritos de Qumrán, nos dan información sobre los esenios. Legalismo y exclusivismo matizan todo el ambiente monástico de Qumrán. El sábado no puede ser absolutamente profanado, rige una estricta observancia del calendario litúrgico, una minuciosa casuística legal, prescripciones rigurosas de pureza cultural, abluciones constantes, etc...Para alcanzar la pureza total, los seguidores de la secta deben separarse totalmente de la ingente multitud, que ellos consideran compuesta por pecadores sin

esperanzas, condenados a la perdición. Parece que en Qumrán se esperaban dos mesías, el mesías de Aarón, de estirpe sacerdotal y el mesías de Israel, de descendencia davídica.

- Los zelotas, llamados así por celo que mostraban en defender la pureza de la ley, provenían de Judea y estaban relacionados con el ambiente sacerdotal de Jerusalén. Sus ideas eran la santidad de la nación y la pureza del templo y del culto, y su espiritualidad de tipo saduceo. Luchaban por liberar a Jerusalén de los paganos, pero estaban menos interesados en la independencia política de Israel del dominio romano. Constituían un movimiento de liberación más religioso que político y social.

- Los sicarios provenían de Galilea, sus jefes eran doctores de la ley, su espiritualidad de corte fariseo y su estrategia más violenta. Luchaban por la guerra santa contra los romanos y contra grandes terratenientes judíos protegidos por los romanos.

## B.- HISTORIA DE LA TEOLOGÍA SOBRE EL REINO DE JESÚS

La historia de la teología ha registrado respuestas diversa sobre el proyecto de Jesús:

· **Un Reino inminente.-** es la tesis sostenida por la “escuela escatológica”. Weiss propone la imagen de un reino como acontecimiento apocalíptico inminente. También A. Schweitzer propone que Jesús habría sido el apasionado predicador de un inminente fin del mundo. La moral de Jesús se explica no como mensaje universal y válido para todos los tiempos, sino como una moral heroica para tiempos cortos, dado el próximo plazo de destrucción cósmica. De ahí que la ética esté dominada por el concepto de penitencia como preparación para el advenimiento del reino mismo. Decepcionado por su dilatación, Jesús emprendió el camino doloroso de la cruz con la certeza de que Dios, para la instauración de su reino, le pedía aquella prueba heroica. A esta escatología se le denomina “escatología consecuente”.

· **Reino realizado ya en la historia.-** Dodd, afirma que Jesús habría anunciado no un advenimiento inminente del reino, sino su realización acaecida. En la persona y en la obra de Jesús se ha realizado ya el “fin”, las cosas últimas han ocurrido ya. En esta perspectiva, escatología e historia de Jesús terminan identificándose plenamente, porque en la persona de Jesús tiene lugar la intervención última de Dios, que introduce el **ésjaton** en la historia humana. El reino es completa y definitivamente instaurado en Cristo, y no habrá ya un juicio, un día escatológico del Señor, pues se ha realizado ya en el misterio pascual. El lenguaje escatológico de Jesús es simbólico, y hay que interpretarlo en el sentido de que el reino es una realidad interior. Así hay que interpretar también las expresiones sobre la escatología futura y la segunda venida de Cristo, que no sería más que el producto de la primitiva comunidad, decepcionada por el retraso de la parusía.

· **Reino atemporal.-** para Bultmann indudablemente Jesús compartió con sus contemporáneos la espera de un grandioso drama escatológico: vendría el “hijo de hombre”, aquella misteriosa figura celeste, que en las expectativas apocalípticas del judaísmo tardío había suplantado a la antigua figura del rey davídico. Pero Jesús “mundaniza” el futuro, rechazando toda especulación apocalíptica sobre la fecha del fin y sobre la descripción del mundo venidero (Mc 13,32; 12,25). Además el advenimiento del reino de Dios no es propiamente un acontecimiento colocado al final de los tiempos, sino un poder que

determina totalmente el presente, situando al hombre en la alternativa ante la gran decisión con que cada uno se enfrenta a su destino y en esta decisión suena la hora. A esta luz Jesús entendió y anunció su hora como la última.

· **Reino del “ya, pero todavía no”**.- en la actualidad, tanto autores protestantes como católicos admiten esta teoría, que se podría expresar con la fórmula “ya, pero todavía no”. Jesús predicó un reino de Dios ya presente, pero que, al mismo tiempo, esperaba su desarrollo paulatino, coextensivo con la historia: la salvación ya está presente en Jesús de una manera germinal, pero todavía no se ha consumado en la plenitud de sus efectos, dejando con ello un espacio a la promesa, al compromiso y a la esperanza.

### C.- EL REINO SEGÚN JESÚS

Los instrumentos de la crítica histórica nos permiten establecer el hecho y comprender el sentido de la predicación del reino por parte de Jesús. El anuncio del reino de Dios es el tema central del mensaje de Jesús y aparece en las diversas formas literarias: parábolas del reino, milagros como signos del reino, controversias, etc...y por otro lado basta comprobar el número de veces que la expresión aparece en los evangelios: Marcos 13 veces, Mateo 27, Lucas 12, etc. Con lo que se verifica, pues, el criterio de atestación múltiple.

· **Discontinuidad respecto al judaísmo**.- mientras que en los evangelios la expresión se repite hasta 63 veces, en la literatura judía el tema ocupa un espacio muy limitado. Aún teniendo en cuenta la parte que juega la redacción del evangelista, hay que admitir que en la predicación de Jesús el tema del reino tuvo una importancia que no se puede comparar en modo alguno con la del judaísmo contemporáneo. Pero es la concepción del reino lo que diferencia a Jesús de los grupos de su tiempo:

- **Respecto a los saduceos**.- Jesús predica un reino que nada tiene que ver con un Dios señor de la naturaleza y garante del orden constituido, es el reino de un Dios que derriba tronos y altera jerarquías en favor, sobre todo, de los pobres y de los últimos. Este reino, que procede de la absoluta benevolencia de Dios, es la salvación para todos los hombres; es la comunión con Dios, en la que el hombre encuentra el camino de su realización, porque es liberación de todo lo que esclaviza al hombre: el pecado, la injusticia, la enfermedad y la muerte. El mesías no es para Jesús un sacerdote que establece la pureza del culto mosaico. El verdadero culto no es el de las ceremonias fastuosas practicado en el templo por sacerdotes y levitas, sino el del amor ejercitado en el camino por el samaritano herético (Lc 10,29-37). Jesús no suprime la liturgia, sino que la ordena a su fin supremo: “misericordia quiero, y no sacrificios” (Mt 9,13).
- **Respecto a los fariseos**.- el reino predicado por Jesús no es el resultado del esfuerzo humano, sino puro don de la libre iniciativa de Dios. Y en lo que respecta a la ley, el hombre es la medida del sábado y de la ley (Mc 2,27). Es históricamente creíble que Jesús recibiera influjo en su formación y es cierto que tuvo amigos entre ellos (Mt 23,15), algunos incluso le defendieron abiertamente (Jn 7,50;9,16). No obstante, los evangelios atestiguan un contraste irreductible entre Jesús y estos complacientes celadores de la ley. Jesús no soporta del espíritu farisaico que prefiera la exterioridad a la interioridad, el detalle a costa del espíritu, las tradiciones humanas por encima del proyecto de Dios. La

ironía de Jesús se vuelve mordaz contra estos puros e incontaminados, que desprecian a los ignorantes y a la gente pobre en nombre de su justicia y que, en nombre de esa justicia alegan derechos incluso a Dios.

- Respecto a los esenios.- Jesús está muy lejos del legalismo de Qumrán. El banquete del reino está abierto precisamente a aquellas personas que jamás hubieran podido poner pie en la comunidad de Qumrán. Muy distante de Jesús se halla también la figura del maestro de justicia, que era un maestro erudito y al que los discípulos de la comunidad rodeaban de una veneración supersticiosa, mientras que Jesús era un maestro familiar, al que tenían acceso los discípulos, e incluso la multitud, con plena libertad. Además el maestro de justicia era un severo asceta, que evitaba todo contacto con los pecadores y reservaba la pertenencia a la secta a unos pocos iniciados.
- Respecto a los zelotas.- el templo no constituye el centro de actividad de este predicador itinerante que admite no tener más punto de referencia que la causa de Dios y su reino. En el gesto de la purificación del templo, Jesús va más allá de eso. En el fondo, la presencia de los mercaderes y cambistas no sólo no era ilegal, sino necesaria para ofrecer sacrificios y cambiar la moneda extranjera, considerada impura, en moneda judía. No es pues, una intervención en defensa del carácter sagrado del templo o de la pureza de los sacrificios, sino más bien un verdadero “gesto profético”, una acción simbólica que quiere indicar no una simple reforma del sistema del templo, sino una superación radical: las barreras protectoras del templo, que dividían a los hombres de las mujeres, a los judíos de los gentiles, no tiene ya sentido. Jesús quiere la instauración de un mundo religioso nuevo, sin tabúes ni segregaciones. La salvación que Dios ofrece no responde a criterios raciales o sociales, ni a determinados métodos de observancia, los criterios serán la fe en Jesús (Mt 8,5-13) y el compromiso que de ella se deriva (Mt 25,31-46).
- Respecto a los sicarios.- en ninguna parte del evangelio se advierte una adhesión de Jesús a su ideología revolucionaria. Jesús rechaza explícitamente el recurso de la violencia (Mt 26,53), mientras que propugna el amor también a los enemigos (Mt 5,43-48). En particular, la entrada en Jerusalén no la entiende como la entrada del mesías liberador y guerrero, sino como la del mesías humilde y pacífico de que había hablado el profeta Zacarías (9,9).
- Discontinuidad respecto al cristianismo primitivo.- en el resto del NT, la expresión reino de Dios tiende a desaparecer. El hecho tiene explicación: el tema central de la predicación de la iglesia primitiva es el evangelio “sobre Jesús”, en quien se ha consumado la salvación definitiva; por eso las pocas veces que se habla del reino, la expresión no aparece ya en contexto escatológico, como en los sinópticos. Ahora el reino ha llegado, hay que difundirlo, por eso se habla de testimoniar el reino, de anunciarlo.

#### **4- MANIFESTACIONES DEL REINO EN PALABRAS DE JESÚS: LAS PARÁBOLAS**

Un conjunto sólido dentro de la tradición sinóptica son las parábolas. Los distintos filones de la tradición, atribuyen a Jesús las numerosas parábolas que aparecen en ellos (atestación múltiple).

Con el criterio de discontinuidad cabe demostrar la plena originalidad. En la tradición rabínica no se logra encontrar una sola parábola frente a las al menos 41 de los sinópticos. En el lenguaje figurado de los rabinos se verán muchos símiles (comparaciones breves), pero inspirados siempre en la Biblia y usados para explicar pasajes escriturísticos. Jesús, en cambio, saca sus parábolas de la vida corriente, de la observación directa de los hombres y de las cosas. Además, a Jesús no le interesa comunicar una sabiduría abstracta, sino más bien proponer el mensaje vivo y concreto del reino, para convertir y orientar a una elección de vida nueva.

Respecto a la iglesia primitiva, las parábolas manifiestan un timbre de absoluta originalidad. En la tradición de la iglesia primitiva se advierte la tendencia a introducir en el texto de las parábolas sinópticas marcos, comentarios, alegorizaciones, que denotan un desplazamiento de acento: parábolas que Jesús había propuesto como un grito de alarma para preparar el advenimiento del reino, en el ámbito de la comunidad primitiva, que vive el retraso de la parusía, se convierten en exhortaciones a la vigilancia dirigidas a los miembros de la iglesia.

El mundo de las parábolas refleja fielmente el ambiente palestino del tiempo de Jesús (continuidad externa). Por ejemplo, en Mc 4,3-8 se presenta la figura de un sembrador que a primera vista da la impresión de no conocer bien el trabajo: deja caer muchas semillas en el camino, entre las espigas o en las piedras. Es una situación que se verifica en Palestina en la siembra, hecha antes de la labranza. En la parábola del amo generoso (Mt 20,1-15) se habla de la paga de un denario, ese era el salario cotidiano de los obreros ajustado para el día.

Pero sobre todo hay que observar que todas las parábolas repiten machaconamente el típico mensaje de Jesús sobre el reino de Dios: “El reino está en marcha; ¿quién quiere trabajar por el reino? (criterio de continuidad interna). Por todo ello, no es exagerado reconocer, que las parábolas “son en cierto modo parte de la roca primordial de la tradición”.

## 5- MANIFESTACIONES DEL REINO EN OBRAS DE JESÚS: LOS MILAGROS

Los milagros son un tema que dividen a nuestros contemporáneos: algunos consideran incompatible para el hombre moderno, formado en las ciencias experimentales, admitir lo que puede parecer una modificación de las leyes de la naturaleza. Por tanto, hay que desmitificar los relatos de milagros presentes en los evangelios. Pero es un hecho que el testimonio de los evangelios respecto a los milagros obrados por Jesús es tan sólido, que no se pueden eliminar fácilmente negando por prejuicios su posibilidad y explicando esos relatos como fruto del nacimiento de numerosas leyendas en torno al “mito de Jesús”.

### A.- ¿QUÉ ES UN MILAGRO?-planteamiento teológico.

Teniendo presente la terminología bíblica podemos distinguir en la noción de milagro tres aspectos fundamentales:

- El aspecto psicológico.- en hebreo **Mofét**= prodigio, que en la Setenta= teras y en la Vulgata= prodigium. Este término indica que el milagro es un prodigio sagrado, un hecho insólito, que provoca la admiración y el estupor en el hombre.

-El aspecto ontológico.- en hebreo **Nifla`ot**= imposible , en Juan= erga y son las obras de Cristo que nadie ha realizado y en Mateo, Marcos y Pablo= dynameis, o sea, manifestaciones del poder divino.

-El aspecto semiológico.- en hebreo **Ot**= semeion= signum. Indica que el milagro es un signo que dirige Dios a los hombres para comunicar su mensaje.

En el primer discurso misionero de Pedro, el día de Pentecostés, Jesús es presentado como: “hombre acreditado por Dios por medio de milagros, prodigios y signos” (Hch 2,22). En este pasaje encontramos los tres aspectos analizados. Agrupando estos tres aspectos, tenemos la definición de milagro: es un prodigio religioso, una obra de poder y un signo enviado por Dios.

## B.- ¿CÓMO HABLAN DE ELLOS LOS EVANGELIOS?-planteamiento literario

### · Perspectiva teológica de cada evangelista.-

- Marcos.- los actos de poder de Jesús están estrechamente ligados a su palabra. En los exorcismos, es presentado como enseñanza, los posesos encuentran su plena humanidad a través de la poderosa palabra de Jesús. Además subraya la conexión entre milagro y reino, con Jesús entra el reino de Dios en la historia y por consiguiente, el reino de Satanás retrocede, los pecadores son perdonados, la muerte es vencida, el hombre revive y puede caminar detrás de su Señor. Finalmente, los milagros quieren responder a la pregunta ¿quién es Jesús?, Jesús es el nuevo Moisés, el pastor del pueblo de Dios, que conduce a sus ovejas, es el que realiza el día del Señor anunciado por Isaías, es el salvador de todos, incluso de los paganos.
- Mateo.- la perspectiva catequética domina la teología de los milagros. Se deduce de que la parte narrativa es abreviada, mientras se amplían los diálogos; el relato es esquematizado para concentrar la atención en Jesús. Los milagros son presentados como el cumplimiento de las Escrituras, además subraya mucho el alcance eclesial de los milagros, son verdaderos y auténticos mensajes a la iglesia, que está llamada a reconocer en Jesús al Señor, que sigue respondiendo al grito de desamparo de los suyos.
- Lucas.- los milagros ocupan un puesto relevante con siete episodios originales. Estos episodios son encuadrados en la perspectiva de la historia de la salvación y buscan poner de relieve la identidad de Jesús como el salvador. Por eso, por una parte, describe de modo más preciso la enfermedad y por otra, subraya el poder de la intervención de Jesús. La curación es indicada a menudo con el verbo “salvar”, que quiere indicar una curación que va mucho más allá de la sola esfera física. Ante esta salvación la humanidad se divide: algunos se llenan de admiración y otros se niegan a creer.
- Juan.- sólo se refiere a siete milagros, elegidos para confirmar la fe de los lectores. Se da mucho espacio a los discursos que siguen o acompañan al relato para descubrir su significado. Sus términos preferidos son “signos” de la gloria del Hijo, que comienza a manifestarse en Caná de Galilea y “obras” que el Hijo realiza en nombre y con la autoridad del Padre. Los signos-obras poderosas de Jesús son contemplados en referencia al tema de la vida eterna. Por consiguiente, los milagros que él realiza son, en

cuanto signos de la revelación definitiva, una llamada a elegir la fe, pero en Juan, se trata en definitiva de creer en la persona misma de Jesús. Al final del primero y del último signo se subraya que todo está ordenado a creer que **“Jesús es el Cristo”**

### **· Análisis atendiendo a la tradición.-**

- Una sólida tradición atribuía unánimemente a Jesús muchas y diferentes acciones milagrosas. Tal tradición se había formado desde el ambiente cristiano de los orígenes, e incluso desde antes de la muerte y resurrección de Jesús, prácticamente en el círculo de los primeros testigos y de los primeros narradores, como fueron los discípulos, que eran hombres de Galilea. Es significativo, que los milagros de los sinópticos, estén situados todos en Galilea y sus alrededores y en cambio Juan conoce la tradición de los milagros ocurridos en Jerusalén.
- La tradición varía en el número y en los diversos detalles de los relatos, pero se pueden agrupar en:
  - \*relatos de tradición común a los cuatro evangelios-“multiplicación de los panes”
  - \*relatos de tradición triple-“curación de la suegra de Pedro”
  - \*relatos de tradición doble-“la pesca milagrosa”
  - \*relatos de tradición única- “resurrección del hijo de la viuda de Naín”
- Los relatos se pueden subdividir también atendiendo al género literario y a la obra realizada por Jesús:
  - \*exorcismos, en que el demonio es el centro de atención
  - \*curaciones, en las que el enfermo está llamado a creer
  - \*milagros de legitimación, que realiza Jesús para justificar su comportamiento
  - \*milagros don, cuando la beneficiaria es la multitud
  - \*resurrecciones
- El esquema tradicional con arreglo al cual se suele estructurar un relato de milagros comprende estos elementos:
  - \*descripción de la situación
  - \*intervención de Jesús
  - \*descripción del resultado
- El influjo de la tradición en la formación de los textos se nota también en lo artificial de las concentraciones de los relatos de milagros: serie de diez milagros en Mateo, libro de los milagros en Marcos. Ello hace suponer que en las comunidades debían circular colecciones de milagros utilizadas por misioneros, catequistas, etc. Otro ambiente vital que ha influido en la formación de los relatos fue la liturgia de las primeras comunidades, la multiplicación de los panes se menciona con referencia a la cena eucarística, en el episodio del ciego de nacimiento cabe descubrir una huella de catequesis bautismales, etc.

### C.- ¿REALIZÓ JESÚS REALMENTE MILAGROS?-planteamiento histórico

Para documentar la fiabilidad histórica de los relatos evangélicos sobre los milagros podemos servirnos ante todo del criterio de atestación múltiple: un dato es auténtico cuando se encuentra en todas o casi todas las fuentes del NT. Pues bien, la actividad taumatúrgica de Jesús está ampliamente atestiguada en las fuentes.

Además, los milagros de Jesús están en neta discontinuidad con los de los profetas del AT y con los de los apóstoles de la iglesia primitiva. Los profetas realizan milagros en nombre de Dios, y los apóstoles en nombre de Jesús. Sólo Cristo los realiza en su nombre.

Por otra parte, los milagros de Jesús verifican el criterio de continuidad, ya porque están en sintonía con la época en que vivió Jesús, época marcada toda ella por fuertes tensiones mesiánicas, ya porque están en armonía con la instauración del reino de Dios, del que son signos y principios los milagros.

Además los milagros dejan ver el estilo del mesías Jesús, un estilo de simplicidad y de suma naturalidad. Jesús evita la espectacularidad, el recurso a complicadas prácticas mágicas, no busca su propio interés o el éxito, le basta un gesto, una palabra. No hay más que compararlos con los relatos de milagros referidos en el ambiente helenístico o judío, estas curaciones, al revés que en los milagros evangélicos, no están vinculados a un mensaje de vida religiosa o moral, ni intentan establecer una relación de comunión entre el enfermo curado y la divinidad.

### D.- INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LOS MILAGROS

Tres son las funciones de los milagros:

• **Función propedéutica.-** el milagro tiene ante todo por fin preparar al encuentro con el Dios del amor. En Jesús de Nazaret, en sus gestos de misericordia para con los pobres y los enfermos, nos sentimos predispuestos a entrever la visita de Dios, que pasa haciendo el bien a sus hijos, preparándoles así a acoger el “alegre mensaje” de la salvación operada a través de Jesucristo. Es claro que esta llamada de Dios al diálogo supone en el hombre una disponibilidad humilde y gozosa a dejarse alcanzar por esa llamada.

• **Función apologética.-** el milagro tiene la función de confirmar y garantizar una misión divina. Moisés es acreditado por los prodigios que Dios realiza a través de él ante el pueblo. También Cristo en su venida debe hacer frente a esta exigencia de la razón humana, que ha de pasar a través de los signos legitimantes para llegar a la autenticación de una misión de lo alto. Por eso el Vaticano I describe los milagros como “signos segurísimos de la divina revelación y adaptados a la inteligencia de todos” (DS 3009). Pero no hay que absolutizar esta función apologética, la respuesta definitiva por parte del Padre a los judíos que “piden milagros” es la muerte en cruz de Jesús y su resurrección. Los milagros, aunque son carismas importantes que hacen tocar con las manos el paso de Dios, son netamente inferiores a los carismas superiores, sobre todo a la caridad (1Cor 12,29-13,2).

• **Función simbólica.-** los milagros no pueden reducirse a garantías externas de la revelación, a pruebas científicas que fuerzan el asentimiento de la fe, son más bien parte integrante de la revelación, signos de la salvación. Esa función simbólica es múltiple y hay que leer los milagros como:

\*Signos del amor de Dios.- Jesús usa su poder sólo para hacer el bien, nunca para castigar. Los milagros son signos de su poder puesto al servicio de un amor que se anticipa o responde a la súplica del hombre.

\*Signos del reino de Dios.- los profetas, al hablar del reino de Dios, habían anunciado signos portentosos. Jesús realiza esas profecías.

\* Signos del poder divino de Cristo.- las “obras” realizadas por Jesús son signos de su gloria y testimonian que el Padre obra en él. Esas “obras” revelan al Padre, su poder creador y salvador. La gloria de Cristo es el Espíritu Santo, Espíritu que refleja la luz de la resurrección en el rostro de los creyentes.

\* Signos de la economía sacramental.- los signos de Cristo remiten al mundo nuevo, inaugurado en su persona. Ejemplos:

- la pesca milagrosa, es la actividad evangelizadora de la iglesia
- cambio del agua en vino, es la nueva alianza
- multiplicación de los panes, remite a la eucaristía
- la resurrección de Lázaro, remite a la resurrección y la vida

\* Signos de los últimos tiempos.- los milagros anuncian y preparan la transformación definitiva, cuando Dios destruirá la muerte y creará los cielos nuevos y la tierra nueva. Los cuerpos curados y resucitados prefiguran la liberación de nuestro cuerpo mortal, las fuerzas de la naturaleza que se pliegan a la poderosa palabra de Cristo son signos anunciadores de la redención del universo, llamada a participar de la gloria de los hijos de Dios.

## **6.-CONCLUSIÓN TEOLÓGICO- PASTORAL DEL TEMA**

Es un tema que puede ser aplicado a nivel de catequesis y a nivel de grupos de formación cristiana de adultos, ya que trata de una etapa especialmente rica en el conocimiento de Cristo y una mayor profundización en el misterio de su persona. Toda la vida, obras del salvador desvela la salvación de Dios ofrecida al hombre. Asumiendo nuestra condición humana como instrumento de salvación, la vida eterna de Dios llega a la humanidad en la persona de Jesucristo. Por esto, todos los misterios de la vida de Jesús son los misterios de salvación, cuya recapitulación podemos encontrarla en el misterio pascual: su muerte, resurrección, ascensión y envío del Espíritu.

## **TEMA 13**

*La verdadera divinidad de Cristo se expresa de forma singular en su vivencia de Dios como Padre y de sí mismo como hijo único. Se manifiesta igualmente en los distintos misterios de su vida, especialmente su muerte en cruz y su resurrección, atestiguada en el Nuevo Testamento a partir de la experiencia pascual de sus discípulos.*

## INTRODUCCIÓN

En las siguientes páginas trataré de contemplar el tema de la divinidad de Cristo en cuanto a la referencia del misterio pascual, como en su vida terrena se hace evidente la filiación con el Padre, como único Hijo y como la actitud de sus seguidores y los que no dan cuenta de su particular vivencia. Se hará un recorrido sobre todo en la muerte y resurrección, la certeza del acontecimiento dentro del plan salvífico de Dios, y como repercute en el cambio de sus discípulos.

Luego como se llega a discutir el tema de la unión de dos naturalezas en Cristo.

## ESQUEMA

### 1.- Conciencia de Jesús como hijo de Dios

-Jesús y los discípulos.

-Títulos: su vivencia como Hijo.

-Jesús y el Padre: libera y perdona actúa en nombre de Dios.

### 2.- Relectura de los misterios a partir del misterio pascual.

-Los misterios de la vida de Jesús: Encarnación, Infancia

### 3.- Misterio Pascual.

-Expresión Prepascual.

-Pasión y muerte de Jesús

- La Resurrección de Cristo.

-Historicidad de la Resurrección.

-Experiencia Pascual.

- Ascensión y Pentecostés.

### 4.- Concilios de Nicea, Efeso, Calcedonia y Constantinopla afirman en Jesucristo una única persona divina en dos naturalezas.

-Antes de Nicea: evolución doctrinal.

-Defensa del Dogma: Nicea (Arrio)

-Unión Hipostática.

## DESARROLLO DEL TEMA

### 1.- CONCIENCIA DE JESÚS COMO HIJO DE DIOS

#### - **Jesús es el hijo.**

Acerca de la identidad de Jesús sacamos de los evangelios una enseñanza en donde Jesús revela el misterio de su persona, lo hace a través de la actitud frente al Padre., el mensaje central del que es portador es el de una especial paternidad de Dios respecto a él. Jesús se dirige a él llamándole Abba, papá, que denota suma familiaridad y confianza. Además presenta Dios a los discípulos diciendo “vuestro Padre”, mientras que

personalmente se dirige a él llamándole “mi Padre” (Mt, 7, 21; 11,27; sobre todo Jn 20,17)

Su relación irrepetible con el Padre se revela también la autoridad divina que Jesús ejercita. Frente a la ley mosaica se afirma como perfeccionador, como alguien que la completa autorizadamente (Mt 5,17). Luego no sólo la interpreta, como cuando insiste en el espíritu de la ley sabática (Mt 12,1-8) sino que incluso la modifica. En efecto en contra de lo permitido antiguamente, el cristiano no puede repudiar a su mujer, no puede jurar (Mt 5,34), debe amar a los enemigos (Mt5,43s).

Pero sobre todo la dignidad divina de Jesús aparece con evidencia cuando se atribuye de modo explícito el título de Hijo. Así se advierte en el llamado himno de júbilo, cuando dice: “Te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra , porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos, y se las has revelado a los pequeños... Todo me ha sido dado por mi Padre; nadie conoce al Hijo sin el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar”(Mt 11,25-27par ). Aquí Jesús se atribuye una intimidad con Dios y afirma una reciprocidad de conocimiento que le coloca en un rango divino.

Pero el apelativo de Hijo está también presente en la ignorancia sobre el tiempo de la parusía (Mt 13,32) y en la parábola de los viñadores homicidas, donde es introducido con referencia a Jesús (Mt 21,33-46).

#### **- Jesús y los discípulos.-**

Un dato indiscutiblemente seguro para la moderna investigación crítica de los evangelios es que Jesús constituyó el grupo de los Doce, por una serie de razones sólidas y convincentes.

Ante todo la continuidad con el ambiente Judío contemporáneo, al enviar a los discípulos en misión, Jesús se atiene a la institución Judía del Shalíah, es decir, al enviado oficial con una misión que cumplir, de la que luego hay que dar cuenta. En lo que respecta al grupo de los Doce, es evidente por parte de Jesús la referencia a las tribus de Israel, y por lo tanto la intención de fundar un nuevo pueblo elegido, pro otro lado el modo de elegir y de formar a sus discípulos que sigue una discontinuidad con el modo de actuar de los rabinos de la época. El es quien escoge a sus discípulos y los llama a seguirle indefinidamente y les pide renunciar a todo incluso la familia, entrando en comunión total del destino con Jesús y ha de estar pronto a seguir su suerte, ningún apóstol del Nuevo Testamento pretenderá un seguimiento tan incondicional, con una adhesión total, porque el único absoluto es él, el señor Jesús.º

Otro indicio de historicidad es que el grupo de los Doce ya estaba constituido antes de la muerte de Jesús ya que la tradición protocristiana presenta unánimemente al traidor de Jesús como uno de los doce, es sabido lo difícil que esto resultaba en el ambiente de la comunidad primitiva. No lo seguían porque deseen aprender la Torah, sino porque han oído su llamada , la persona del maestro y su proyecto de vida.

El comportamiento de Jesús con sus discípulos nos pone de manifiesto la conciencia que él tiene de sí , Jesús muestra que reivindica una autoridad excepcional, de carácter divino. El término autoridad lo usan los evangelios para expresar el asombro que Jesús provoca en sus oyentes.

## - **Títulos: Su vivencia como Hijo.**

Los textos evangélicos enseñan con claridad que Jesús era consciente de ser el Hijo de Dios en sentido propio. En los sinópticos encontramos textos en los que Jesús se dirige al Padre con palabras que denotan una relación de íntima familiaridad con él, con actitud de un hijo, pero a título especial, muy diverso del que compete a los demás hombres.

Otros testimonios se encuentran en el cuarto evangelio, donde Jesús afirma: “Antes de que existiese “Abrahán yo soy” (Jn 8,,58); “el Padre y yo somos uno” estos pasajes acerca del conocimiento filial de Jesús tienen un valor inestimable. Así hay que afirmarlo aunque, por ser resultado de una lectura pospascual del misterio de Cristo, no permitan pronunciarse sobre la comprensión de los discípulos anterior a pascua.

En resumen no se puede negar que los evangelios testimonian unánimemente el conocimiento filial de Jesús. Es verdad que no se encuentran textos en los que él diga expresamente que es Dios; pero ello no debe maravillarnos, ya que en el Nuevo Testamento Dios significa el Padre; si Jesús hubiese dicho explícitamente que era Dios, los discípulos hubieran terminado identificándolo con el Padre.

Podemos afirmar de que Jesús debe haber tenido necesariamente conciencia de su radical origen de Dios como su Padre y hay que colocar esa conciencia en la raíz de la cristología ontológica que el kerygma de la comunidad primitiva y luego el dogma de la iglesia propondrán como genuina fe cristiana.. Así cuando preguntamos sobre la autoconciencia de Jesús y buscamos la respuesta en los evangelios, encontramos en ellos dos conceptos: “Dios Padre” y “Reino de Dios” en torno a los cuales gira toda su predicación, de tal modo que nos permiten conocer lo que pensaba Jesús de su persona, ser Hijo de Dios Padre, y de su vocación histórica, instaurador del reino de Dios.º

## - **Jesús y el Padre: libera y perdona , actúa en nombre de Dios.**

La relación de Jesús con el Padre tiene un carácter irrepetible. Así se ve sobre todo por el uso que hace el mismo Jesús del apelativo “Padre” en la oración ..Pues aunque invita a los discípulos a dirigirse a Dios llamándolo “Padre nuestro”, él no se asocia nunca a su oración, según se ve en numerosos textos , además se dirige a Dios en la oración al llamarle Abba, como en la oración de Getsemaní, citada por Mc 14,36 donde el término Padre está presente en Arameo.

En los sinópticos se encuentran varias indicaciones que permiten descubrir más profundamente la identidad personal de Jesús y por tanto su relación con Dios. La primera se halla en varios textos relativos a su misión, que le llevaba a socorrer a los pobres, los enfermos, los posesos y pecadores. Jesús pasó entre ellos consolando, curando, librando del demonio, perdonando. Ahora bien, para realizar estos milagros exige una actitud de fe que, si comprende la confesión de la misericordia de Dios, es decir, del Padre , es también en claro reconocimiento de su especial relación con El. De hecho Jesús es llamado profeta: Lc 7,16 , mesías: Mt 11,26 y se le atribuyen también los apelativos equivalentes de santo de Dios: Mc 1,24, hijo de David: Mc 10,47s, e hijo de Dios: Mc 3,11. Se trata de una declaración de fe que implica la certeza de que Dios sale al encuentro del hombre con su poder salvífico reconciliador justamente en la persona de Jesús.

La expresión Hijo de Dios podía indicar también la dignidad mesiánica de Jesús o bien, tan sólo una filiación de gracia semejante a la de los cristianos, que son llamados hijos de Dios, más Jesús no la entendió en este sentido reducido; y los mismos discípulos,

a medida que iban profundizando con el Maestro, la comprendieron de modo cada vez más claro, llegando después de la experiencia pascual a descubrir su sentido profundo.

Jesús a través de la manifestación de su misión salvífica, con actitudes y palabras, revela progresivamente su relación filial con el Padre, y consecuentemente su personalidad divina; y ello siguiendo un plan pedagógico superior, que alcanza su perfección sólo con la pascua y Pentecostés.

## 2.-RELECTURA DE LOS MISTERIOS A PARTIR DEL MISTERIO PASCUAL.

### - **Los Misterios de la vida de Jesús.-**

La vida de Jesús como misterio: la vida de Jesús es toda ella una realidad misteriosa; su existencia entera, que arranca de la eternidad, discurre en el tiempo y refluye en la eternidad, constituye un único gran misterio. Por ello lo que se ha denominado los misterios de la vida de Jesús han de verse como facetas o aspectos del único misterio salvífico que es su existencia, y no son misterios únicamente lo relevante de su existencia sino todos sus momentos, y ahora cabe explicar qué entendemos por misterio: el término tiene al menos dos significados complementarios: el teológico-filosófico, que remite a una realidad inteligible, pero trascendente a la capacidad cognoscitiva del hombre; y el teológico-bíblico, que se refiere al plano salvífico divino. Aquí el significado que nos interesa es el bíblico, que en teología es el originario. Según el Nuevo Testamento, el misterio es el plan salvífico de Dios, que se ha realizado y manifestado plenamente en Jesucristo. Así en este ámbito el misterio por excelencia es Jesús en persona, el constituye un modelo ejemplar, los acontecimientos de su vida son la causa eficiente de la justificación y la santificación del hombre, podemos decir también que cada momento de la existencia humana de Jesús fue “instrumento conjunto” del verbo, que se vale de él para llevar a cabo nuestra salvación.

### - **El misterio de la Encarnación.-**

El primer misterio de la vida de Cristo; la encarnación, el hacerse hombre el verbo del Padre, el primer acontecimiento de la historia de Jesús, que se sitúa a la vez en la eternidad y en el tiempo, dos ángulos a considerar ; desde el punto de vista de la eternidad, la afirmación Juanista “el verbo se hizo carne” (Jn 1,14) dice que para realizar el plan salvífico del Padre, que abarca creación y redención, el hijo se ofrece en acto de obediencia perfecta a participar la plenitud de la vida intratrinitaria, este acto de sumisión del verbo ha de verse como prolongación de la actitud filial que desde siempre le es propia y le distingue como Hijo, también la encarnación ha de verse como la dilatación del amor divino.

Desde el otro punto de vista que considera la realización de la encarnación en el tiempo, el Nuevo Testamento dice que ante todo que está claro que las circunstancias de tiempo de la encarnación dependen completamente de la voluntad del Padre. Los textos lo enseñan diciendo que este acontecimiento se verificó en la plenitud de los tiempos” (Gal 4,4) en el momento establecido por el Padre desde la eternidad (1Cor 2,7; Ef 1,4) según un criterio humanamente inescrutable.

La Escritura muestra que la encarnación entraña un rebajamiento del Hijo eterno, que se hace uno de nosotros. Este rebajamiento se expresa como un vaciarse (Flp 2,6s) como renuncia provisional del hijo a manifestar plenamente la divinidad en la

humanidad, y por tanto también como la ascensión de la condición humana con la debilidad que le es propia, y como la elección de una existencia de autodonación que implica pobreza, sufrimiento, sacrificio total de sí. Por eso se puede decir que en la encarnación están ya virtualmente contenidos el misterio de la cruz y la espera de la resurrección. El rebajamiento, por tanto ha de entenderse no como disminución de su realidad divina, ni como un cambio, el verbo está en el padre y es una sola cosa con él., sino ha de verse en la renuncia del verbo a manifestarse plenamente como Dios, lo hizo para manifestar cuanto ama el Padre a los hombres, la seriedad con que quiere nuestra salvación y para darlo a entender de modo más humanamente evidente.

#### - **Los misterios de la Infancia.**

El relato del nacimiento de Jesús va precedido de su genealogía y con esta lista de personajes lo que se quiere enseñar es que el Salvador es hombre como nosotros y que por ser solidario con los suyos y con el género humano, es la cima de la historia de la salvación y de la historia humana.

Jesús aparece profundamente insertado en la historia del pueblo hebreo, ligado a una historia marcada por el pecado, en Jesús se recapitula también la historia de la humanidad entera de modo implícito en el título de la genealogía y la presencia de mujeres no hebreas.

Engendrado desde la eternidad por el Padre, el Hijo de Dios se encarnó haciéndose miembro del pueblo hebreo. El evangelio dice que Dios quiso hacerse hombre escogiendo a María, una virgen, que fuese madre de Jesús y advierte con suma discreción que ello ocurrió por obra del Espíritu Santo (Mt 1,20).

En cuanto al nacimiento llama la atención sobre la pobreza y el ocultamiento del Salvador, lo mismo que sobre la fe y el amor de los humildes que le acogieron, la adoración de los magos muestra, la universalidad de la salvación y su rechazo de los poderosos; finalmente la circuncisión y al imposición del nombre subrayan la sumisión de Jesús a la ley.

El acontecimiento de la presentación de Jesús en el templo de Jerusalén (Lc 2,22-38) tiene lugar con motivo de la purificación de María y del rescate del primogénito varón, que incluía dos ritos, el primero que se refiere exclusivamente a la madre y el segundo exclusivamente al padre. El significado de la presentación en el templo y no el rescate es que Jesús así fue ofrecido a Dios, para manifestar que toda su vida habría de estar al servicio del Padre y de su designio de salvación; pero no tenía ningún sentido pagar un rescate por él porque desde siempre era posesión del Padre. Por esto la presentación de Jesús en el templo constituye el paso de un largo camino que le conducirá de nuevo a Jerusalén para ofrecerse él mismo al Padre en rescate por todos los hombres.

El Bautismo de Jesús que contiene valor de vocación profética ya que en el momento de recibirlo advierte que su vida no le pertenece sino que está al servicio del mensaje de salvación que anuncia. Su historicidad fuera de discusión ya que todos los evangelios lo citan, además en dicho relato hay que ver una consagración especial de Jesús, una unción del Espíritu santo, que le capacita para el ministerio de la palabra y para el sacrificio de sí mismo a que está destinado, este acontecimiento marca el paso de la vida oculta a la pública.

Pasando a las tentaciones nos damos cuenta de que es rico en significados, desde el punto de vista crítico es un hecho acaecido la tentación de Jesús en el desierto, Jesús

hace referencia a una experiencia que vivió, y la describe usando un lenguaje figurado, que impresiona al que escuchaba, según el relato de Mateo, inspirado en Dt 6-8, enseña que Jesús revivió en el desierto la experiencia de Israel durante el éxodo, pero consiguiendo la victoria sobre la tentación. Luego él es el cumplimiento del destino de Israel, el mesías esperado que corona la historia de la salvación, no un mero liberador terreno y político que esperaba la gente de entonces.

En el relato de Lucas se refiere más bien al futuro que espera a Jesús; la pasión, en este caso la tentación es el principio de una lucha contra Satanás que sólo finalizará con la muerte de Cristo y su resurrección, cuando se lleve a cabo la salvación.

En cuanto a los milagros tienen significado de credibilidad y a la vez signos de salvación. Jesús Realiza curaciones, para que la gente crea en sus palabras, entienda su identidad mesiánica y, por encima de ella, vislumbre de algún modo su identidad divina. Como signos de salvación los milagros atestiguan la presencia del reino de Dios.

La transfiguración de Jesús es un hecho acaecido narrado en lenguaje apocalíptico, la intención teológica es manifestar la identidad de Jesús. La gloria de Dios que está oculta en el hombre de Nazaret, en el maestro que enseña a las multitudes, revelando que es el hijo único de Dios, los textos, además, presentan esta gloria como la manifestación sensible del poder y de la santidad de Dios. Al reflejarse en su rostro y en las investiduras de Jesús, revela su realidad divina mostrando a los discípulos quien deberá afrontar la muerte en cruz. Precisamente así se presenta a menudo en el Nuevo Testamento la dignidad divina de Jesús por ejemplo cuando afirma que es “el Señor de la gloria” (1Cor2,8), o que la suya es gloria como de unigénito del Padre (Jn 1,14) Así pues al transfigurarse Jesús ofrece a los discípulos un anticipo de la revelación definitiva de la resurrección y les anima a seguirle por el camino de la cruz.

### 3.- EL MISTERIO PASCUAL

El misterio pascual engloba diversos acontecimientos de la vida de Jesús concretamente, la pasión y la muerte en cruz, el descendimiento a los infiernos y, finalmente la resurrección, con al que se relaciona la ascensión, también Pentecostés que en cierto modo es misterio de la vida de Jesús.

#### -La experiencia prepascual de los discípulos:

Primero hay que decir que entre la comprensión prepascual del misterio de Dios y la posterior a la pascua no se advierte ninguna ruptura. En realidad la pascua no ofrece a los discípulos una nueva revelación, sino que les permite profundizar lo que Jesús había revelado ya durante la vida terrena.

De la lectura crítica de los textos evangélicos se desprende que la enseñanza de Jesús sobre Dios recoge en muchos aspectos la del Antiguo Testamento, afirma con fuerza la unicidad y la trascendencia divinas: sólo Dios es bueno (Mc10,18) sólo él es el padre de todos (Mt 23,9); Dios es el creador de todas las cosas y su dominio se extiende a los cielos y la tierra. La concepción que Jesús tiene de la realidad es absolutamente teocéntrica: Dios es el principio y la meta de todas las cosas y el centro de todo. Sin embargo, Jesús profundiza considerablemente en la enseñanza del Antiguo Testamento, especialmente en relación con la paternidad de Dios.

Ante todo Jesús da gran relieve a la bondad paternal de Dios para con los hombres. Dios concede bienes materiales y además otorga la liberación del pecado, muestra una misericordia que no termina de sorprender, sí se ve en las parábolas, sobre todo en las tres parábolas de la misericordia (Lc 15) , en particular en la parábola del Hijo pródigo, en al que Dios es representado por el Padre, el cual después de esperar la vuelta de su hijo experimenta sentimientos de compasión y festeja su retorno (Lc 15, 11-32).

Al hombre no le queda más que reconocer su paternidad e imitar su misericordia (Mt 23,8s) pero según Jesús el hombre no debe cesar de dirigirse con la oración a este Padre tan bondadoso, confiando en obtener lo que le pide, hay que recurrir a él con la mayor confianza. Y a sus discípulos, cuando le piden que les enseñe a orar, Jesús le confiará el padrenuestro, oración inspirada toad ella en sentimientos de confianza filial.

### -Pasión y muerte de Jesús.

La pasión y muerte de Jesús no es un misterio aparte en su vida , las acusaciones de estar endemoniado, el abandono por parte de los discípulos y las multitudes, le prepararon ciertamente al choque final con las autoridades político-religiosas. La pasión es pues, la lógica conclusión de su vida, Jesús la previó, la aceptó y afrontó en la última etapa de su existencia terrena consciente del valor salvífico de lo que iba a realizar , con un acto de obediencia a la voluntad del Padre y de amor a todos los hombres.

La Cruz es supremo momento de revelación tanto para Cristo como para el hombre, ya que por el rechazo del pueblo, la incomprensión, amargura, el peso del pecado del mundo, por un momento incluso siente temor de ser abandonado por Dios (Mt 27,46) sin embargo al mismo tiempo se le revela en toda su intensidad la fuerza irresistible del amor a los hombres y la paz que brota al abandonarse en manos del Padre (Lc 23,46).

Para los hombres la cruz es acontecimiento revelador a los cuales les manifiesta la profundidad del amor de Dios, como único modo de evidencia del amor que Dios nos profesa (Ef 3,17-19). También a través de la cruz le revela al hombre la gravedad del pecado, entendiéndose como autodestrucción del hombre y un atentado en contra del proyecto de salvación . Y lo entendemos así porque la “cólera” de Dios ha caído sobre el hijo de su amor (2Cor 5,21).

Así la cruz revela al que sabe contemplarla la ruina del pecado y la gravedad de la rebeldía contra Dios. Pero también habla de la misericordia divina para con el hombre Dios nos sale al encuentro precisamente en el crucificado y nos salva.

### -La Resurrección de Cristo.

Los textos de la resurrección de Cristo se agrupan en tres grupos: en donde se proclama la fe, en donde se celebra y en los que se narra la resurrección.

El día de Pentecostés, en presencia de los judíos llegados de la diáspora a Jerusalén, Pedro toma la palabra y proclama el acontecimiento: “Aquél Jesús al que vosotros habéis crucificado, Dios lo ha constituido Señor y Cristo” (Hch2,36) . Este primer discurso está estructurado de acuerdo con un esquema de anuncio que se encuentra en los varios discursos misioneros citados por los Hechos.

En Pentecostés la gente se pregunta ante la intervención del Espíritu: ¿qué significa esto? , ¿están borrachos ya por la mañana o se trata de una acción de Dios? (He 2,12-13) Así el punto de partida es la situación concreta e histórica de los oyentes.

El anuncio de la resurrección se apoya en un testimonio: no es un razonamiento, sino una experiencia “Nosotros somos testigos de este acontecimiento” dice Pedro en Pentecostés (Hch2,32) La exhortación final : el anuncio se cierra con una invitación a la conversión: “Convertios y que cada uno de vosotros se haga bautizar”, concluye Pedro (Hch2,38).

#### -El relato de la Resurrección.

Si al principio la resurrección de Jesús suscitó manifestaciones entusiastas y profesiones de fe, poco a poco en el seno de la cristiandad primitiva fue surgiendo la necesidad de saber más sobre un acontecimiento tan importante. A esa necesidad responden los cuatro evangelios , que mediante el genero de la narración no pretenden decir más de lo que ya dicen las fórmulas kerygmáticas, sino que tratan de hacer comprensible aquel acontecimiento desarrollando su sentido. Hay divergencias en los detalles, número, lugar, destinatarios, etc de cada evangelista pero el conocimiento permanece idéntico y puede reducirse a la afirmación esencial del kerygma: Jesús que fue condenado a muerte, volvió a la vida glorioso y se manifestó a los suyos. Así Marcos subraya que la noticia de la resurrección es demasiado grande para no desconcertar al que la escucha por primera vez. Mateo quiere hacer ver cómo Jesús con su resurrección, por una parte es el hijo del hombre investido de todo poder ante Dios, mientras que por otra, permanece en medio de los suyos hasta el fin del mundo. Lucas y Juan insisten en la realidad corpórea de Cristo resucitado y en el don pascual del Espíritu Santo.

#### -Historicidad de la Resurrección.

Histórico es lo que ocurre en el espacio y en el tiempo, pudiendo ser comprobado mediante los medios de la investigación científica. Real es un acontecimiento cargado de significado, pero que va mas allá de lo que es visible y mensurable. Por ello nos preguntamos ¿es la resurrección un acontecimiento real, cuya objetividad podemos afirmar a través de las huellas que es posible hallar en nuestra historia?

\*.- Sin el hecho de la resurrección no se explica el cambio en los discípulos Después de la crucifixión y la muerte de Jesús, se encuentran en un estado de tristeza y desilusión. Los dos que van camino de Emaús dicen: nosotros esperábamos...” De una esperanza muerta no nace una fe viva. La prueba la tenemos en el hecho de que los discípulos no son propensos a la sugestión, se manifiestan incrédulos y críticos. Por lo demás ellos no esperaban un acontecimiento así, aunque en su ambiente se esperaba que el fin del mundo conduciría a una resurrección final general, ningún grupo del judaísmo la esperaba en una sola persona, ni en un mesías crucificado. Es verdad que Jesús había anunciado a los discípulos que después de la muerte resucitaría, pero los suyos no habían comprendido (Mc9,10).

Si los primeros discípulos, después de proclamar que habían visto a Cristo resucitado, hubieran seguido su vida normal , su forma de actuar estaría claramente en contra de su testimonio. La transformación de los discípulos del miedo al heroísmo se explica sólo si verdaderamente vieron al Señor.

\*.- Si el hecho de la resurrección hubiese sido inventado, no nos explicaríamos la sobriedad de los textos evangélicos. Nunca encontramos una aparición de Jesús a sus

enemigos, y sin embargo, de acuerdo con la ley psicológica de la satisfacción, hubiera sido del todo natural que los discípulos hubieran imaginado una aparición triunfal de Jesús a aquellas personas que, unos días antes, le habían condenado a muerte, pero no hay nada de todo esto.

\*.- No se puede pensar en un hurto del cadáver de Jesús por parte de los discípulos, para inventar luego la historia del sepulcro vacío. La profanación estaba prohibida tanto por la ley judía como la romana, además la franqueza del testimonio sobre la resurrección, si en Jerusalén no hubiera existido una tumba vacía de Jesús. Finalmente el descubrimiento se atribuye a mujeres y no a los apóstoles, como era de esperar de haber sido una invención.

### -La experiencia Pascual

Después de la muerte de Jesús, la comunidad de sus discípulos tuvo algunas experiencias fundamentales, sobre todo el encuentro con el resucitado y la efusión del espíritu Santo, que la llevan a expresar con claridad la filiación divina de Jesús y el misterio de un Dios que es Padre, hijo y Espíritu Santo.

La experiencia pascual da comienzo a la misión e inicia una relectura de la vida divina de Jesús, en la que destaca cada vez más su dimensión divina. Y la experiencia del Espíritu Santo en Pentecostés supone una iluminación y una fuerza interior, que hacen comprender a los discípulos las ricas implicaciones de la enseñanza de Cristo y les capacitan para testimoniar su fe. El Espíritu Santo no llegó inesperadamente a los discípulos y no concluyó en Pentecostés y fue recibido como el Espíritu de Jesús, cuyo misión es animar y santificar a la comunidad cristiana. Por ello no sólo se experimenta como una posesión divina genérica, sino como la presencia de alguien que obra en el corazón de los creyentes y conduce a una posesión más plena de la verdad. Así pues bajo este triple impulso –pascua, Pentecostés y el don del Espíritu- tiene lugar en la iglesia primitiva un notable desarrollo doctrinal. Se trata de una profundización verificada mediante una explicitación del mensaje de Jesús, que supuso una toma de conciencia cada vez más clara de lo que se había vivido y creído ya originalmente en la comunidad primitiva.

### -Ascensión y Pentecostés.-

La resurrección gloriosa supone que la realidad corpóreo-espiritual de Jesús se sustrae al ámbito de la historia para insertarse en el de la escatología. Así pues el mismo día de pascua Jesús es exaltado ya a la derecha del Padre; en la totalidad de su ser deja de pertenecer a este mundo, y sus discípulos no mantienen ya con él aquellas relaciones de familiaridad y de convivencia que habían caracterizado la vida pública. Es cierto que los evangelios hablan de numerosas apariciones del Resucitado, pero los discípulos experimentan su presencia como provisional; al mismo tiempo que Jesús se da a conocer, les brinda la posibilidad de verificar la realidad de su resurrección, come, se hace tocar, instruye, y también la profunda transformación en él ocurrida. Esta presencia durará hasta la ascensión, en que Jesús dejará definitivamente a los discípulos confiándoles la misión de continuar su obra prometiéndoles el Espíritu Santo. Jesús se mostró con muchas pruebas; durante cuarenta días, que por lo demás es un número simbólico.

La ascensión es un ocultarse Cristo resucitado sustrayéndose a la mirada, y ocultándose en la dimensión de Dios, que se abre a él descendiendo. La dimensión de Dios es el cielo, que por lo mismo constituye la meta hacia lo alto del resucitado.

El sentido del acontecimiento es precisado por las palabras de Jesús, que lo preparan, el acento se coloca no tanto en el advenimiento del reino, y ni siquiera en la separación de Cristo de los suyos, cuanto en la efusión, ya próxima del Espíritu Santo y en la urgencia del testimonio apostólico.

Pentecostés revela de manera concreta todo el alcance de la misión que Jesús ha confiado a los suyos el día de la ascensión. El Espíritu prometido es otorgado plenamente, recibiendo los discípulos la fuerza de dar testimonio; así emprende la iglesia su carrera para anunciar que la salvación está presente, que es preciso convertirse y seguir el ejemplo de Cristo dóciles al espíritu.

#### 4.-CONCILIOS DE NICEA , EFESO, CALCEDONIA Y CONSTANTINOPLA AFIRMAN EN JESUCRISTO UNA ÚNICA PERSONA DIVINA EN DOS NATURALEZAS.

##### - Antes de Nicea.

La evolución cristológica del período preniceno está orientada toda ella a afirmar la doble naturaleza , humana y divina de Jesús, es decir, a sostener que es verdaderamente hombre y verdaderamente Dios. Ya en el siglo II se observa la aparición de errores doctrinales que negaban, bien la divinidad de Cristo, bien la realidad de su humanidad. las primeras herejías: El ebionismo entre los siglos II y III surge en el ámbito Judeo-cristiano presenta a Cristo como mero hombre, rechaza la trascendencia de su persona.

El adopcionismo, ve en Jesús un hombre divinizado, convertido en hijo adoptivo de Dios sólo con el bautismo o la resurrección. Entre los primeros defensores está Ignacio de Antioquia que afirma la realidad del nacimiento, del comportamiento humano, de la pasión de la muerte y de la resurrección de Jesús, justamente esos acontecimientos históricos son los que integran el plan salvífico de Dios, dando fundamento a la esperanza del hombre , según Ignacio, la humanidad y la divinidad constituyen en Cristo una unidad misteriosa. El principio básico es que no hay salvación si Cristo no es Dios y no es solidario con el hombre, minimizar la encarnación significa minimizar la salvación.

Ireneo de Lyon, es el segundo testigo de la fe de la iglesia antigua, se apoya en la soteriología, afirma la función histórica de Cristo, es preciso que el Salvador fuese Dios, ya que el hombre no puede aproximarse a Dios si Dios no se acerca a él; pero también que fuese hombre, para ejercer su misión de mediador, para la salvación de los creyentes.

##### -Arrio y el concilio de Nicea.-

Arrio sostiene que el hijo no es Dios, sino una criatura. No es engendrado desde la eternidad por el Padre y no es de la misma sustancia que el Padre, como afirmará el concilio de Nicea. Según esta cristología, el verbo se encarnó en un hombre, Jesucristo, el cuál sin embargo es “una carne sin alma” o posee un alma humana no racional. Luego en Cristo falta el alma intelectual humana, que es suplida por el verbo. De ese modo, al desarrollar coherentemente su doctrina trinitaria el arrianismo no tiene dificultad de admitir una kénosis del verbo casi total, que comprende una mutabilidad y una pasividad

completas e incluso la pecabilidad, pues se encuentra reducido al rango de un alma humana. Por consiguiente el verbo no se encarnó para la salvación de la humanidad, sino para merecer un papel privilegiado ante Dios, para obtener la glorificación.

En realidad el verbo encarnado no asumió una naturaleza humana, y en él sólo está presente la naturaleza creada que le es propia (no divina). Por eso la negación de un alma humana en Cristo por los arrianos es la raíz profunda de la que brotará tanto la herejía de Apolinar como la de Eutiques.

Nicea se limitó a enseñar que, por nuestra salvación, el verbo “se encarnó y se hizo hombre”, se condena la doctrina trinitaria de Arrio proclamando la consustancialidad de Cristo con el Padre, pero respecto a Cristo se limitó a enseñar la realidad de la encarnación, sin tomar posición acerca de la naturaleza humana de Cristo.

### **-Defensores del Dogma**

La primera reacción se produjo sólo más tarde, gracias a Eustaquio de Antioquia, cuyo es el mérito de haber descubierto en la negación del alma humana de Cristo el error fundamental de Arrio. Con él hace su entrada la cristología desarrollada según el modelo Logos-anthropos, o sea, del verbo que se hace hombre y que más tarde se difundirá tanto en Oriente como en Occidente. San Atanasio también critica a Arrio no por reducir el verbo al rango de alma de Cristo, sino porque considera a Cristo un hombre como los demás, pero en Atanasio hay incoherencia, pues explica la encarnación simplemente afirmando que el verbo tomó una carne o un cuerpo en el que habita el verbo mismo y sólo indirectamente al verbo encarnado.

### **-El Concilio Constantinopolitano I.**

La doctrina de Apolinar recoge sustancialmente las afirmaciones arrianas, pero intentando salvaguardar la consustancialidad proclamada en Nicea, el resultado es una especie de Monofisismo, que será puntualmente condenado. De todas formas se le reconoce el haber planteado con claridad el problema de la unión de lo divino y de lo humano en Cristo, allanando el camino a las profundizaciones del siglo siguiente. Apolinar afirmará que el verbo “no es hombre, sino semejante al hombre”. A partir del concilio constantinopolitano I se reitera la condena al Apolinarismo y se comienza a estudiar el modo de la unión de las dos naturalezas de Cristo, abriendo un amplio debate que conllevará un resultado positivo.

### **-El Dogma Cristológico: Éfeso y Calcedonia.**

El siglo V se caracteriza por el enfriamiento y el choque entre dos orientaciones opuestas: la antioquena y la alejandrina y por el intento de conseguir un acuerdo en una doctrina tan importante para la unidad de la iglesia como el de la unión de la realidad humana y de la divinidad en Jesucristo.

La orientación Alejandrina, la del Logo-sarx (verbo -carne), al concentrar su atención en el verbo como sujeto del hombre Dios, descuida la importancia del alma humana de Jesús, y en general, de su humanidad; la antioquena, o del Logos-anthropos (verbo -hombre), en cambio, ilustra la plena realidad de la humanidad de Cristo, pero muestra algunos titubeos al afirmar el puesto central del verbo como sujeto de la

actividad divina. Nestorio profesa sin lugar a dudas la perfecta humanidad y la perfecta divinidad de Jesucristo, lo que parece inaceptable es lo que deduce de la distinción entre ambas naturalezas, Nestorio rechaza ciertos modos de expresarse, estima arriesgado afirmar que el verbo ha nacido de Maria, ya que una criatura no puede engendrar a la divinidad. El desenlace de la controversia se realizará por fin en el concilio de Calcedonia.

### **-Eutiques y el concilio de Calcedonia.**

La tesis central de Eutiques afirmaba la presencia en Cristo de dos naturalezas antes de la unión, pero una sola después de la unión, no negaba que el verbo hubiera asumido una humanidad completa, reconoce también la carne de Cristo semejante a la nuestra, aunque manifiesta una inquietante vacilación en afirmar que era consustancial a la nuestra.

La doctrina de Eutiques fue condenada como heterodoxa por el papa León Magno, que en su exposición sobre la enseñanza cristológica de la iglesia de Roma afirma que en Cristo se debe admitir la distinción de las naturalezas junto con su unión en una única persona y que cada una de las naturalezas conserva las operaciones que le son propias. El Concilio llegó a una definición en la cual se profesa la fe “en un solo y mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo” En el están presente dos naturalezas, la divina y la humana. Luego se expone la misma enseñanza de Nicea: Cristo es “consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad”.A continuación el concilio presenta el misterio del Verbo encarnado también en términos filosóficos. Enseña que “Cristo existe en dos naturalezas, que confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis.

### **-Unión Hipostática.**

Cuando con el Concilio de Calcedonia, afirmamos que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, que en él hay dos naturalezas unidas en una única persona, ¿qué queremos decir? para responder a estas interrogantes aludiremos a la escolástica y la teología contemporánea.

El punto de partida de la investigación en los siglos XVI Y XVII, era básicamente la enseñanza de Santo Tomás, tratando de explicar la unión hipostática, los teólogos se esforzaron en sondear la realidad divino-humana de Jesús valiéndose de conceptos del pensamiento contemporáneo.

Así, la naturaleza humana de Cristo era vista como su misma sustancia humana, en cuanto principio del que se originan las propiedades y las operaciones humanas de Cristo. Como en cualquier hombre, esa naturaleza estaba hipostáticamente unida al verbo, o sea estaba unida a la persona divina del verbo, formando con ella una única realidad, el verbo encarnado. Finalmente, para realizar esta unión con el verbo era preciso que la naturaleza humana de Cristo no fuese una persona, y ello porque una persona no puede unirse con otra formando con ella una única realidad, como ocurre en la encarnación.

Finalmente se debe prestar atención al hecho de que en la unión hipostática el verbo ejerce una acción perfectiva en la naturaleza humana que asume. Así como todo hombre no es menos él mismo aunque reciba momento tras momento su fuerza de ser, Cristo no es pues, menos hombre, sino que lo es más perfectamente.

### **-Galot, la persona de Cristo como ser relacional.**

Galot, parte del rechazo de las soluciones de la escolástica, que considera insuficientes para expresar la enseñanza calcedonense, e intenta una explicación de la persona de Cristo por referencia a la noción de persona como relación, propia de la teología trinitaria.

El Hijo de Dios entra en la humanidad como hombre, y cada hombre toma conciencia de su identidad personal, o sea de ser persona, sólo a través de la confrontación con las cosas y con los hombres, confrontación que se verifica sobre todo en el amor. En consecuencia se debe afirmar que el hombre es persona esencialmente en cuanto ser relacional. Así se entiende mejor la función salvífica de Cristo. El es mediador ciertamente porque une en sí dos naturalezas; pero todavía más porque pone en relación a las personas divinas y a las humanas, porque establece entre ellas una alianza. La solución que propone Galot aunque rica en el plano psicológico e histórico salvífico, parece insuficiente desde el punto de vista ontológico.

### **-Rahner.**

K. Rahner propone un enunciado del misterio de Cristo más acorde con la mentalidad contemporánea. Si reconocemos a Cristo como auténtico hombre y consideramos su enseñanza y estilo de vida, especialmente su pasión y muerte, entonces nos sentimos inducidos a ver en él la intervención salvífica definitiva de Dios a favor del hombre; intervención que por ser definitiva supone el don mismo que Dios hace de sí al hombre en la persona de Jesús.

La formulación rahneriana coincide con la formulación de Calcedonia, pero no dice abiertamente que la única persona en las que están unidas la naturaleza humana y la divina, sea la persona del verbo, como lo afirma el Constantinopolitano II. Por otra parte, la formulación de Rahner parece que relaciona de un modo más intrínseco que la calcedonense con el aspecto económico y ontológico de la encarnación.

La exposición de Rahner obliga a indagar por qué la naturaleza humana de Jesús no es persona y a preguntarse por tanto qué es exactamente la unión hipostática.

## **TEMA 14**

*A lo largo del Antiguo y Nuevo se va prefigurando y explicitando la persona y obra de Jesús a través de diversos títulos. En ellos se condensan las líneas teológicas fundamentales de la cristología bíblica.*

## **INTRODUCCIÓN**

El desarrollo del presente tema se realiza en tres momentos diferentes. En un primer momento nos detenemos en los títulos de Jesús que tienen su origen tanto en el ámbito palestino como en el helenístico. En un segundo momento nos fijamos en la cristología de los sinópticos, de Pablo y de Juan, destacando los títulos que designan a Jesús en las mismas. Finalmente hacemos una profundización mayor de todos los títulos surgidos, mostrando como a través de ellos se puede llegar a un conocimiento más rico de la función y de la persona de Cristo.

## **ESQUEMA**

### A) AMBITO PALESTINO

1. -Señor
- 2.-Hijo del hombre
- 3.-Mesías-Cristo

### B) AMBITO HELENISTICO

- 1.Logos

### C) EL CRISTO DE LOS SINOPTICOS

### D) LA CRISTOLOGIA DE PABLO

### E) JESUCRISTO EN LOS ESCRITOS DE JUAN

### F) LOS NOMBRES DE JESUS

- 1.-El maestro
- 2.-Sacerdote de la nueva alianza
- 3.-Rey
- 4.-Mesías
- 5.-Siervo
- 6.-Hijo del hombre
- 7.-Señor
- 8.-Logos
- 9.-Hijo de Dios
- 10.-Dios

## DESARROLLO DEL TEMA.-

Desde los orígenes, la fe de la Iglesia profesa en la predicación y en el culto la presencia de un salvador que es el mesías, su muerte y su resurrección “por los pecados de los hombres”, así como su unidad con Dios. Profundizar la comprensión de este núcleo revelado a fin de expresarlo mejor y hacerlo más accesible fue la tarea a la que se entregó la Iglesia del siglo I, valiéndose para ello de aquellas categorías contemporáneas que parecían más idóneas.-

### A) ÁMBITO PALESTINO

En el ámbito palestino son tres los títulos que la comunidad primitiva atribuyó a Jesús para designar su dignidad mesiánica y divina.-

#### 1.-Señor

Ante todo se le llamo Maran (a), que significa Señor. Este título se encuentra, en el original arameo, también en el Nuevo Testamento (I Cor 16,22; Ap 22,20) en un contexto manifiestamente litúrgico. Pero es bastante probable que fuera el término comúnmente usado para designar a Jesús como Señor, atribuyéndole la misma dignidad de YHWH; Jesús era considerado como el Señor invisible, que gobierna la Iglesia y que se hace presente en medio de la asamblea de los hermanos, aunque simultáneamente está sentado a la diestra de Dios y gobierna el mundo. Así pues, Marán indica aquí una doble función del Resucitado: la ejercida a favor de la Iglesia, y la final de juez de todos los hombres.-

#### 2.-Hijo del hombre.-

Jesús es calificado también como Bar Nasha, el Hijo del hombre, que debe venir para el juicio final. Este título arranca del mismo Jesús, pues, mientras que en los sinópticos aparece con mucha frecuencia en labios de Jesús, los demás textos lo usan muy raramente. También aquí se advierte una doble aplicación. A veces remite a la actividad escatológica de Jesús, de acuerdo con el uso judío del término, que observamos en Dan 7-.A este Hijo del hombre, que ha de venir aluden los textos que hablan de su futura venida, sobre todo el que describe el juicio final (Mt 25,31-46) y el de la solemne declaración de Jesús en presencia del sumo sacerdote (Mt 26,64 par). En cambio, otras veces Hijo del hombre remite a la actividad terrena de Jesús, con lo que el título se aparta de la concepción del judaísmo. Esto se observa donde Jesús hablando de si mismo, afirma que “el hijo del hombre no tiene donde descansar la cabeza “ (Mt 8,6); cuando algunos le tachan de glotón, bebedor y amigos de publicanos y pecadores”(Mt 11,19) o, en fin, cuando ordena al paralítico que se alce, para hacer ver que el Hijo del hombre tiene poder de perdonar los pecados (Mt 9,6). Se podrían multiplicar los ejemplos.-

En definitiva, el recurso al doble significado de este título, a su aspecto celeste y terrestre, es un modo de expresar en el ámbito palestino el misterio de Cristo, que es Dios y hombre; el mismo sujeto desarrolla un ministerio terrestre a favor de los pecadores, y tiene el poder de juzgar a los hombres con autoridad divina. Cómo se unieron luego estrechamente ambos misterios, y por tanto los dos aspectos de la persona única de Jesús, se ve de modo significativo en Mt 25,31-46: lo que se hace al hombre, al pobre, al hambriento, al preso, se hace en realidad al Hijo del hombre que vendrá para el juicio

final. La relación entre el hombre futuro y el hombre encarnado es aquí la más estrecha posible.-

### 3.-Mesías-Cristo-

Por último, el tercer título, el de Mesías, que, como es sabido, en el ámbito palestino significa (chistos), y que designaba justamente por lo general al rey de Israel.-

Aunque Jesús lo rechazó siempre, la Iglesia de los orígenes lo adoptó porque después de pascua había perdido para los creyentes todo valor político. El título fue prácticamente cristianizado, convirtiéndolo en el equivalente de “Hijo del hombre”, con el doble alcance, terrestres y escatológico, de que se ha hablado.-

Si bien se observa, todos los títulos cristo lógicos utilizados por la comunidad palestinense tienen carácter funcional, no ontológico: intentan decir quién es Jesucristo, pero mediante la presentación de su misión terrena y escatológica. En virtud de esta doble polaridad se ha llamado con razón a esta cristología “de dos focos”. Sin embargo, alguna rara vez se nota ya una cierta tendencia a explicitar la naturaleza divina de Cristo, especialmente cuando se lo presenta no como simple plenipotenciario de Dios, sino como “el Hijo del hombre que está a la diestra de Dios”, o sea que comparte su dignidad.-

## B) AMBITO HELENISTICO

En cuanto a la cristología helenística, se advierte en ella el esfuerzo por traducir la cristología, nacida en el ámbito palestino, en categorías accesibles a la mentalidad griega. Indudablemente los títulos recién recordados del Señor, Hijo del hombre y Mesías tenían diverso valor para un judío para el que provenía del paganismo. En el mundo helenístico las categorías bíblicas eran desconocidas; su atención iba más dirigida a la dimensión ontológica de la salvación que a la funcional. Además esta misma salvación, superando los confines raciales, se consideraba abierta a todos los hombres y obra de un ser celeste por esta confrontación cultural.

### 1.-Logos.-

Los textos en los que inspiró fueron sobre todo los sapienciales en los que se hablaba de una personificación de la sabiduría de Dios y que ofrecían los instrumentos aptos para presentar a Jesús como la sabiduría, el Logos del Padre hecho persona. Por eso podemos afirmar sin género alguna de duda que el paso del kerigma desde el ámbito judío al ambiente pagano constituyó un salto notable.-

Pero, en general, cuando pasamos de la cristología llamada funcional a la cristología esencial u ontológica, no hemos de buscar factores de evolución fuera del ambiente judío si podemos encontrarlos en el Antiguo Testamento mismo, especialmente en la tradición sapiencial.

En ese momento, en el ambiente helenístico se constituyen gradualmente en torno a Jesús tradiciones escritas, que desembocarían por fin en la redacción definitiva de los escritos neotestamentarios.-

Paralelamente se advierte también la formación de diferentes cristologías, más exactamente ,de diferentes acentos de la única cristología, que introducen subrayados diversos de acuerdo con los destinatarios y el genio teológico de los redactores.-

### C)EL CRISTO DE LOS SINÓPTICOS.-

Vamos a partir de una panorámica de las cristologías en las que aparecen los diferentes títulos aplicados a Jesús para explicitar su persona y su obra. Comenzamos por la cristología de los sinópticos.-

#### 1.-Marcos.-

Comenzamos por el evangelio de Marcos, que es el primero en orden cronológico. Ante todo, en él Jesús es designado como el Cristo (1,1.14),es decir como el Mesías esperado por Israel. A veces este título se explica también para los destinatarios helenistas, bien haciendo referencia al Mesías rey de las profecías veterotestamentarias (14,61),bien recordando el destino de sufrimiento y muerte que le esperaba (8,29-35).

Además Jesús es llamado con frecuencia Hijo del hombre. En cuanto tal, es el que vendrá con poder para el juicio final (8,38);pero frecuentemente este título remite también a la existencia terrena de Jesús, sobre todo al misterio pascual (2,10-28)

Sin embargo, en Marcos el título más importante es el de Hijo de Dios. Aparece en textos clave, como en el encabezamiento del evangelio (1.1);los relatos del bautismo de Jesús (1.11),de la lucha con los demonios (3,11;5,7),de la trasfiguración (9,7) y de la crucifixión (15,39).Este título se usa siempre en sentido propio. Por lo demás las relaciones de Jesús con Dios entran, según Marcos, en el plano de una filiación propia y única (1,11;9,7),de la que Jesús es plenamente consciente (12,6)

#### 2.-Mateo

En el evangelio de Mateo la cristología se presenta más articulada, además está fuertemente marcada por la experiencia de la comunidad cristiana en la que maduró, que es de origen judío. Hay asimismo aspectos de la personalidad de Jesús que se presentan con acento nuevo. Así, se le ve como el nuevo legislador (5,17-47) y la sabiduría de Dios (11,25-27);como el Mesías, que es “más grande que el templo “ (12,6),pero descendiente de Abraham y de David (1,23;27,9),y realiza en si al verdadero Israel, dócil al querer de Dios (3,15;4,1-11).-

Sin embargo, se encuentran también rasgos comunes a la tradición apostólica en la que se inspira Mateo. Y así, Jesús el Señor, título con el que es casi siempre interpelado; pero también es el Señor que está presente en la comunidad (18,20s) y la que dirige en el cumplimiento de la misión ,garantizándole su asistencia “hasta el fin del mundo” (28,18-20).Según hemos indicado, es también el Mesías, o sea el Cristo; y es el Hijo de David como también el Hijo del hombre. Pero estos títulos son insuficientes para definir por sí

solo la personalidad de Jesús; por eso añade Mateo el de Hijo del Dios vivo (16,16) o bien Señor (15.22;20-30)

Finalmente, Jesús es designado como el Hijo, que tiene una relación única con el Padre. Pero en este evangelio falta la intención de definir la personalidad de Jesús en el plano ontológico; Mateo presenta a Jesús como el Hijo de Dios en sentido propio valiéndose más bien de categorías bíblicas. Subraya que Jesús es consciente de mantener una relación única con el Padre: sabe que sólo él le conoce (11,17) y que recibido de él todo poder (28,18). Asimismo, solo Jesús conoce al Padre íntimamente (11,27) y esta ligado a él por una relación de predilección (3,17). La afirmación más explícita de la dignidad de Jesús se observa en la forma bautismal de Mateo(28,19), que es claramente trinitaria; sin embargo, tampoco aquí se dice de él explícitamente que sea Dios, porque semejante afirmación hubiera supuesto una dificultad enorme para la mentalidad judía, ya que podía hacer pensar en una identificación del Padre y del Hijo.-

### 3.-Lucas.-

En cuanto a la enseñanza de Lucas recoge la mayoría de los contenidos que hemos visto en Mateo. Naturalmente, también Lucas emplea los títulos cristológicos tradicionales asociándolos entre sí. Así Cristo, usado a menudo como nombre propio, va unido al Señor. Además, Jesús es llamado Hijo de Dios desde la concepción (1.22), quedando excluida cualquier forma de adopcionismo. Pero también son relevantes los títulos propios de Lucas: el de Salvador, Bienhechor, Autor de la Vida (Hch 3,15) y de la salvación (Hch 5,31).

Esta serie de títulos subrayan especialmente la bondad de Jesús.- En efecto, Lucas se complace en insistir en su misericordia con los pecadores, le gusta contar escenas de perdón y subraya la ternura de Jesús con los pobres y los humildes. Jesús, particularmente en Lucas, es imagen del Padre; de un Padre infinita e inesperadamente misericordioso.-

### D) LA CRISTOLOGIA DE PABLO.-

En la cristología de Pablo se da una profundización homogénea, que, a través de tres movimientos, pasa de la enseñanza soteriológica de la Iglesia primitiva, centrada toda ella en el acontecimiento pascual y en la parusía, a la de la participación del creyente en la vida misma del Resucitado mediante la justificación, para llegar finalmente a la reflexión sobre el misterio de la persona de Jesús.-

Sobre el fondo del acontecimiento histórico salvífico campea Cristo. Este se deduce con evidencia de los himnos cristológicos, que probablemente Pablo toma de la tradición litúrgica, y que revelan una cristología muy rica. En ellos Jesucristo es presentado como preexistente junto al Padre: es de naturaleza divina, igual a Dios, a pesar de ello, se despojó de esta dignidad y se hizo hombre, adoptando la condición de siervo y obedeciendo hasta la muerte, por la cual Dios lo resucitó y le proclamó Señor.-

De los títulos cristológicos recordamos los más importantes y que más se repiten. Pablo se dirige a Jesús llamándole Cristo un número elevado de veces.- Este título que recuerda la misión salvífica a través de la muerte y la resurrección, está presente a

menudo en fórmulas de fe (1 Cor 1,22-24);15,3s) o bien en relación con la predicación (Rom 3,22-26)

También el título de Señor es muy frecuente en profesiones de fe que proclaman la soberanía del Resucitado, y a veces está ligado a la parusía (1 Tes 3,13) y también a la vida terrena (1 Tes 2,15). Pero sobre todo indica la divinidad de Jesús, como se ve por los textos veterotestamentarios relativos a YHWH, citados para expresar la dignidad de Cristo, y al reconocerle un nombre por encima de todo nombre (Flp 2,9-11).-

En cambio aparece con mucha menos frecuencia el título de Hijo de Dios, que manifiesta la singular relación de Jesús con el Padre. Según Pablo, Cristo es engendrado desde la eternidad (Col 1,15-20); pero es también el que ha desarrollado una misión que el Padre le confió desde el principio de su vida terrena (Gal 4,4) y que se concluyó con su muerte por amor a los hermanos (Rom 8,32). Queda por preguntar si Pablo atribuye a Cristo el título de Dios. Los textos que entran en consideración son Rom 9,5 y Tit 2,13, de los que, sin embargo, se sigue que esta atribución explícita de la dignidad divina es sólo probable.-

Finalmente, en cuanto al valor de los títulos de Señor y de Hijo de Dios, no sólo significan la filiación eterna (preexistencia) de Jesús, sino también indirectamente su divinidad. En particular, el título de Señor coloca a Jesús en la intimidad inaccesible de la subsistencia divina que puede preexistir respecto a las criaturas es porque está siempre junto al Padre.-

#### E) JESUCRISTO EN LOS ESCRITOS DE JUAN.-

La Cristología de Juan constituye la cima del desarrollo doctrinal del Nuevo Testamento. A pesar de su originalidad, está en continuidad con la de Pablo y con la de los sinópticos. Además, aquí más que en ningún sitio, la cristología está vinculada a la soteriología, según se desprende del mismo prólogo del evangelio y, de modo sintético, de su conclusión.-

En particular, del prólogo se sigue que el Logos, la Palabra de Dios designa a Cristo salvador tal como por Dios Padre fue previsto en el Hijo en el origen de los tiempos, y que realizó el plan divino. Este plan, en efecto, se lleva a cabo plenamente en Cristo; él es el mediador único y definitivo, gracias al cual existe la creación, se da la vida, y la luz de la verdad brilla en el mundo. Él es el salvador de los gentiles (1,1-9), y también de Israel (1.14-18). Y todo ello se debe al hecho de ser el Hijo único, presente desde siempre en el seno del Padre.-

En el evangelio, Juan aplica a Jesús además muchos títulos, que toma de la tradición histórica: títulos que lo califican en referencia a su condición humana (maestro) y a la gloriosa del resucitado (Señor); títulos que Jesús acepta con reservas (Mesías, profeta, rey), por entenderlos más sus contemporáneos; títulos que manifiestan su dignidad divina (Hijo de Dios), Hijo del hombre, Hijo unigénito, Salvador, Logos y Dios).-

## F) LOS NOMBRES DE JESUS.-

Durante su vida terrena Jesús se atribuyó o dejó que le atribuyeran algunos títulos, que en general explicaban su función a la luz del Antiguo Testamento. Después de Pentecostés la Iglesia profundizó su comprensión del misterio de Jesús, confiriéndole títulos nuevos o explicitando los ya conocidos, que adquirieron un significado más profundo. De este amplio fenómeno ya hemos hablado anteriormente, ahora se trata más que nada de completar la exposición precedente, mostrando cómo a través de los títulos de Jesús es posible llegar a un conocimiento más rico de su función y de su persona.-

Para ello, siguiendo un movimiento que va de la misión salvífica de Jesús a su persona, estudiaremos primero que se refieren a su ministerio profético, sacerdotal y real, pasando luego a los que revelan el misterio de su identidad divina.-

### 1.- El maestro.-

Al estudiar los nombres de Cristo parece oportuno comenzar por su nombre propio: Jesús. Para entender plenamente su significado hay que recordar que entre los semitas el nombre indicaba la realidad misma del que lo llevaba, su característica o incluso su función. Ello explica por qué el conferir una misión nueva va habitualmente acompañado del cambio de nombre “Jesús” es la transcripción del nombre griego Jesús, adaptación a su vez del hebreo Jeshoua. Señalado por el ángel en la anunciación ,significa Yahveh es la salvación, y establece que el niño al que se le impone “salvará a su pueblo de sus pecados”” (Mt 1,20s) Jesús significa, pues “Salvador”.-

Parece que la primera manifestación salvífica de Jesús fue su enseñanza, pues comienza su misión predicando el advenimiento del reino de Dios y la urgencia de la conversión. Por eso no sorprende que los discípulos y las turbas le llamen rabbi, que significa maestro. Jesús acepta el apelativo, pero dando claramente a entender que su enseñanza tiene una autoridad muy superior a la de los rabinos (Mc 1,27).-

Por eso a veces la multitud y los discípulos ven en él a un profeta, a alguien que habla en nombre de Dios; incluso le consideran el profeta definitivo, esperando antes del fin de los tiempos (Mt 16.14).Jesús no rechaza este título; parece aceptar la convicción popular que ve en él a un gran profeta (Mc 6,4).Por lo demás, durante su vida pública se condujo personalmente varias veces como un profeta. Habló en nombre de Dios, dio a conocer su voluntad, anuncio sus juicios y, en particular, predijo el futuro destino del reino (Mt 24-25)...Predijo su pasión y resurrección.-

En esta misma línea podemos colocar también el apelativo de pastor, que Jesús se atribuye varias veces. Es el que guía a las ovejas llamándolas una por una ;ellas “escucharan su voz” (Jn 10,1-6).Naturalmente esta metáfora puede leerse también de otro modo; por ejemplo, subrayando que Jesús es el que salva a al hombre ofreciendo su vida; sin embargo, en la óptica de Juan, las expresiones citadas parecen apuntar más bien a una enseñanza, a una consonancia de pensamientos que ha de ir seguida de una respuesta de fe y de comunión de vida.-

Finalmente recordemos también el título juanista de Logos. Esta expresión de la cristología más madura, sobre la que volveremos pronto, induce a pensar en el Cristo que ha venido a vivir entre los hombres para traer la luz de la verdad y para manifestar su

gloria divina. El es el que revela al mismo Dios :”A Dios nadie lo ha visto nunca; el Hijo unigénito que está en el seno del Padre es el que lo ha revelado” (Jn 1,18). Tal es la razón última de la verdad de su testimonio profético: él es la verdad (Jn 14,6) “La imagen del Dios invisible” (Col 1,15) “La irradiación de su gloria y la impronta de su sustancia” (Heb 1,3), que explicitan igualmente bien la raíz profunda de la autenticidad de la misión profética de Jesucristo.-

## 2.-Sacerdote de la nueva alianza.-

La revelación pone el acento también en otra función peculiar de Jesús, la sacerdotal. Jesús es sacerdote porque se ofrece a si mismo por la salvación del mundo. Los títulos usados para expresar esta función son varios y ricos en resonancias veterotestamentarias.-

Ante todo consideramos el título de salvador, frecuente más bien en el Nuevo Testamento. Le aplica a Jesús una prerrogativa propia de Dios, que es el libertador de su pueblo. La Iglesia primitiva entendió claramente el alcance de esta atribución ,que, a la vez que precisaba la función de Jesús, subrayada su dignidad divina. Quizá por este matiz y porque podía entenderse en sentido político (Jn 6,15), el título de salvador figura sobre todo en los textos más recientes.- Así, en las cartas de la cautividad y en las pastorales, Jesús es señalado como el salvador escatológico (Fl 3,20s), pero también como el salvador que obra ya a favor de su Iglesia y de todos los hombres (Tit 3,4). Luego en Juan, la afirmación de que Jesús es el salvador del mundo se repite con insistencia. Más, por encima del título, la afirmación de que Jesús ha venido para traer la salvación a los hombres está presente en todos los escritos del Nuevo Testamento., si bien el título de redentor es inexistente.-

Remiten a Jesús redentor igualmente aquellos pasajes en los que su misión es presentada como la de alguien que debe servir, en clara referencia al siervo de los cantos de Isaías. En esta misma dirección apuntan también numerosos textos que explican el escándalo de la cruz: la muerte de Jesús respondía al designio salvífico de Dios revelado en las Escrituras (Mt 16.21-23). Por lo demás, el mismo Jesús interpreto su misión como servicio y su vida como rescate ofrecido por todos, recogiendo así las expresiones de Isaías. Sin embargo a Cristo no se le aplica nunca explícitamente el título de siervo.

En cambio varias veces se le atribuye el de cordero de Dios, sobre todo en Juan, que remite claramente a Isaías (53,7.12), si bien hay que reconocer que en el fondo está presente también la referencia al cordero pascual (Jn 1,29.36). En todo caso, este título recuerda que Jesús es la victoria que salva a la humanidad con su sangre.-

Refiriéndose igualmente a su misión salvífica, en la Carta a los Hebreos se le llama “sumo sacerdote”. Se lo describe, en efecto, como un sumo sacerdote misericordioso y fiel, al que corresponde expiar los pecados de su pueblo (Heb 2,17). Revestido de esta función por el Padre (Heb 5,5), Jesús la ejerce en obediencia y sufrimiento para la salvación de los creyentes (Heb 5,8-10) y sigue ejerciéndola eternamente delante del Padre (Heb 6,20;7,3). Lo que se destaca particularmente es la novedad de este sacerdocio: Cristo no es sacerdote según el orden de Aarón, sino “a la manera de Melquisedec”, por eso inaugura una alianza nueva y más perfecta, que durará eternamente.-

Relacionada con la función sacerdotal está la función de mediador entre los hombres y Dios, que también se le reconoce a Jesús. La Carta a los Hebreos es la que sobre todo le

atribuye el título de mediador del nuevo pacto (8,6;9,15;12,24). Por otro lado, según puede verse, los pasajes que atestiguan el uso de este título tan expresivo son realmente pocos, debido probablemente al significado preferentemente comercial y legal que el término había adquirido en el lenguaje corriente.-

En conclusión, la función salvífica o sacerdotal de Jesús no parece haber dado pie en la Iglesia primitiva a un recurso frecuente a títulos correspondientes; hemos encontrado varios, pero su uso es bastante limitado. Con toda probabilidad la razón de ello ha de verse en las falsas interpretaciones a que podían dar ocasión.-

### 3.-Rey

Reiteradamente el Nuevo Testamento presenta a Jesús como rey. Este título se encuentra no raras veces en labios de sus adversarios durante el proceso y figura en la inscripción del motivo de la condena. También los discípulos entienden su misión en clave de mesianismo real, que sin embargo Jesús no vacila en rectificar (Jn 1,48); y lo mismo hacen las turbas, que desean proclamarle rey (Jn 6,14). Por otra parte, los evangelios le atribuyen, de manera más o menos velada, justamente la dignidad real; las genealogías le proclaman descendiente de David; y también Lucas, al relatar la infancia de Jesús, lo declara como tal (1,27;2,4).-

Por su parte, el mismo Jesús no rehúsa a veces este reconocimiento (Mc 10,47); es más, en el momento decisivo del juicio, lo hace suyo, precisando su alcance (Jn 18,36). Parece, pues, que la explicación de esta actitud suya, más bien reticente, debe verse no tanto en la negación de su dignidad real, cuanto en el rechazo de cierta realeza de tipo político, entendida como dominio y poder terrenos.-

Pero ¿Cómo ha de entenderse entonces la realeza de Cristo y en que sentido se le puede atribuir el título de rey? Ante todo hay que excluir que Jesús, a pesar de ser descendiente de David, diera importancia a esta dignidad suya real. Si es salvador, no lo es por ascendencia humana, sino de origen divino (Jn 1,13). Además su mesianismo no es tanto real, y menos aún de tipo político, sino profético y apocalíptico. De hecho, cuando explica la naturaleza superior de su autoridad recurre a imágenes que parecen sugerir una superioridad en la línea del servicio y de la donación de sí, y que se manifiesta principalmente en la aceptación de la cruz (Mt 20,24-28).-

Pero hay un segundo tipo de realeza, que le pertenece a Cristo desde el principio del tiempo y que se ejerce sobre todo lo creado, en particular sobre los hombres. Aquel Jesús que durante su vida terrena reino en el rebajamiento, reina desde siempre y para siempre en la gloria. A este respecto hay que recordar los textos que hablan de una presencia misteriosa y operante de Cristo en la creación del mundo; pero asimismo los otros, bastantes numerosos, que lo hacen de una autoridad sobrehumana, que durante la vida terrena se podía advertir en su victoria sobre los demonios y sobre las fuerzas desencadenadas de la naturaleza (Mt 8,23-27), en su virtud taumátúrgica y en su resurrección gloriosa. Debido a estas manifestaciones de poder, la Iglesia primitiva no vacilará en llamarlo “príncipe de los reyes de la tierra” (Ap 1,15), “Señor de los señores y rey de los reyes” (Ap 17,14;19,16). A él están sujetas todas las realidades terrestres y celestes. Y la historia humana y cósmica concluirá con una recapitulación universal en

Cristo (Ef 1,10); así “cuando todo se le haya sometido ,también él, el Hijo, se someterá al que le ha sometido todas las cosas, para que Dios lo sea todo en todos”(Icor 15,28).-

#### 4.- Mesías

Muchas veces las turbas y los discípulos piensan que Jesús es el Mesías, el que Dios ha elegido y consagrado para instaurar el reino y al que desde siempre esperaba el pueblo de Israel como salvador. Tal es justamente la interpretación de la figura de Jesús que manifiesta Pedro en Cesarea de Filipo (Mt 16,16),y que encontramos en labios de los que le crucifican y ultrajan (Mt 15,32),, e incluso de Caifás al condenarle (Mt 26,63).A veces se le adjudican títulos que entonces tenían el mismo significado ,como rey de Israel (Mt 27.42) e hijo de David (Mt 20,30-31).-

#### 5.-Siervo.-

Jesús, sin embargo, no se atribuye nunca el título de Mesías, y a veces lo aceptaron disgusto o prohíbe que lo divulguen. Esto se explica porque su mesianismo no era el que entendían sus contemporáneos, que esperaban un libertador que restaurase el reino de David, renovando la magnificencia de la vida religiosa, social y política de otro tiempo. El es Mesías, pero principalmente en la línea del siervo paciente de Isaías; por eso se apremia a rectificar la interpretación que sus discípulos daban de este título, recordando su destino de sufrimiento y muerte, y señalando la perspectiva de una glorificación ,pero sólo para después de la muerte (Mt 16,20-23)

Quedan por ver los títulos propiamente cristológicos, con los que la Iglesia de los orígenes expresó la identidad humano-divina de Jesús.-

#### 6.-Hijo del hombre.-

Como es sabido, literalmente “Hijo del hombre” significa el hombre o un hombre. Sin embargo, en labios de Jesús reviste a menudo un significado mucho más rico, porque, con referencia a Dan 7,13,donde se habla de “uno semejante a un hijo de hombre” que comparece delante de Dios y recibe un reino, indica la trascendencia de su persona.-.

En general puede decirse que los evangelios introducen este título para designar a Jesús como un ser preexistente, que tiene una misión que cumplir en la vida terrestre y en la futura. Se lo usa para subrayar diversos aspectos de su persona; a veces recuerda su condición humana (Mt 8,20),o también los poderes sobrehumanos relacionados con su misión, como la autoridad para perdonar los pecados ( Mt 9.6) o el dominio sobre la ley del sábado (Mt 12,8);pero con mucha mayor frecuencia remite a la pasión y a la muerte (Mt 12,40) y a su vuelta al fin de los tiempos para el juicio (Mt 10,23).En particular, Juan lo ve como un ser celeste (Jn 1,51) y preexistente (Jn 6,62);es ya glorificado por el Padre (Jn 3,31),y será glorificado en la muerte y resurrección (Jn 12,23).-

#### 7.-Señor

El segundo título que recordamos es el de “señor”,atribuido a Jesús resucitado, especialmente en algunos textos de proveniencia litúrgica (I Cor 11,26;16,22;Rom10,9).Expresa ante todo la dignidad divina de Cristo. Según J.Dupont

,”Jesús, con su resurrección, ha entrado en un modo de ser que es el propio del mismo Dios. Ha recibido el nombre que está sobre todo nombre”,el nombre propio de Dios, nombre inefable que, como el ser de Dios, es inasible. Prolongando el uso litúrgico judío, que sustituía con el título de Señor el tetragrama sagrado haciendo de este título una revelación del nombre inefable, los cristianos dan a Jesús resucitado el título de Señor, atribuyéndole el mismo significado.

En este sentido hay que leer las declaraciones relativas al Resucitado (Mc 16,19;Lc 24,2-34).Pero a veces el apocalítico se encuentra también atribuido al Jesús terreno (Lc 1,43;2,11.26,etc).Por lo demás, hay algunos textos que podrían indicar que Jesús, durante la vida terrena, tenía conciencia de ser el “Señor” y que lo dio discretamente a entender a quienes le escuchaban. Véase por ejemplo, Mt 12,35-37,donde Jesús pregunta cómo el Mesías puede ser hijo de David, puesto que le llama Señor.-

## 8. Logos

Otro nombre de Jesús es el de Logos, que tiene el mérito de resaltar su preexistencia. El prólogo del cuarto evangelio proclama que la historia de la salvación, que está centrada en Jesús, se remonta a los comienzos del tiempo y está guiada por la “Palabra divina”.A esta palabra creadora y redentora le atribuye Juan una índole concreta indiscutible. El logos se hizo carne;luego no es una abstracción filosófica, un demiurgo tomado del estoicismo, sino que es el Cristo en su realidad personal preexistente. En otros términos; si a Jesús se la atribuye el título de Logos, lo es ante todo ciertamente por su función reveladora; pero si Cristo puede ejercer la función de constituirnos hijo de Dios, esto sucede en virtud de lo que él es: el Hijo de Dios...La función que Cristo ejerce está fundada en su naturaleza, en su esencia.-

Idéntica faceta antiodoceta se advierte en la introducción de la primera carta de Juan, donde se presenta a Jesús como el “Verbo de la vida” (I Jn 1,1).Sustancialmente esta formulación se encuentra en varios otros pasajes neotestamentarios que afirman el valor salvífico de la palabra de Jesús (JN 5,24s;Hch 5,20);pero sólo en el prólogo se identifica sin más esa “palabra” con el mismo Jesucristo, la revelación en persona.-

## 9.-Hijo de Dios.-

En cuanto al título de “hijo o de “Hijo de Dios” en sentido propio, añadir que es un título relativamente raro en los sinópticos, que sin embargo presentan claramente la actitud filial exclusivamente de Jesús frente al Padre, mientras que es frecuente en Juan. Aquí se le confiesa como Hijo único (Jn 10,14.18),que es objeto de la predilección del Padre (Jn 15,9),y que vive en perfecta intimidad y reciprocidad de relaciones con él: Jesús conoce al Padre como es conocido (Jn 10,15);posee todo lo que el Padre posee(Jn 16,15;es una sola cosa con él (JN 10,30);el Hijo y el Padre viven el uno en el otro (Jn 10,38) y se aman el uno al otro JN 4,34).-

A veces se encuentran en el Nuevo Testamento profesiones de fe en Jesús como Hijo de Dios (I Jn 2,23;Heb 4,14);pero las más de las veces la afirmación aparece en los contextos más diversos, como las introducciones a las cartas (Rom 1,4;I Jn1,3),las exhortaciones (Rom 8,31s),las catequesis (Rom8,29).En particular, según Pablo, el Hijo de Dios es preexistente (Rom 8,3);en él estamos predestinados a la salvación y a la gloria (Rom 8,29) y en él se nos ha dado todo don, en especial el Espíritu Santo (Gal

4.6);finalmente ,él nos ha amado y ha dado la vida por nosotros (Gal2,2°), reconciliándonos con Dios (Rom 5.10).-

## 10.-Dios

La última evolución de la atribución de los títulos cristológicos es, obviamente, el apelativo “Dios”.Pero hay que recordar al punto que esta lógica es clara sólo en nuestra óptica de cristianos habituados a profesar que Jesús es verdadero Dios, como el Padre. En cambio para la mentalidad judía este título ofrecía grandes dificultades, porque, al significar directamente a Dios Padre, podía inducir a identificar a Jesús con el Padre. No obstante, a pesar de tal dificultad, el hecho es que el apelativo se encuentra algunas veces en el Nuevo Testamento referido a Jesús.

Sin proceder a un examen exhaustivo, presentamos algunos pasajes partiendo de los más seguros. El primero es Jn 20,28,que nos suscita dificultad alguna; es el testimonio de Tomás:”Señor mío y Dios mío”,que reproduce un modo de referirse a Dios propio del Antiguo Testamento(Sal 34,23).Igualmente probativo es JN 1.1,donde se afirma que “el verbo era Dios”.El tercer pasaje es Heb 1,8s,donde se afirma de Jesús:”Tu trono, oh Dios, permanece por toda la eternidad (..) tu Dios te ungió, oh Dios, con óleo de alegría”.

Aquí no se puede dudarse de que el apelativo está referido a Cristo, entre otras cosas porque el texto de la carta, que cita el Salmo 44,6,intenta demostrar su superioridad sobre los ángeles. El último texto que nos parece indiscutible es 2Pe 1,1,en el que se dirige a quienes han recibido la fe “por la justicia de nuestro Dios y salvador Jesucristo.

Hay otros textos, pero quizás admiten diversas interpretaciones y adquieren claridad a la luz de los que hemos considerado.

Los títulos de Jesús atestiguan claramente que las primeras generaciones de creyentes entendieron de modo cada vez más profundo el misterio de su persona. Pero detrás de esos numerosos testimonios hemos de ver la fe de la gente que, sostenida por el Espíritu, llego a proclamar a Jesús como salvador e Hijo de Dios, jugándose la vida por él. Sólo entrando en esta perspectiva, que sabe ser por encima de los testimonios el impulso de la fe, el estudio se convierte en oración y consigue hablar al corazón.

## **TEMA 15**

*Desde los inicios de la Tradición, y especialmente en los primeros concilios, la Iglesia ha afirmado en Jesucristo una única persona divina en dos naturalezas así como dos voluntades armónicamente concordes. Con ello ha respondido a los diversos errores cristológicos que a lo largo de la historia han negado algún aspecto de Cristo.*

## **INTRODUCCIÓN**

Comenzamos el tema con una visión panorámica de la profundización del Misterio de Cristo, a través de los distintos errores que han surgido de las respuestas de los Santos Padres de la Iglesia y la conclusión como dogma que ha sido recogido en los distintos concilios, hasta llegar a afirmar que Jesucristo es una única persona divina con dos naturalezas y dos voluntades armónicamente concordes. Después de éste recorrido se hará una síntesis sobre las formas de expresar hoy el contenido en el Concilio de Calcedonia, sobre el Misterio de Cristo y por último se concluirá con una reflexión sobre la voluntad humana y divina de Jesús y algunas cuestiones como la libertad o sufrimiento de Cristo, relacionadas con su doble voluntad.

## **ESQUEMA**

### **A) LA EVOLUCIÓN DOCTRINAL ANTES DE NICEA**

- 1-Primeras herejías: Ebionismo, Adopcionismo, Docetismo.
- 2-Primeros defensores: Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon.
- 3- Errores trinitarios: Subordinacionismo y modalismo.
- 4-Argumentación cristológica de Tertuliano y Orígenes.

### **B) LA CRISTOLOGÍA DE ARRIO Y LA DEFENSA DEL DOGMA: NICEA**

- 1-Arrio. El monofisismo. Concilio de Nicea.
- 2-Defensores del dogma: Eustaquio de Antioquia, San Atanasio.

### **C) HACIA EL CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO**

- 1-Doctrina de Apolinar. Concilio de Roma.
- 2-Concilio Constantinopolitano I. Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Teodoro de Mopsuestía, San Agustín.

### **D) EL DOGMA CRISTOLÓGICO: EFESO Y CALCEDONIA**

- 1-Nestorio, Cirilo de Alejandría. Concilio de Éfeso.
- 2-Eutiques. Concilio de Calcedonia.

### **E) CONSTANTINOPLA II Y III**

- 1-Temática del concilio Constantinopolitano II: Neocalcedonismo. Concilio Constantinopolitano II.
- 2-Conocimiento humano y doble voluntad de Cristo: Agnoetismo, Monoenergismo, Monotelismo, Concilio Lateranense, Concilio Constantinopolitano III.

## F) LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

1-Explicaciones escolásticas.

2-J.Galot, la persona de Cristo como ser relacional.3-La formulación de Rahner.

## G) LA VOLUNTAD HUMANA DE CRISTO

1-Jesús, hombre libre.

2-Impecabilidad.

3-Tentaciones.

4-Amor humano de Cristo.

5-EL sufrimiento de Jesús.

## **DESARROLLO DEL TEMA**

La cristología de los dos primeros siglos, al hilo de los Santos Padres y los concilios de la Iglesia tendrá como objetivo el esfuerzo por contestar a la doble pregunta que parte de la confesión de fe sobre la humanidad y divinidad de Jesús de Nazaret. Aparecerá el problema de conciliar la divinidad de Jesús con el monoteísmo bíblico; por otra parte habrá que reflexionar y afirmar de manera simultánea su humanidad y divinidad. Éste esfuerzo no se verá libre de inculturizar en el ambiente judío y griego la confesión de Jesús de Nazaret como verdadero Dios y verdadero hombre. Abordaremos la evolución doctrinal de los siglos II al IV, el Concilio de Nicea y su enseñanza, así como las formulaciones dogmáticas recogidas en los concilios de Éfeso y Calcedonia y las respuestas de éstas formulaciones que fueron recogidas por los concilios de Constantinopla I y II. Todo ello lo veremos juntamente y en contraposición con los errores doctrinales que muchas veces conducen a éstas profundizaciones en el Misterio de Cristo.

### A) LA EVOLUCIÓN DOCTRINAL ANTES DE NICEA

La evolución cristológica antes del Concilio de Nicea se caracteriza por la afirmación de la doble naturaleza de Jesús, es decir, la humana y divina, o dicho de otro modo por sostener que Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre. Ya en el siglo II aparecían errores que negaban bien la divinidad o bien la realidad humana de Jesús.

#### **1-Las primeras herejías:**

Ebionismo: que será combatido en los siglos II y III. Se desarrolla en el ambiente judeo-cristiano, y se basa en presentar a Cristo como mero hombre, rechazando la trascendencia de su persona, aunque se le considera como un gran profeta.

Adopcionismo: que aparece en el siglo II. Éstos ven en Jesús un hombre divinizado, que está unido moralmente a Dios, que se había convertido en hijo adoptivo de Dios sólo con el Bautismo ( o la resurrección), cuando recibió al “Cristo” (pneuma divino).

Docetismo: que niegan la verdadera humanidad de Cristo, es decir, para éstos, en la Encarnación, el Hijo de Dios sólo asumió un cuerpo aparente, un comportamiento aparente, porque ellos no conciben que Dios pueda nacer, padecer y morir.

## **2-Los primeros defensores:**

Ignacio de Antioquia, que presenta una cristología muy explícita. Afirma con gran decisión la realidad del nacimiento, del comportamiento humano, de la pasión, de la muerte y resurrección. Siendo éstos acontecimientos históricos, los que integran el plan de salvación de Dios, dando fundamento a la esperanza del hombre.

Según él, la humanidad y divinidad constituyen en Cristo una unidad misteriosa. Por lo tanto, el Señor asume de verdad la carne humana y se convirtió en hombre perfecto Pero también es verdadero Dios, distinto del Padre, puesto que es “Hijo de Dios según la voluntad y potencia de Dios”.

Lo que le lleva a afirmar la verdadera humanidad y divinidad es un principio soteriológico, es decir, que si Cristo no es Dios no hay salvación, y si además no es solidario con el hombre tampoco hay salvación.. Al minimizar la Encarnación, se minimiza también la salvación.

Ireneo de Lyon: es el segundo testigo de la fe de la Iglesia antigua. Al oponerse al dualismo de la gnosis, afirma la función histórica de Jesús. Dice que Cristo puede realizar la salvación de Dios, puede recapitular todas las cosas en sí, porque pertenece a nuestro género humano.

Era necesario por una parte que el Salvador fuese Dios, para que hubiese ese acercamiento entre Dios y el hombre, ya que éste no se puede aproximar a Dios si Él no se acerca al hombre, porque es Dios quien toma la iniciativa. Por otra parte, era necesario, que fuese hombre para realizar la función de mediador para la salvación de los creyentes.

Sin embargo, a pesar de todo esto, en San Ireneo de Lyon no hay una total profundización con respecto a la naturaleza de la unión. El razonamiento que emplea no es ontológico, sino soteriológico. Sus frecuentes expresiones relativas a la unión de Dios con el hombre se refieren a la unión del género humano realizada en Cristo y a través de Él. Identifica único e idéntico sujeto, al Hijo y Jesús, concluyendo que el mismo Verbo se ha hecho pasible. Hace unas distinciones que aunque todavía son poco elaboradas, van a ser el punto de partida doctrinal sucesiva sobre las propiedades de Cristo. Distingue lo que el Verbo es en virtud de su propia naturaleza y lo que es en virtud de la Encarnación, es decir, si por naturaleza es impassible, cuando se encarna se hace pasible.

Cuida por tanto, de introducir las oportunas distinciones, porque es la misma Escritura la que a veces, habla de Cristo en cuanto hombre y a veces en cuanto Dios

## **3-Errores trinitarios.**

A principios del siglo III, se difunden el Subordinacionismo y modalismo, que aunque son herejías trinitarias, también tienen repercusiones cristológicas, porque niegan la perfecta divinidad de Cristo y la Encarnación del Verbo.

#### **4-Argumentación cristológica de Tertuliano y Orígenes:**

Tertuliano: afirma en Cristo dos sustancias, una divina y otra humana, es decir, Dios y hombre; espíritu y carne; sarx-pneuma. Más exactamente, en cuanto Dios es espíritu; sin embargo no es toda la divinidad, sino que es una parte, es espíritu en cuanto es sustancia del Verbo.

Según Tertuliano, el espíritu y la carne significan las dos naturalezas de Cristo y que nombra con frecuencia sustancia. Ambas naturalezas son distintas, inconfundibles, aunque están muy unidas y por lo tanto cada una conserva sus propiedades características, según se distinguen en sus operaciones divinas y humanas

En cuanto a la unidad de las dos naturalezas, se verifica porque pertenecen a una sola y única naturaleza.

Tertuliano subraya en Cristo la presencia de un alma humana, es decir, en Él existe una verdadera humanidad: un cuerpo y un alma reales.

Orígenes: toma como punto de partida en su profundización, la concepción de San Juan, del Logos encarnado, mediador entre Dios y los hombres. Se basa en que no sólo es asumido un cuerpo humano, sino también un alma humana. Según Orígenes, el alma humana está en contacto con el Verbo.

El alma humana de Cristo, es la clave que explica la unidad de la humanidad y divinidad en Cristo. El cuerpo y el alma constituyen una sola cosa con el Verbo, porque a su contacto son divinizados. Pero ésta conceptualización todavía resulta incierta, porque podría hacer pensar en una absorción de la humanidad en la divinidad de Cristo

Finalmente Orígenes, expone la razón profunda de por qué el Verbo asume un alma: “No hubiera podido salvar a todo el hombre”. Recurriendo a la concepción tricotomista del hombre, afirma la necesidad de que el Verbo asumiera un cuerpo, un alma inferior (psyché) y un alma superior (pneuma), o sea el hombre íntegro, a fin de salvar a toda la realidad humana.

Orígenes es el primero que formaliza el principio soteriológico para elucidar el problema de la unidad de Cristo, problema que en Oriente no se planteará hasta un siglo después, en la controversia con Apolinar.

#### **B) LA CRISTOLOGÍA ARRIANA Y LA DEFENSA DEL DOGMA: NICEA**

##### **1-Arrio y el Concilio de Nicea:**

Arrio sostiene que el Hijo no es Dios, sino una criatura. No es engendrado desde la eternidad por el Padre y que tampoco es de la misma sustancia que el Padre, como afirmará el Concilio de Nicea.

Según esto, el Verbo se encarnó en un hombre: Jesucristo, que es un cuerpo sin alma, y si ésta existiese no sería racional, luego en Cristo le falta un alma intelectual humana, que es suplida por el Verbo. De ésta manera, al desarrollar coherentemente su doctrina trinitaria, al arrianismo no le es difícil admitir una Kénosis casi total del Verbo, que comprende una mutabilidad y pasividad completas, e incluso la pecabilidad, pues se encontraba reducido al rango de un alma humana. Es más, si ha sido constituido por encima de las otras criaturas, es porque Dios previó su constancia en las pruebas y en la victoria sobre el mal. Por lo tanto el Verbo no se encarnó para salvar a la humanidad, sino para obtener un privilegio ante Dios, es decir, para obtener la glorificación.

Habiendo asumido el Verbo sólo una carne o un cuerpo humano, se puede hablar de una especie de monofisismo, pues en ésta perspectiva el Verbo no asumió una naturaleza humana, y en Él sólo está presente la naturaleza creada que le es propia (no divina).

La negación en Cristo de un alma humana, por los arrianos, va a ser la raíz profunda de la que partirá la herejía de Apolinar y Eutiques.

La reacción contra la cristología de Arrio, no se produjo con motivo del concilio de Nicea, porque éste condenó su doctrina trinitaria, proclamando la consustancialidad de Cristo con el Padre, pero sin embargo no dice nada sobre la naturaleza humana, sólo se limita a enseñar la realidad de la Encarnación pero sin tomar posición de la naturaleza humana.

Nicea se limitó a enseñar que por nuestra salvación el Verbo “se encarnó y se hizo hombre”, pero resulta que éstas expresiones también podían aceptarla los arrianos.

## **2-Defensores del dogma:**

Eustaquio de Antioquia: que fue el que descubrió en la negación del alma humana en Cristo, el error de Arrio. Con él, entra la cristología desarrollada según el modelo Logos-ántropos o lo que es lo mismo, el Verbo se hace hombre. Esta se difundirá más tarde tanto a Oriente como a Occidente.

San Atanasio: que critica a Arrio no por reducir el Verbo al rango de alma de Cristo, sino por considerar a Cristo un hombre como los demás. La explicación que hace de la Encarnación, es que el Verbo tomó una carne o un cuerpo en el seno de María. Por tanto frente a las dificultades que se siguen de la atribución de la mutabilidad del Verbo, refiere directamente las pasiones a la carne, y sólo indirectamente al Verbo encarnado. Indudablemente hay que admitir una cierta incoherencia en el razonamiento de Atanasio.

## **C) HACIA EL CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO I**

Durante un siglo, el problema que se discute es el referido a la integridad humana de Jesucristo, que la mentalidad griega hará difícil de comprender.

### 1-La doctrina de Apolinar y las reacciones:

Apolinar, Obispo de Laodicea, recoge sustancialmente las afirmaciones de Arrio, pero, por otro lado, intenta salvaguardar la consustancialidad que proclamó el Concilio de Nicea. El resultado de su investigación parece una especie de monofisismo, que será puntualmente condenado. De todas maneras, hay que reconocerle el mérito de haber planteado con claridad el problema de la unión de lo divino y lo humano en Cristo, facilitando así el camino a las profundizaciones del siglo siguiente.

La centralidad de su cristología está en negar un alma humana en Cristo. En Él hay tres componentes: un cuerpo, una psique humanos y un alma humana racional que es el Verbo. En ésta doctrina se descubren dos, sobre todo, la imposibilidad de concebir la unión de dos seres espirituales, dotados cada uno de voluntad propia, porque ambas terminarían oponiéndose entre sí. Además, en el caso del Verbo encarnado, la unión de un espíritu divino inmutable con un espíritu humano mudable y capaz de pecado, es inconcebible. Como consecuencia Apolinar afirmará que el Verbo “no es hombre, sino semejante al hombre”, es decir, que en el fondo, sólo es hombre de nombre. Él entendía

que el Verbo es el que obra y mueve, mientras que el cuerpo es mero instrumento suyo. En último análisis entre el Verbo y su realidad humana de da una composición sustancial, en virtud de la cual, ambos constituyen un único sujeto, al que hay que atribuir la actividad humana y la divinidad, es decir, el mismo Cristo sufrió según el cuerpo pero permaneció impassible según la divinidad.

El Concilio de Roma fue preparado por un intercambio de cartas entre Roma y los obispos orientales, siendo la más importante la del Papa Dámaso, que recoge el argumento soteriológico, afirmando que el hombre entero ha sido asumido por el Verbo, Dicho Concilio condenó el apolinarismo.

## **2-El Concilio Constantinopolitano I:**

La condena del apolinarismo fue reiterada por el Concilio Constantinopolitano I, con lo que dio lugar al estudio de la unión de las dos naturalezas de Cristo, abriendo un amplio debate que tendría como corolario la crisis monofisista.

A finales del siglo IV, las posturas doctrinales están muy confusas. Así Gregorio de Nacienceno y Gregorio de Nisa hablan de mezcla de dos naturalezas, de una transformación de la humanidad en la divinidad, que conduciría al monofisismo, de no estar compensada por la afirmación de la doble naturaleza en Cristo.

Más tarde, Teodoro de Mopsuestía, opondrá al apolinarismo un sistema cristológico, que, según el cual, el Verbo se encarnó asumiendo un hombre, es decir, habitando en un hombre o en una naturaleza humana. Por lo que éste hombre tiene una existencia propia y unas actividades también propias, pero además, debe tener un alma propia porque el pecado ha sido vencido definitivamente por la libre decisión de su voluntad santificada por su unión con el Verbo. Éste hombre, además experimentó un progreso en el conocimiento y un desarrollo de las virtudes, y recibió la gracia y el don del Espíritu Santo. Por lo tanto, afirma, que el hombre asumido son dos naturalezas completas y distintas entre sí.

San Agustín: afirma que el hombre, alma y cuerpo, es asumido por el Verbo, formando con Él una única persona. En otra parte afirma “Así como en la unidad de la persona el alma se une al cuerpo para constituir el hombre, así en la unidad de la persona Dios se une al hombre para constituir a Cristo”.

Como conclusión, observamos que a finales del siglo IV, hay en la cristología una situación de punto muerto. El problema del modo de unión de las dos naturalezas de Cristo está claramente planteado, lo cual constituye un resultado positivo. La solución de Apolinar que niega la realidad del alma humana es rechazada en nombre del principio soteriológico; la solución que habla de las dos naturalezas mezcladas entre sí es insuficiente, pero, sin embargo el intento de solución que afirma en Cristo la presencia de dos naturalezas unidas en una sola persona, parece ir más allá de la pura formulación verbal.

## **D) EL DOGMA CRISTOLÓGICO: EFESO Y CALCEDONIA**

El siglo V se caracteriza por el enfriamiento y el choque entre dos cristologías opuestas, la alejandrina y la antioquena y por el intento de conseguir un acuerdo en una doctrina para la unidad de la Iglesia, como el de la unión de la realidad humana y de la divinidad en Jesucristo. Ambas presentan aspectos positivos y negativos.

La alejandrina: concentra su atención en el Verbo como sujeto del hombre Dios: Logos-sarx (Verbo-carne), pero descuida la importancia del alma humana de Jesús y en general de su humanidad.

La antioquena: se centra en la plena realidad de la humanidad de Cristo: Logos-ántropos (verbo-hombre), pero muestra algunos titubeos al afirmar el puesto central del Verbo como sujeto de la actividad divina.

En los primeros diez años, éstas orientaciones cristológicas se radicalizan de tal manera que terminó en un choque siendo los protagonistas Nestorio, Obispo de Constantinopla y Cirilo, Patriarca de Alejandría. El desenlace de la controversia va a tener lugar en el Concilio de Calcedonia.

## **1-Nestorio y el Concilio de Éfeso:**

Nestorio, profesa la perfecta humanidad y la divinidad de Jesucristo y su indisoluble unidad, lo que son inaceptable, son las consecuencias que deduce de la distinción entre ambas naturalezas. Él, para evitar confusión entre naturaleza humana y divina, rechaza ciertos modos de expresarse que por entonces eran tradicionales y que él considera criptomonofisista. Estima arriesgado afirmar que el Verbo ha nacido de María, porque una criatura no puede engendrar a la divinidad, lo mismo que decir que sufrió y murió. Él lo admite en principio, pero, lo niega de hecho.

Él explica una doble apropiación del Verbo, la primera, en que el Verbo se apropia del cuerpo, la llama natural, a la segunda, en que el Verbo se apropia del sufrimiento, etc., la llama voluntaria y la considera una apropiación moral.

La doctrina de Nestorio hace difícil la atribución de las propiedades humanas y de las divinas a la única persona del Verbo encarnado, según se aplicaba tradicionalmente en la Iglesia.

Lo positivo de la teología de Nestorio es su intento de explicar la unión de lo humano y lo divino en Cristo en un plano ontológico distinto al de la unión de las dos naturalezas, en la dirección de una unidad de persona.

Cirilo de Alejandría, inducido por la enseñanza de Nestorio va a profundizar el testimonio teológico de la escuela de Alejandría, desarrollando sobre todo, su terminología. El patrimonio de la teología alejandrina le lleva a afirmar la unidad de Cristo y a sostener en contra de Nestorio, la validez del título de María Madre de Dios, y la atribución de las propiedades humanas al Verbo.

Advirtió la importancia de documentar sus afirmaciones recurriendo sistemáticamente a la enseñanza tradicional.

Cirilo habla de unión según la naturaleza de una única naturaleza del Verbo encarnado. Su doctrina se puede definir en el estadio definitivo, en tres puntos:

- No se deben dividir las naturalezas de Cristo después de la unión.
- Las propiedades humanas y divinas de Cristo (los idiomas) no se han de dividir entre las dos naturalezas, sino que hay que atribuir las a la única persona del Verbo encarnado.
- El Verbo se unió hipostáticamente a la carne que asumió.

Cirilo admitía que la unión en Cristo, se realizó a partir de las dos naturalezas: humana y divina, pero ambas no se pueden separar. Pero que hay que distinguirlas porque no se funden entre sí, sino que cada una conserva sus cualidades propias. Desde un punto de vista ontológico, las dos naturalezas presentes en Cristo se han de atribuir a un solo sujeto: el Verbo, que también es el único principio de actividad en Cristo.

Ésta enseñanza fue aprobada por el Concilio de Éfeso como conforme a la doctrina de Nicea. Pero no se dio en éste Concilio la definición dogmática, sobre la unión de ambas naturalezas de Cristo, de la cual seguirán diversos equívocos que harán necesaria las definiciones del Concilio de Calcedonia.

## **2-Eutiques y el Concilio de Calcedonia:**

En los años anteriores al Concilio de Calcedonia, se recrudecieron los contrastes entre los alejandrinos y los antioquenos, sobre todo, por la postura de Eutiques, Archimandrita de Constantinopla, que aunque era muy piadoso, también, era poco experto. Él seguía las formulaciones de Cirilo, pero no entendía el conjunto de su doctrina. La tesis de Eutiques se centraba en la presencia en Cristo de dos naturalezas antes de la unión y una después. Esto, que se podía tener por poco feliz, si se tenía en cuenta la fluctuación de la terminología de Cirilo, resultaba herética si se le adjudicaba un alcance ontológico. Eutiques no negaba en el Verbo una humanidad completa, siempre sostuvo que no era apolinarista. Él reconoce la carne de Cristo semejante a la nuestra, pero sin embargo, vacila al afirmar que era consustancial a la nuestra.

La doctrina de Eutiques fue condenada como heterodoxa por el Papa León Magno, Quien en su exposición sobre la enseñanza de la Iglesia de Roma afirma que en Cristo se debe admitir la distinción de las dos naturalezas junto con su unión en una única persona y que cada naturaleza conserva sus operaciones propias.

### El Concilio de Calcedonia:

Éste Concilio después de una larga elaboración, llegó a una formulación dogmática que acabó estableciendo un acuerdo cristológico en la Iglesia. Está articulada en tres partes:

- 1º El proemio, en el que se enumeran los errores condenados por el Concilio, sobre todo los de Nestorio, Apolinar y Eutiques.
- 2º La definición, que es una especie de símbolo que profundiza la enseñanza de la Iglesia.
- 3º Una sanción de condena, para quien sostenga doctrinas distintas de las del Concilio.

La definición, es el punto central, en el que se profesa la fe “en un solo y mismo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo”. En Él están presente la naturaleza divina y humana. Esto se enseña primero por medio de formulaciones Kerigmáticas: Cristo es “perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad”, “es verdaderamente Dios y verdaderamente hombre”. Luego se expone la misma enseñanza de Nicea, es decir, Cristo es “consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad”.

Después el Concilio, presenta el Misterio del Verbo en términos filosóficos. Enseña que “Cristo existe en dos naturalezas, que confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis”, términos cuyo alcance, no precisaron los Padres conciliares, por eso, para comprender la fórmula de Calcedonia, hay que recurrir ante todo a las formulaciones Kerigmáticas, leyendo las formulaciones filosóficas a la luz de las Kerigmáticas. En consecuencia los términos hipóstasis, próposos y phisis, se pueden interpretar con

legitimidad basándose en las reflexiones de los padres precedentes que las utilizaron, pero sin dejar de tener en cuenta la intención conciliar de fondo, que es la expresada precisamente por las formulaciones Kerigmáticas.

El elemento más nuevo de la definición del Concilio calcedonense, lo constituye una precisión introducida por deseo de los legados papales, de los antioquenos y representantes del emperador, para eliminar con radicalidad lo que sostenían los monofisitas, es decir una unión de dos naturalezas.. En realidad el Concilio confiesa la fe en Cristo, que existe en “dos naturalezas unidas entre sí, sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación”. Esto mismo, lo vuelve a decir en otros términos, afirmando que “a causa de la unión no se elimina en absoluto la diferencia entre las dos naturalezas, sino que, por el contrario, las propiedades de cada naturaleza quedan salvaguardadas”. Resumiendo, el alcance de la definición calcedonense se puede expresar así: Cristo es un hypóstasis (persona), un prósopon (sujeto), en dos naturalezas. Según el sentido, esto quiere decir, que Jesucristo, el Hijo del Padre hecho hombre, es una existencia concreta, un sujeto concreto, en la indivisa e inconfusa realidad de las dos naturalezas.

Con ésta definición conciliar, la Iglesia poseía una formulación unívoca de la dualidad de Cristo Dios y hombre, y de la unidad perfecta de su persona. Ahora bien, los conceptos de naturaleza, persona y de hypóstasis debía profundizarse después, pero la orientación para la teología, que partía de aquí, estaba ya clara y era indefectible. Además quedaban descartadas las fórmulas ambiguas de los anatemismos de Cirilo: una única naturaleza y unión según la naturaleza. Todos los griegos no estaban dispuestos a renunciar la enseñanza de éste gran Padre, por lo que se origina una nueva crisis monofisita.

## E) CONSTANTINOPLA II Y III

En los siglos VI y VII está en primer plano la cuestión de la unión de las dos naturalezas y también la terminología para expresarla, pero se desarrolla una controversia al tocar el tema del conocimiento humano de Cristo y su doble voluntad y actividad. Aquí van a intervenir dos concilios Constantinopolitano II y III que prácticamente va a concluir en un debate cristológico y secular.

### 1- La temática del Constantinopolitano II:

El siglo que separa el Concilio de Calcedonia del Constantinopolitano II, es un periodo de controversias teológicas, pues por un lado, están los que sostienen la fórmula de Calcedonia, por el otro, están los nestorianos y monofisitas, siendo éstos últimos fieles a Cirilo, no a Eutiques.

En éste ambiente nace el Neocalcedonismo o tendencia a permanecer fieles a la doctrina de Calcedonia a la vez que las fórmulas de Cirilo que habían sido globalmente aprobadas en Éfeso. Como vemos, se trata de un problema de terminología. Por lo tanto el Concilio ConstantinopolitanoII, va a interpretar la enseñanza de Calcedonia, teniendo en cuenta el cambio de clima teológico.

El canon V establece que, según el Concilio de Calcedonia, el Verbo de Dios se ha unido “a la carne según la subsistencia” por lo que la expresión “una sola subsistencia, o sea, una sola persona”, debe referirse a Él en sentido propio y riguroso.

El canon VI precisa el valor del título de Madre de Dios (Theotókos), significa propiamente que el Dios Verbo se encarnó y nació de “Ella”.

El canon VII, define que el sentido preciso de la expresión calcedonense “en dos naturalezas”, es indicar la diferencia de las naturalezas de Cristo, que permanecen también después de la unión, realizadas “sin confusión”. Por otra parte, ésta diferencia no significa separación en Cristo, sino sólo una distinción conceptual, dos naturalezas no significan dos realidades con una subsistencia propia, separada cada una.

El canon VIII, indica cómo se pueden conciliar la terminología de Cirilo y la del Concilio de Calcedonia. En sustancia afirma que se puede hablar legítimamente de “una naturaleza del Verbo encarnado”, porque con ésta fórmula se quiere decir, que de la naturaleza humana y divina en virtud de la unión hipostática, se realiza un sólo Cristo. Con esto se advierte la evolución terminológica desde Éfeso al Constantinopolitano II. Por un lado, en efecto, la única “naturaleza”, concretamente subsistente de la que Cirilo habla, viene a coincidir ahora con la única “substancia” de la que habla ahora Calcedonia. Por otra parte, al hacer referencia la enseñanza calcedonense a dos naturalezas consideradas en abstracto, resulta ahora compatible con la de Cirilo.

El canon II, III y X, aunque son menos importantes, merecen ser recordadas también porque aplican el principio de la comunicación de idiomas, es la regla lingüística fundamental de la cristología, por medio de la cual es posible atribuir (comunicar) a Cristo, al Verbo encarnado, todas las propiedades humanas y todas las de su naturaleza divina. El canon II, define la doble generación del Verbo, es decir, la eterna del Padre y la temporal de María siempre Virgen. En el canon III, se le atribuyen al Verbo encarnado, los milagros y la pasión. El canon X, enseña que Jesucristo, crucificado en la carne, es verdadero Dios y es uno de la Trinidad, dicha referencia a la pasión subsana el silencio de Calcedonia con respecto a la economía salvífica.

## **2-Conocimiento humano y doble voluntad de Cristo:**

Después del concilio Constantinopolitano II, la cristología tiende a afrontar dos temas referidas a la psicología de Cristo. Éstos son: la amplitud de su conocimiento y la presencia en Él de dos voluntades, la divina y la humana. Es la enseñanza de Calcedonia sobre las dos naturalezas unidas perfectamente en la única persona lo que impone afirmar como corolario, la perfección de la inteligencia y de la voluntad humanas de Jesús.

El tema sobre la amplitud del conocimiento humano de Cristo ya lo habían resuelto en los primeros siglos, las escuelas alejandrina y antioquena, pues ambas admitían que por el rebajamiento aceptado por el Verbo, su conocimiento, tenía que ser limitado, tenía que estar sujeto a la ignorancia común a todo hombre, y que además estaba reflejado en los Evangelios. Pero resulta que en el siglo VI se suscitó una notable tensión sobre éste tema. La afirmación de la ignorancia era considerada en la Iglesia como una especie de nestorianismo larvado, y, basándose en ésta lectura, esa postura, que luego se denominó Agnoetismo, fue condenada por Gregorio Magno.

Sin embargo el tema de la voluntad humana de Jesús fue más complejo, pues los muchísimos pasajes de la Biblia que nos presentan a Jesús como a alguien que toma decisiones libremente, que quiere hacer la voluntad del Padre, que por medio del sufrimiento aprende a obedecer, planteaban el problema de afirmar en Él una doble voluntad divina y humana, y de explicar como ésta podía estar junto a la otra sin ser absorbida por ella.

Primero se intentó resolverlo en el plano operativo, es decir, afirmando que en Jesús sólo hay única actividad, a la divina y humana, pero ésta respuesta llamada monoenergenismo fue pronto abandonada porque no resolvía el problema de fondo, es

decir, si el principio de ésta operación, a saber la voluntad de Jesús, era sólo divino o era también humano.

La discusión se orientó hacia la voluntad de Cristo, al principio la solución fue el Monotelismo, que afirmaba en Jesús una única voluntad la divina, pero a ésta tendencia se impuso la dietelita, que afirmaba en Cristo dos voluntades: una humana y otra divina.

La reacción contra el monotelismo empezó primero en Occidente con Máximo el Confesor y más tarde con el Concilio Lateranense. Dicho Concilio en sintonía con la enseñanza de Máximo afirmaba el símbolo de Calcedonia, pero añadiendo que en Cristo conforme a las naturalezas hay “dos voluntades, la divina y la humana, y dos actividades naturales la, la divina y la humana, de modo que Él quería y realizaba nuestra salvación a la vez de modo divino y humano”. Son dos afirmaciones decisivas, la primera se presenta como una deducción de las dos naturalezas profesadas en Calcedonia, la segunda, sin embargo, remite al obrar concreto de Jesús, que afronta la pasión y muerte por nuestra salvación.

El Concilio Constantinopolitano III, es el que va a cerrar la crisis monotelista, recogiendo la enseñanza que acabamos de recordar, insertándola en el símbolo de Calcedonia. En cuanto al principio calcedonense “sin confusión, ni mutación, ni separación, división”, el Constantinopolitano III, subraya además que las dos voluntades en Cristo no son contrarias, y que la humana está sujeta a la divina y omnipotente.

Merece una especial atención la concusión de éste Concilio, porque es como un compendio de la enseñanza cristológica de los concilios precedentes.

Conservando completamente lo que es sin confusión ni división, proclamamos toda la doctrina de forma concisa: creyendo que uno de la Santa Trinidad es, Nuestro Señor Jesucristo y Nuestro verdadero Dios, afirmamos que tiene dos naturalezas que resplandecen en su única persona (hypóstasis, sustancia). En ella, durante toda su existencia salvífica, Él ha manifestado tanto los milagros como los sufrimientos, no de forma aparente sino verdadera. Se reconoce la diferencia de las dos naturalezas en ésta misma única persona, porque cada una de ellas quiere y realiza lo que le es propio en comunión con la otra. Por eso profesamos dos voluntades y dos operaciones propias de la naturaleza, que adecuadamente concurren a la salvación de la humanidad.

## F) LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

¿Qué queremos decir exactamente cuando afirmamos en el Concilio de Calcedonia que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, y que en Él hay dos naturalezas unidas en una única persona?, Ésta reflexión se impone porque al estudiar las fórmulas del pasado, quizás las hayamos encontrado distante de nuestra mentalidad o porque los diversos conatos de reformulación emprendidos en los últimos tiempos no resultan siempre convincentes.

Para responder a éstas preguntas, expondremos las explicaciones aducidas por la escolástica y la teología contemporánea.

### **1-La explicaciones escolásticas:**

En los siglos XVI y XVII, los teólogos se esforzaron en sondear la realidad divino-humana de Jesús valiéndose de los instrumentos conceptuales que el pensamiento

contemporáneo ponía a su disposición. El punto de partida de la investigación era básicamente la enseñanza de Santo Tomás, tratando de explicar la unión hipostática.

Así, la naturaleza humana de Cristo era vista como su misma sustancia humana, en cuanto principio del que se originan las propiedades y operaciones humanas de Cristo. Como en cualquier hombre, esa naturaleza estaba “individualizada” (era la de Cristo y no de cualquier hombre) y era racional. Además estaba hipostáticamente unida al Verbo o sea estaba unida a la persona divina del Verbo, formando con ella una única realidad, el Verbo encarnado. Por último, para realizar esta unión con el Verbo era necesario que la naturaleza humana de Cristo no fuera una persona, y ello porque una persona no se puede unir con otra formando con ella una única realidad, como sucede en la Encarnación.

¿Cómo la naturaleza humana de Cristo puede ser perfecta sin ser por lo mismo una persona humana?. Se imponía la reflexión sobre qué es lo que hace que una naturaleza humana sea persona ó, más técnicamente, sobre el constitutivo formal de persona ó sobre la “subsistencia “. A la pregunta se le dieron varias respuestas, hubo quién en pos de Scoto, vio la subsistencia en termino negativos: una sustancia es persona porque no tiene exigencia alguna de entrar en composición con otros seres mientras que otros teólogos, como Cayetano y Suárez, la consideraron como un perfeccionamiento de la esencia, un modo sustancial que la hace capaz de recibir la existencia. Por último otros, Capréolo y Báñez, identificaron la subsistencia con la existencia propia de la sustancia.

Aplicando estas interpretaciones a Cristo, tenemos varias respuestas. Su humanidad no es persona porque, aunque entitativamente perfecta, tiene exigencia de entrar en relación con el Verbo; ó bien porque carece de su modo sustancial propio; ó porque no tiene el acto entitativo propio, sino que existe en virtud de la existencia del Verbo.

Tomar posiciones frente a las posturas de la escolástica no es fácil. En un primer momento las encontramos ajenas a nuestra mentalidad, alejada más bien de semejantes consideraciones metafísicas, que suponen distinciones muy sutiles. Por otro lado, hemos de afirmar que, parece absolutamente indispensable esta reflexión, pues es imposible iniciar cualquier tipo de explicación de la encarnación prescindiendo de una explicación metafísica.

Entre las soluciones escolásticas estimamos más convincente la de Capréolo y Báñez, que identifica la subsistencia con la existencia propia de la sustancia; y ello porque parece más lógico y comprensible en el plano metafísico. Es verdad que subsiste la dificultad de concebir la humanidad de Cristo como perfecta pareciendo de su acto entitativo propio. No obstante la dificultad no sería insuperable si se piensa que la intervención actualizante del Verbo se produce respecto a una naturaleza humana esencialmente completa, que viene a la existencia gusto en el momento de la Encarnación. El malestar frente a esta solución es debido sobre todo al pensar que la naturaleza humana de Cristo existe primero imperfecta y solo en un segundo tiempo es unida al Verbo, cuando en realidad tal sucesión no se da.

Por último se debe prestar atención al hecho de que en la unión hipostática el Verbo ejerce una acción perfectiva en la naturaleza humana que asume. Así como todo hombre no es menos él mismo aunque reciba momento tras momento su fuerza de ser, de igual manera no parece impensable que el Verbo comunique el ser a la naturaleza que asume sin que por ello sea menos perfecto. En virtud de esta comunicación del ser, Cristo no es, pues, menos hombre, sino que lo es más perfectamente.

## **2-J. Galot, la persona de Cristo como ser relacional:**

J. Galot, parte del rechazo de las soluciones de la escolástica, que considera insuficiente para expresar la enseñanza calcedonense, e intenta una explicación de la persona de Cristo por referencia a la noción de persona como relación, propia de la teología trinitaria.

La solución se busca a la luz de la doctrina trinitaria que ve el constitutivo de las personas divinas en sus relaciones recíprocas. Análogamente a las personas divinas, el hombre es persona en virtud de las relaciones que mantiene con otras personas humanas, es decir, todo hombre toma conciencia de su identidad personal o de ser persona, solo a través de la confrontación con las cosas y con los hombres, que se verifica sobre todo en el amor. Como consecuencia se debe afirmar que el hombre es persona esencialmente en cuanto ser relacional.

Se trata de ver la aplicación de esta solución al misterio de la persona de Cristo. En primer lugar está claro que Jesús no es persona humana, porque en él no se encuentra relación personal humana, es decir, porque no mantiene una relación personalizante con los demás hombres. En otros términos, el Hijo de Dios entra en la humanidad como hombre, pero no como persona humana; aunque mantiene con los hombres relaciones concretas, de ellas Jesús no tiene perfeccionamiento personal: Su persona, por ser divina, posee ya toda perfección y no tiene necesidad de tales relaciones. Por otro lado, la negación de una persona humana en Jesús no supone ninguna negación de su naturaleza humana ni tampoco la ausencia de una existencia humana. Si tienes el ser relacional divino y no el humano eso no le hace menos humano.

Según Galot, así se entiende mejor también la función salvífica de Cristo. Él es mediador porque une en sí dos naturalezas; pero todavía más porque pone en relación a las personas divinas y a las humanas, es decir, establece entre ellas una alianza.

La solución que propone Galot, parece insuficiente desde el punto de vista ontológico. De una realidad, aunque sea la persona del Verbo, antes de decir que entra en relación y se da, antes de definirla como ser relacional, hay que decir que es en sí misma. Luego la solución profunda no hay que buscarla aclarando que hace la persona, sino estableciendo que es.

## **3- La formulación de Rahner**

Rahner propone un enunciado del Misterio de Cristo más acorde con la mentalidad contemporánea. Si reconocemos a Cristo como auténtico hombre y consideramos su enseñanza y su vida, de manera especial su pasión y su muerte, entonces nos sentimos inducidos a ver en Él la intervención salvífica definitiva de Dios a favor del hombre, intervención que para ser definitiva supone el don mismo que Dios hace de sí mismo al hombre en la persona de Jesús.

En esta perspectiva nos vemos llevado a ver a Jesús no sólo como hombre auténtico, sino como aquel en quien se hace presente de manera insuperable Dios mismo en una comunicación total de Sí. Por eso se podía decir Jesús es realmente hombre y aunque de un modo humanamente inconcebible, es verdaderamente Dios; en Él se establece una insuperable relación entre Dios y nosotros, en la que se verifica nuestra salvación.

La formulación de Rahner coincide con la de Calcedonia, pero no dice abiertamente que la única persona en las que están unidas la naturaleza humana y la divina, sea la

persona del Verbo, como lo afirma el Constantinopolitano II. Por otro lado, la formulación de Rahner parece que relaciona de un modo más intrínseco que la Calcedonense con el aspecto económico y ontológico de la Encarnación.

La exposición de Rahner obliga a indagar por qué la naturaleza humana de Jesús no es persona, y a preguntarse por tanto qué significa exactamente la unión hipostática. En consecuencia, aún valiéndose de esta formulación, no se puede evitar, sino que se exige, una profundización metafísica, es decir, aceptando esta explicación sigue siendo necesaria la profundización metafísica o la relacional.

## G) LA VOLUNTAD HUMANA DE CRISTO.

Cristo es verdadero hombre; dotado, por tanto, de una voluntad humana. Nos vamos a ocupar ahora de esta voluntad, y de algunas cuestiones que le son afines, como la libertad, la impecabilidad, las tentaciones, el amor y el sufrimiento de Jesús.

### 1.- Jesús, hombre libre:

Los evangelios presentan a Jesús como un hombre libre, capaz de lúcidas decisiones en las más variadas situaciones, sobre todo en relación con la misión salvífica de que está investido. Basta esta referencia genérica a los testimonios de la Escritura para afirmar que está dotado de una voluntad humana capaz de determinarse libremente. La base de esta afirmación de una perfecta voluntad humana en Jesús es el principio soteriológico, según el cual sólo es salvado lo que es asumido por el Verbo; si Cristo no hubiese poseído una voluntad humana, no hubiese podido redimir la nuestra.

La voluntad humana de Cristo, dotada de libertad como la nuestra se funda también en su capacidad de merecer nuestra salvación. Esta doctrina, que estaba implícita en el periodo patristico al enseñar que Jesús sufrió realmente para salvarnos, fue tema de discusión de la escolástica. Santo Tomás por su parte, afirma, que Cristo mereció verdaderamente la salvación del hombre, o sea, que llevó a cabo una obra con la cual ganó nuestra redención, de manera que ésta le es debida por justicia. Más tarde, esta enseñanza la hizo suya el concilio de Trento, al afirmar, que Jesús mereció nuestra justificación, supone precisamente la existencia en Él de una voluntad humana libre.

También es una verdad de fe que en Jesús la voluntad humana está sometida a la divina, como lo enseña el concilio Constantinopolitano III. Esta afirmación suscita al punto la cuestión de cómo se ha de entender su libertad.

La escolástica llegó a distinguir tres formas de ejercer la libertad:

- La libertad por la que la voluntad puede decidir hacer algo o no hacerlo.
- La que lleva a escoger hacer una cosa u otra.
- La que es la posibilidad de escoger el bien o el mal.

Partiendo de esta distinción la cuestión de Jesús resultaba más fácil. Estaba claro que, mientras que se le podían atribuir las dos formas primeras de ejercicio de la libertad sin ninguna dificultad, ya que no suponen la elección del mal moral, la tercera forma, que propiamente es una carencia de libertad, debía quedar absolutamente excluida en Él, ya que es en todo semejante a nosotros menos en el pecado. Jesús no podía querer el mal ni desobedecer a la voluntad del Padre, no sólo porque habría estado en contradicción con su identidad y con su voluntad divina, sino a demás porque hubiera supuesto necesariamente una limitación de su propia libertad humana. Para entender esto,

recordemos que cuando escogemos el mal ejercemos un tipo de libertad del todo deficiente, que se presenta como una elección arbitraria. En este caso el conocimiento de lo escogemos es imperfecto, porque consideramos como bien lo que en realidad es para nosotros mal. En definitiva, sólo se da verdadera libertad cuando hay determinación por el bien; por eso el hecho de que Jesús no pudiese escoger el mal no quiere decir en absoluto falta de libertad.

## **2.- Impecabilidad:**

Este término no quiere decir simplemente que Jesús no cometió nunca de hecho pecado, sino que no tenía absolutamente la posibilidad de pecar. En la base de esta enseñanza se encuentran los testimonios de la Biblia acerca de la santidad de Jesús,, particularmente la afirmación de la Carta a los hebreos de que es en todo semejante a nosotros, menos en el pecado (Heb 4,15). Pero, ¿cómo pudo obedecer libremente al Padre, mereciéndonos la salvación, si no podía proceder de otra manera?, ¿cómo se debe interpretar la oración de Jesús en Getsemaní?.

Algunos, entendiendo la libertad humana como capacidad de determinarse por el bien o por el mal pensaron que Jesús, ante el mandato del Padre, eligió libremente como cualquier otro hombre. Pero esto no explica el problema de la impecabilidad por eso, otros teólogos afirman que no se trata de un verdadero y estricto mandato, sino como una especie de deseo divino, de manera que Jesús podía aceptar o rehusar sin desobedecer. Aquí tampoco se soluciona la cuestión; desde luego Jesús no pecó pero no se dice explícitamente que no podía pecar; por no hablar, además de que esta explicación va contra la enseñanza global de la Escritura, que varias veces habla de la voluntad del Padre que Jesús debe cumplir.

La última solución posible es la que habla de un verdadero mandato del Padre y de una auténtica libertad de Jesús, libertad que no ha de entenderse como una inconcebible libertad de hacer el bien o el mal, sino que hay que entenderla por el contrario como la capacidad de decidirse sin vacilación alguna por lo que es bueno.

## **3.- Tentaciones:**

Hay que hacer una distinción entre la tentación de Cristo y la nuestra. Cuando nosotros somos tentados experimentamos con frecuencia una fuerte atracción hacia el mal, una especie de complacencia antes incluso de cualquier elección; dicha complacencia según el concilio de Trento, se deriva del pecado y orienta hacia él. Este desequilibrio, relacionado fundamentalmente con el pecado, estaba totalmente ausente en Cristo incluso en el momento más fuerte de la tentación como ocurrió en Getsemaní; Él no experimentó nunca esa atracción, aunque sea indeliberada, hacia el mal moral. Esto no quiere decir que sus tentaciones fueran puramente externas, como si hubiese fingido ser tentado, para darnos consuelo y ejemplo.

Hoy se piensa en verdaderas tentaciones interiores, que tuvieron una cierta resonancia en el ánimo de Jesús, pero sin suscitar en Él complacencia alguna en el mal que contemplaban. En Él no hubo propensión alguna al mal o claudicación ante él, porque era capaz de dominar perfectamente aquellas resonancias con resolución personal plenamente lúcida.

#### **4.- El amor humano de Cristo:**

Al igual que todo hombre en Jesús se presentan las pasiones, los sentimientos y la afectividad propia de la sensibilidad. Todo esto hay que admitirlo en Jesús pero teniendo en cuenta que su personalidad psicológica no experimentaba las limitaciones que el pecado introduce en las nuestras.

Algo parecido hay que decir del amor de Jesús. No pocas veces el Nuevo Testamento afirma que Cristo como todo hombre, amó. Manifiesta su afecto filial a Dios, ama a los hombres con los que se encuentra, y los considera hermanos, además, su amor humano se extiende a todos los hombres por cuya salvación ofrece su vida. Estas indicaciones nos dan a conocer no sólo la amplitud de su amor humano, sino a la vez su profundidad. Es amor filial y fraterno, que rebasa con mucho la capacidad humana, pues Cristo, como hombre, ama a Dios, al que conoce como su Padre en sentido propio, y ama a los hombres, a los que considera destinatarios de su misión salvífica.

Hay que añadir que el amor con que Cristo ama a los pobres, a los pecadores, a los enfermos, no es un sentimiento puramente humano, sino un amor sobrenatural: es caridad, que le lleva a amar a los otros por amor de Dios.

#### **5.- El sufrimiento de Jesús:**

En Jesús, el sufrimiento es una experiencia que implica toda su persona: la sensibilidad, pero también las cualidades superiores: la inteligencia y la voluntad. Considerado globalmente, supone la libre aceptación de la voluntad del Padre en un acto de obediencia y al mismo tiempo de amor.

Hay que decir que, tanto un conocimiento del valor salvífico universal de su muerte, como en conocimiento de los destinatarios concretos de esta salvación son absolutamente inconcebibles sino se apela a un reflejo del conocimiento divino de Cristo en su conocimiento humano. Así pues, sólo la ciencia infusa consigue explicar de manera satisfactoria el sufrimiento moral que la Escritura y la Tradición atribuyen a Cristo.

Queda por considerar cómo pueden subsistir a la vez el sufrimiento de Cristo y la previsión de la resurrección. Para resolverlo, al menos en parte, conviene recordar globalmente la índole de tales penas.

Como es sabido, el sufrimiento de Cristo fue en primer lugar físico, sin embargo, el sufrimiento más grande fue el moral; piénsese en la pena causada por el abandono de sus discípulos, por el rechazo del pueblo, en el horror ante la revelación de los pecados del mundo, en la tensión espiritual de ponerse confiadamente en manos del Padre. El sufrimiento de Cristo no parece absolutamente incompatible con la certeza de la próxima resurrección. Esta certeza no posee el poder mágico de hacer soportable el sufrimiento; incluso ante la perspectiva de un premio futuro, el peso del sufrimiento físico y moral. Sigue siendo abrumador. A lo sumo la pena podrá parecer algo menos incomprensible, y quizá más aceptable; pero no dejará de ser una experiencia lacerante. *\*Deberíamos hacer mención a la relación existente entre este tema y el número 17.*

## TEMA 16

*Israel llega al monoteísmo siguiendo un proceso gradual. Su fe es la respuesta a un Dios único ,trascendente y creador del universo. En continuidad con la imagen de Dios en el Antiguo Testamento, la revelación de Jesucristo supone una profundización en el misterio de Dios que aporta rasgos nuevos: un Dios único, que es esencialmente amor y que es Padre, Hijo y Espíritu Santo .*

## INTRODUCCIÓN

El tema se divide en dos bloques :

El primer bloque describe la evolución religiosa del pueblo de Israel desde la monolatría al monoteísmo ,del Dios de los padres ,al Dios nacional ,hasta llegar a la convicción de que existe un único Dios para todas las naciones ,manifestamos los principales rasgos del Dios de Israel , así como ,lo que se podrían denominar prefiguraciones trinitarias en el Antiguo Testamento .

En el segundo bloque ,el Nuevo Testamento mantiene una continuidad con la enseñanza del Antiguo Testamento ,pero con la particularidad de que este Dios ha manifestado su rostro auténtico en Cristo .Así exponemos inicialmente la relación especial que Jesús mantiene con el Padre ,Jesús como Hijo de Dios y Jesús revela el Espíritu Santo.

## ESQUEMA

### A) ISRAEL DESCUBRE EN SU HISTORIA AL ÚNICO DIOS VERDADERO .

#### 1.La revelación de Dios en el Antiguo Testamento.

- Los Patriarcas : la monolatría
- El Éxodo : el monoteísmo
- La Monarquía : YHWH . Dios nacional
- Los Profetas : el Pecado de la Idolatría y la Inconsciencia de los ídolos
- El Exilio y la Reforma Deuteronomista : Dios dialoga con el hombre
- Los sabios de Israel :Dios ,el Creador y el Libertador de Israel

#### 2.Rasgos del Dios de Israel

- Dios es el Santo ,el trascendente
- Dios cercano a su pueblo : la amistad
- Dios es fiel
- Dios es justicia

#### 3. Prefiguraciones Trinitarias en el Antiguo Testamento

- Palabra
- La Sabiduría
- El Espíritu

### B) LA REVELACIÓN DE DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO : EL DIOS DE JESUCRISTO

#### 1. Carácter progresivo de la Revelación de Dios

- Continuidad con el Antiguo Testamento
- Novedad
- Revelación Progresiva
- Sin Ruptura

## 2. Jesús Revelador del Padre

- Bondad
- Paternidad
- Abba

## 3. Relación de Jesús con el Padre

- Jesús libera y perdona
- Jesús actúa en nombre de Dios
- Jesús Hijo de Dios

## 4. Jesús revela al Espíritu Santo

- Espíritu Santificador
- Promesa del Espíritu

### **DESARROLLO DEL TEMA**

#### **A) ISRAEL DESCUBRE EN SU HISTORIA AL ÚNICO DIOS VERDADERO.**

##### **1.- Revelación de Dios en el Antiguo Testamento .**

El mensaje central del Antiguo Testamento es que el Dios de Israel es el único Dios verdadero .Si queremos remontarnos a la raíz de esta convicción de fe ,es necesario remontarnos a los Patriarcas .Los Patriarcas ,como los grupos nómadas vecinos de la primera mitad del segundo milenio ,creían en un Dios familiar o personal : el "Dios de los padres " .En efecto ,el Dios de Abrahám se revela como un Dios que es Padre para con el hombre ,es el Dios de una persona ,a la que bendice y se manifiesta ,con la que establece una alianza . Los hebreos comenzaron luego a llamar al "Dios de los padres", con el nombre genérico ,entonces corriente de "ÉL" ,que es el equivalente de Dios .En este punto de su desarrollo religioso parece que el pueblo de Israel practicaba un culto monolátrico ,es decir ,adoraba a múltiples dioses ,pero dando preferencia siempre a "ÉL", al que consideraba el padre de todos los dioses y de todos los hombres.

Durante el Éxodo ,"ÉL" fue identificado con JHWH ,el Dios que a partir de la alianza del Sinaí es reconocido como el Dios nacional de Israel .Estos son los momentos en los que Israel entiende claramente que su Dios es incompatible con los dioses de los otros pueblos ; esas divinidades son ídolos ,en cambio JHWH es el verdadero Dios ,el Dios de todos y de todo .En ese momento el pueblo de Israel está en condiciones de reducir a unidad sus diversas experiencias religiosas , a través de los acontecimientos descubre que Dios es el que guía su historia .Así ,gradualmente ,de la monolatría se encamina hacia el monoteísmo .El testimonio más solemne de la fe monoteísta del pueblo elegido , se encuentra según la relectura del Deuteronomista , en la profesión Shema Israel que sigue siendo la cédula de identidad del verdadero israelita .

Con la monarquía davídica JHWH es elegido como Dios de un Estado monárquico, como Dios nacional ,y se le atribuyó la función estrictamente política de garante del poder dinástico .En consecuencia se estableció un lugar de culto central en Jerusalén, considerando al rey como "Hijo de Dios" .Sin embargo ,bajo la influencia de los países vecinos ,Israel llegó a rechazar a Dios (1Re 18,21 S ) aceptando el culto a Baal y

circunscribiendo la soberanía divina dentro de las estrechas fronteras de su propio territorio .

Fue entonces cuando se alzó la voz de los profetas para defender la pureza de la fe. Proclamaron con energía la universalidad de la soberanía de JHWH ,mostrando que Él conduce la historia de todas las naciones ,cuyas divinidades son inconsistentes ,y condenaron abiertamente el pecado de la idolatría ,con el que Israel se había mancillado. Así Israel cuyo monoteísmo tenía un alcance más bien existencial (los hebreos entienden que Dios es único en relación con la alianza y con el amor que deben profesarle) llega a descubrir como fundamento del mismo ,el monoteísmo metafísico .Se llegó a comprender que JHWH es el único Dios que existe ,y que las divinidades de los otros pueblos ,incluso poderosos como asirios o babilónicos ,eran inconscientes .Así madura la convicción de que sólo JHWH es capaz de mantener las promesas ,incluso en las situaciones humanamente desesperadas ,como el destierro babilónico .Las afirmaciones de esta fe tan profundamente arraigadas se encuentran en la enseñanza profética (Amos, Isaías , Jeremías) .

En el Deuterocanónico esta convicción es evidente en diversos contextos : donde desenmascara la inconsistencia de los ídolos ,donde se inculca la gravedad de la idolatría, pero también donde se proclama que Dios no puede ceder su gloria a otro y que es único salvador de todo el pueblo .

Ya antes del retorno del Exilio ,se realizó la reforma del Deuteronomista ,con el fin de robustecer la fe de los Israelitas .Los temas centrales de esta reforma ,son la elección divina de un lugar único de culto ,la redacción escrita de la Ley y la lectura de la Palabra de Dios ,la prohibición de representaciones divinas y ,en la base de todo ,la afirmación de la fe en un Dios único .Bajo el influjo de la predicación profética ,JHWH es claramente reconocido como un Dios que es persona y que entra en diálogo con el creyente estableciendo con Él la alianza .Es así mismo el Dios vivo ,sin principio ni fin ,que está en el origen de todo viviente ,que trasciende al hombre y guía todos los acontecimientos .

Por último ,después de la vuelta del destierro ,la doctrina sobre Dios fue ulteriormente profundizada por la obra de los sabios de Israel y luego de los salmistas en el sentido de una relación más consciente ,aunque a veces también más problemática ,del creyente con Dios .En este período se llega gradualmente a la concepción de un Dios creador ,fundador del universo al que sostiene con su poder ,que ha hecho al hombre a su imagen y semejanza .Así pues ,al final el Señor de Israel es venerado a la vez como liberador de Israel y como creador .La imagen de JHWH ,que se desprende del Antiguo Testamento es la de un Dios vivo y único ,que a la vez está muy cerca de su pueblo ,y lo trasciende absolutamente .

## 1. Rasgos del Dios de Israel .

El Dios de Israel a la vez que se muestra vecino y pródigo con sus elegidos ,se manifiesta como el santo ,o sea ,como absolutamente trascendente .Es poderoso, grandioso ,tremendo ,frente a Él ,el hombre experimenta "temor y temblor" .Su presencia es a la vez fascinadora y terrible .Como demuestra la experiencia de Abrahán (Gn 18,27), o Moisés (Ex 3,6) o de Isaías (Is 6, 4s ) .El término santo expresa este rasgo inaccesible y misterioso de Dios .

Por otra parte JHWH revela sentimientos de afecto con el hombre que no dejan de sorprender . Dios entra en el diálogo con el hombre ,lo conduce de la mano y le otorga su

amistad y su familiaridad .Esta relación de amor ,la describen los profetas con imágenes tan delicadas como : Dios es el pastor del rebaño de Israel (Is 40,11), es el viñador que cuida atentamente de su viña (Is 5,1-7) ,es un padre amoroso que ama a su pueblo como a un hijo ,es tardo a la ira y pronto a perdonar . Cuando ulteriormente se desarrolle en el pueblo una religiosidad más personal ,la relación padre a hijo será la que explique la relación de Dios con el "justo" ,es decir con el creyente que se fía por completo de Dios .

Otro rasgo característico del Dios de Israel es su fidelidad que se manifiesta en la perfecta correspondencia entre las promesas divinas y cumplimiento ,pues Dios es fiel a la alianza con Israel ,no retira la palabra dada y es signo de la máxima confianza.

Finalmente ,junto a la verdad o fidelidad está la justicia .Con este nombre se indica ciertamente que Dios es justo por ser un juez que castiga y premia ,pero esta concepción de la justicia no es la más profunda ,la justicia de Dios es sobre todo misericordia .Dios es justo porque se liga a su pueblo con vínculos que son al mismo tiempo de gracia y de ternura y está pronto al perdón .Por eso la justicia divina es fuente de salvación para el hombre .

## 2. Prefiguraciones Trinitarias en el Antiguo Testamento .

En el Antiguo Testamento ,sobre todo en los salmos y en los libros sapienciales ,se da gran relieve a dos manifestaciones particulares de Dios : la palabra y el espíritu . De ordinario se ve en ellas una prefiguración Trinitaria .

JHWH interviene con su acción poderosa precisamente mediante su palabra .La creación es obra de su palabra . La palabra de Dios es eficaz ,al afirmar realiza lo que significa .Con frecuencia el Antiguo Testamento la presenta como si fuese una realidad independiente ,por ejemplo ,atribuyéndole la eternidad (Is 40,8) y la omnipotencia (Sap 18,14s) .Sin embargo estas expresiones han de leerse como expresiones poéticas ,ya que en ellas la palabra aparece realmente siempre como la palabra "de Dios" .

Al tema de la palabra va asociado con frecuencia el de la sabiduría ,que en general, presupone a la misma palabra ,pues esta es poderosa porque detrás de ella está la determinación sapientísima de Dios .También la sabiduría es personificada a menudo, resultando difícil en algún texto establecer dónde termina la ficción poética y dónde comienza la prefiguración de una persona divina .

No muy distinto es el modo de hablar del "espíritu" .Con este término indica el Antiguo Testamento el poder de Dios ,que se manifiesta en la creación renovando todas las cosas y dándoles consistencia .En Israel existía la convicción de que es el espíritu el que santifica al hombre ; tener el espíritu significa agradar a Dios ,es principio de conversión y guía de las virtudes morales .Por último ,el espíritu es visto como el don que será derramado copiosamente en los tiempos mesiánicos ,de modo que todos los hombres serán interiormente transformados y agradecerán a Dios .

Resumiendo, podemos afirmar que la revelación de la Palabra de Dios ,el Verbo y la del Espíritu Santo no están presentes en el Antiguo Testamento ,al menos en lo que concierne al sentido literal de los términos .No obstante ,se pueden descubrir algunas prefiguraciones entendidas por Dios ,pero no parece que por los destinatarios inmediatos de tales escritos .Por lo tanto ,la revelación del misterio del Dios ,Padre ,Hijo y Espíritu Santo está ligada a la nueva alianza ,verificada en Jesucristo .

## B) LA REVELACIÓN DE DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO : EL DIOS DE JESUCRISTO .

### 1. Carácter progresivo de la revelación de Dios .

El Nuevo Testamento es la culminación de la revelación .En Jesucristo ,Dios se ha manifestado plenamente como Padre ,Hijo y Espíritu Santo .Comenzamos por alguna observación sobre el carácter progresivo de la revelación del Dios Trinitario . La enseñanza sobre Dios en el Nuevo Testamento está claramente en continuidad con la del Antiguo Testamento .Jesucristo no sólo revela fielmente los rasgos del Dios de Israel, sino que además realiza en sí mismo ,la aspiración mesiánica que recorre toda la historia de este pueblo ,dándole un cumplimiento que supera sin medida sus expectativas .

Mas precisamente por ello ,el mensaje cristiano sobre Dios manifiesta también rasgos absolutamente nuevos .La revelación de Jesús - vista a través de sus obras y de su predicación - le manifiesta al hombre el rostro de un Dios único ,pero que es esencialmente amor ,que es Padre ,Hijo y Espíritu Santo .En Jesús precisamente ,en su persona descubrimos la revelación definitiva e insuperable de Dios .Gracias a la iluminación del Espíritu Santo ,podemos captar en él la imagen perfecta del Padre .

Pero esta revelación manifiesta un carácter progresivo ,que es preciso tener en cuenta. Según el testimonio del Nuevo Testamento ,Jesús introduce a los discípulos en el conocimiento del misterio de Dios mediante un proceso gradual : primero deja entrever la intimidad de su relación con el Padre , luego la trascendencia de su persona y ,finalmente su relación con el Espíritu . Es importante subrayar que entre la comprensión prepascual del misterio de Dios y la posterior a la pascua no se advierte ninguna ruptura ,pues la pascua no ofrece a los discípulos una nueva revelación ,sino que les permite profundizar lo que Jesús había revelado ya durante la vida terrena .Por tanto ,también no existe ninguna ruptura entre Nuevo y Antiguo Testamento .La revelación de Jesús sobre Dios es una clara manifestación del monoteísmo de Israel : la salvación es siempre obra de Dios, o sea ,es obra del Padre .Pero hay un elemento nuevo: la venida de Jesús ,con lo que ahora la salvación se presenta como obra de Dios Padre realizada por medio de Cristo en su Espíritu .

### 2. Jesús Revelador del Padre .

La concepción que Jesús tiene de la realidad es absolutamente teocéntrica : Dios es el principio y meta de todas las cosas y el centro de todo .Sin embargo Jesús profundiza considerablemente la enseñanza del Antiguo Testamento ,especialmente en relación con la paternidad de Dios .Ante todo Jesús da gran relieve a la bondad paternal de Dios para con los hombres .Dios no sólo concede a todos los bienes necesarios para la vida material, sino que además otorga la liberación del pecado .

Con los pecadores el Dios de Jesucristo muestra una misericordia que no termina jamás de sorprender ,como se puede ver en todas las parábolas ,sobre todo ,en las tres "parábolas de la misericordia" (Lc 15) ,donde la revelación de la bondad divina adquiere acentos conmovedores .Se observa de modo especial en la parábola del "Hijo Pródigo", en la que Dios es representado por el padre ,el cual ,después de esperar impaciente la vuelta del hijo ,experimenta hacia el sentimiento de compasión ,y festeja su retorno .(Lc. 15,11-32).

Al hombre no le queda más que reconocer su paternidad (Mt 23,8s) e imitar su misericordia ,pues la palabra de Jesús es muy tajante : "...yo os digo : amad a vuestros enemigos (...) para ser hijos de vuestro Padre de los cielos ,el cual hace salir el sol sobre buenos y malos ".

Según Jesús ,el hombre no debe cesar de dirigirse con la oración a este Padre tan bondadoso ,confiando en obtener lo que pide .Dios es más bueno que un padre terreno ,el cual no es capaz de dar una piedra al hijo que le pide pan (Mt 7,7-11).Hay que recurrir a Él con mayor confianza . A sus discípulos ,cuando le piden que les enseñe a orar ,Jesús les confiará el padrenuestro ,oración inspirada toda ella en sentimientos de confianza filial .

Por otro lado ,Jesús mismo es el primero en dirigirse a Dios en la oración ,llamándole confiadamente Abba ,como queda recogido por la oración de Getsemaní (Mc.14,36) ,donde el término padre está presente en arameo : Abba .Expresión que los niños judíos de entonces empleaban para dirigirse al padre ,que corresponde al cariñoso papá o papi ,como decimos con frecuencia en nuestro mundo de hoy .Con ello Jesús ,muestra que tiene una familiaridad con Dios sin precedentes en toda la literatura del Antiguo Testamento .Parece incluso ,que Jesús se dirigía habitualmente a Dios llamándolo Abba .

Así pues ,Jesús profundiza la reflexión veterotestamentaria sobre la paternidad de Dios. En la predicación ,y más todavía en la oración ,revela la bondad misericordiosa de Dios ,que es padre de todos los hombres.

### 3. Relación de Jesús con el Padre .

La relación de Jesús con el Padre tiene un carácter irrepetible .Así se ve sobre todo por el uso que hace el mismo Jesús del apelativo "Padre" en la oración .Pues ,aunque invita a los discípulos a dirigirse a Dios llamándolo "Padre Nuestro" ,Él no se asocia nunca a su oración ,según se ve por numerosos textos (Mc.1,35;6,47;14,32-42,...) .Esta disociación se advierte también cuando habla del Padre : si reiteradas veces presenta a Dios a sus discípulos como "Vuestro Padre" (Mt.5,47-48,6,1.4.6...), para indicar su relación personal con él usa siempre la expresión "mi Padre"(Mt. 7,21;11,27,...) .Pero además ,Jesús se dirige a Dios en la oración llamándole confiadamente Abba ,como ya hemos mencionado en la oración de Getsemaní ,citada por Marcos .Con esto no cabe duda de que Jesús muestra que tiene una familiaridad con Dios .

En los sinópticos se encuentran varias indicaciones que permiten descubrir más profundamente la identidad personal de Jesús ,y por tanto, su relación con Dios .La primera se haya en varios textos relativos a su misión ,que le lleva a socorrer a los pobres, los enfermos ,los posesos y los pecadores .Jesús pasó entre ellos consolando ,curando, librando del demonio, perdonando .Ahora bien ,para realizar estos milagros exige una actitud de fe que si comprende la confesión de la misericordia de Dios (o sea ,del Padre), es también un claro reconocimiento de su especial relación con Él .De hecho ,Jesús es llamado profeta (Lc 7,16) , Mesías (Mt 11,26) y se le atribuyen también los apelativos equivalentes de Santo de Dios (Mc 1,24) ,Hijo de David (Mc 10,47s) e Hijo de Dios (Mc 3,11) . Se trata ,pues de una declaración de fe ,que implica la certeza de que Dios sale al encuentro del hombre con su poder salvífico y reconciliador justamente en la persona de Jesús .

Pero hay más ,de los sinópticos se desprende que Jesús actúa en lugar de Dios, reivindicando derechos divinos .Así se ve cuando se presenta como perfeccionador de la

fe mosaica ,es decir ,como alguien con autoridad para completarla (Mt 5,17). Luego Jesús no sólo la interpreta ,sino que incluso la modifica .

Por último ,la relación especialísima de Jesús con el Padre se sigue de modo más o menos explícito del título de Hijo ,que Él mismo se atribuyó a veces .Así se ve en el llamado "himno de júbilo", que con toda probabilidad ha de considerarse auténtico "...Todo me ha sido dado por mi Padre ;nadie conoce al Hijo sino el Padre ,y nadie conoce al Padre sino el Hijo ,y aquel al que el Hijo se lo quiera revelar ..." (Mt,11,25-27). Aquí Jesús se atribuye una intimidad con Dios humanamente inconcebible ,porque lo coloca en un rango divino .Junto a este testimonio ,hay otro de grandísima importancia, en el que se atribuye al Hijo en cuanto hombre ,la ignorancia de la hora y del día de la parusía (Mc 13,32) .La afirmación es tan audaz que resulta inconcebible que fuera introducida por la Iglesia primitiva , por eso ,muy probablemente se remonta al mismo Jesús .A este propósito ,finalmente ,no hay que olvidar tampoco la parábola de los viñadores homicidas ,donde el término hijo es introducido en referencia manifiesta a Jesús (Mc 12,1-12) .Desde luego la expresión Hijo de Dios podía indicar también la dignidad mesiánica de Jesús ,o bien tan sólo , una filiación de gracia semejante a la de los cristianos ,que son llamados hijos de Dios .Mas , por lo que se ha dicho ,Jesús no la entendió en este sentido reducido , y los mismos discípulos ,conforme se iban profundizando sus relaciones con el Maestro ,la comprendieron de modo cada vez más claro , llegando después de la experiencia pascual a descubrir su sentido profundo .

Jesús a través de la manifestación de su misión salvífica ,con actitudes y palabras, revela progresivamente su relación filial con el Padre ,y consecuentemente su personalidad divina ; y por ello siguiendo un plan pedagógico superior ,que alcanza su perfección sólo con la pascua y Pentecostés .

#### 4. Jesús revela al Espíritu Santo .

En los Evangelios apenas está indicada la revelación del Espíritu Santo por parte del Jesús histórico .En realidad , la crítica histórica descubre sólo unos pocos textos sobre el particular .Sin embargo ,por medio de estos se puede ver con bastante claridad que el Espíritu está presente en la vida terrena de Jesús .

Ante todo el Espíritu es presentado como el que santifica .Así la misión de Jesús comienza con el bautismo en el Jordán ,momento en el que Jesús en cuanto hombre tiene conciencia de ser poseído por el Espíritu y de estar definitivamente al servicio de Dios. Además consta históricamente ,que actuaba movido por el poder o fuerza divina ,es decir, por el Espíritu de Dios .En efecto ,por la virtud del Espíritu ,arroja a los demonios (Mt 12,28) ,pero también cuando otorga a los apóstoles autoridad sobre los "espíritus inmundos " (Mc 6,7) ,hay que pensar que derramó sobre ellos el Espíritu ,porque sólo el Espíritu puede dar fuerza para vencer a Satanás .

Es importante el pasaje de Marcos ,en el que se inculca la existencia de un pecado de enorme gravedad contra el Espíritu .Se trata de la blasfemia contra el Espíritu Santo ,que no podrá ser perdonada eternamente (Mc 3,28-30) .Aquí aparece con bastante claridad que Jesús es consciente de poseer el Espíritu Santo , y de que cuanto obra en Él debe atribuirse al Espíritu .

Finalmente ,en otros pasajes se recuerda que Jesús prometió a sus discípulos una ayuda especial del Espíritu en los momentos de prueba ,ayuda que se traduce en iluminación y en fuerza interior .

## **CONCLUSIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL**

A lo largo de la historia se ha visto y se ve la necesidad del hombre a creer en un Dios que le ama, perdona y salva a través de su hijo .Jesucristo ,que le alienta en la vida diaria por medio del Espíritu .

El hombre expresa esa creencia en Dios ,profesando su fe en el Credo y también hablando con Dios con la oración que su Hijo le enseñó .

Este tema de cara a la pastoral ,se puede aplicar sobre el Credo ,para dar una catequesis referente al sentido y significación del Credo que el hombre proclama en comunidad ,así mismo también con la oración del Padre Nuestro se puede hacer igual, para buscar la profundidad de las palabras que decimos en ella , cuando hablamos con nuestro Padre Dios.

## **TEMA 17**

**En el concilio de Nicea la Iglesia profesa, frente al arrianismo, la divinidad del Hijo, lo cual significa afirmar la consustancialidad del Verbo con el Padre. Posteriormente, con la ayuda de la reflexión de los padres capadocios, el concilio de Constantinopla sale al paso del error macedoniano defendiendo la divinidad del Espíritu Santo.**

## INTRODUCCION

Tras un breve recorrido por la revelación y la fe de la Iglesia primitiva, que nos habla del Dios trinidad de personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, nos detenemos primero en la formulación del concilio de Nicea sobre la divinidad del Hijo, después de analizar tanto el ambiente cultural y religioso contemporáneo, como las primeras profundizaciones de los Padres Apostólicos, de los Padres Apologistas y, sobre todo, de Tertuliano y Orígenes. Después de Nicea, Atanasio e Hilario serán los encargados de defender la consustancialidad que el concilio había proclamado. El tiempo que va desde el concilio de Nicea al constantinopolitano, servirá primero para terminar de aclarar este tema,, en segundo lugar para aclarar la terminología que se prestaba muchas veces al error y por último, y gracias a la labor de los padres capadocios, para profundizar en la persona del Espíritu Santo, con lo que con el concilio Constantinopolitano I, el tema de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo quedará zanjado.

## ESQUEMA

### A) REVELACION DE DIOS Y PRIMERAS CONFESIONES DE FE.

1. Dios en el Antiguo Testamento
  - Monoteísmo.
  - La palabra y el espíritu.
  
2. La Trinidad Santa en el Nuevo Testamento
  - Dios Único, Padre, Hijo y Espíritu Santo.
  - Espíritu *Santo*.
  
3. Las numeras formulaciones de fe trinitarias
  - Pablo.
  - Juan.
  - Profesiones de fe en los primeros siglos.

### B) EL AMBIENTE CULTURAL Y RELIGIOSO PRENICENO.

1. Profundización doctrinal y ambiente cultural
  - La adopción del lenguaje filosófico.
  - La fidelidad a la doctrina.
  
2. Corrientes culturales de los tres primeros siglos
  - Platonismo medio.
  - Neoplatonismo.
  - Estoicismo.
  - Judaísmo de Filón.
  - Gnosticismo.

3. Herejías trinitarias
  - Subordinacionismo.
  - Modalismo.

4. Intervenciones del magisterio

## C) EVOLUCION DE LA DOCTRINA TRINITARIA EN EL SIGLO II.

1. Los Padres Apostólicos
  - Didajé.
  - Clemente Romano.
  - Ignacio de Antioquia.
2. Los Padres Apologistas
  - Justino.
  - Atenágoras.
  - Teófilo.
  - Ireneo de Lyon.

## D) EVOLUCION DE LA DOCTRINA TRINITARIA EN EL SIGLO III

1. Principales orientaciones prenicenas
  - Tertuliano.
  - Orígenes.
2. Cuadro sintético

## E) ARRIO Y EL CONCILIO DE NICEA.

1. La doctrina de Arrio
2. El concilio de Nicea
  - Homooúsios.
3. Defensa de la consustancialidad
  - Atanasio.
  - Hilario de Poitiers.

## F) LOS PADRES CAPADOCIOS Y EL CONSTANTINOPOLITANO I.

1. Cuestiones abiertas
  - Basilio Magno.
  - Gregorio Nacienceno.
  - Gregorio de Nisa.
2. La profundización de los capadocios.
3. El concilio Constantinopolitano I.

## **DESARROLLO DEL TEMA**

En la Biblia Dios revela su plan salvífico sobre la humanidad, que comienza con la historia del pueblo de Israel, tiene su centro en Jesucristo y se extiende a todos los hombres hasta el fin de los tiempos.

Pero a través de este plan salvífico, Dios se revela también él mismo. Su intervención en favor de los hombres permite entrever su misteriosa realidad. De este modo, Dios nos permite entrar en relación con él y adquirir un cierto conocimiento de su misma vida. Según el modo de expresarse de los Padres griegos, del plano salvífico se pasa al discurso sobre Dios. Es decir, se inicia el desarrollo de la doctrina sobre Dios elaborada por los pensadores cristianos a lo largo de la historia, en una continua profundización del misterio que se extiende hasta nuestros días.

### **A) REVELACION DE DIOS Y PRIMERAS CONFESSIONES DE FE.**

#### **1. Dios en el Antiguo Testamento**

A través de la experiencia de los patriarcas y de los profetas, Israel llega al monoteísmo siguiendo un proceso gradual: Parte de un culto monolátrico en el que da preferencia a Elohim, “dios de los padres”, al que durante el Éxodo identifica con YHWH y al que, desde la alianza del Sinaí, reconoce como Dios nacional que conduce su historia y que, posteriormente, será garante del poder dinástico. Su fe es la respuesta a un Dios único, trascendente y creador del universo. A un Dios vivo y personal, que ha hecho al hombre a su imagen y semejanza. Entra en diálogo con el creyente y se manifiesta como salvador.

La palabra y el espíritu, manifestaciones del poder y de la acción de Dios, se presentan en el Antiguo Testamento como realidades independientes, por lo que se suele ver en ellas una prefiguración trinitaria. Pero la revelación del Verbo y del Espíritu Santo no está presente en el Antiguo Testamento. La culminación de la revelación se encuentra en el Nuevo Testamento.

#### **2. La Trinidad Santa en el Nuevo Testamento**

En continuidad con la imagen de Dios del Antiguo Testamento, la revelación de Jesús supone una profundización en el misterio de Dios que aporta rasgos absolutamente nuevos:

un Dios único, que es esencialmente amor y que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Jesús revela la bondad misericordiosa de Dios, padre de todos los hombres, que va en busca del que se ha perdido y lo salva.

En su familiaridad con Dios, sin precedentes en el Antiguo Testamento, y a partir de la manifestación de su misión salvífica, Jesús revela progresivamente su singular relación

filial con el Padre y, en consecuencia, su personalidad divina. En los evangelios apenas está indicada la revelación del Espíritu Santo. Sin embargo, aunque los textos atribuidos al Jesús histórico sólo muestran una enseñanza embrionaria sobre este tema, está críticamente verificado que Jesús afirmó que poseía el Espíritu y que podía comunicarlo.

### 3. Las formulaciones de fe trinitarias

A partir de las experiencias de Pascua y Pentecostés, tiene lugar en la Iglesia primitiva un notable desarrollo doctrinal. En todo el Nuevo Testamento encontramos formulaciones de fe trinitarias, más o menos breves, tanto de origen kerigmático como cultural, que constituyen la raíz de la fe en el Dios trino. Son generalmente profesiones de fe en Jesús, Señor, Mesías, Hijo de Dios, y en su relación con el Padre y con el Espíritu.

Pablo afirma reiteradamente la unidad de Dios y aporta un importante enriquecimiento conceptual y terminológico al tratar de cada una de las personas divinas. Con ello contribuye a dejar clara, frente al rígido monoteísmo judío, la concepción cristiana de Dios, en la que el término “Dios” se refiere a la única naturaleza divina en la que subsisten el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

En todos los escritos de Juan está presente el tema de la unidad de Dios. Un Dios único que presenta rasgos nuevos con respecto al Dios de Israel: es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es amor, dirige la historia humana y manifiesta su proximidad al hombre por medio de Jesús. Juan presenta características propias, especialmente en lo que se refiere a las relaciones personales entre las tres personas divinas utilizando fórmulas de reciprocidad, igualdad y distinción. Habla de Dios como Padre mucho más que los otros evangelistas. Jesucristo es llamado el Unigénito, el Verbo, el Señor. La presencia íntima y espiritual del Espíritu es la actualidad de Jesús, su nueva presencia.

Las confesiones o profesiones de fe en los primeros siglos, son numerosísimas, se presentan en contextos históricos muy diversos y responden a diferentes necesidades eclesiales: litúrgicas, catequéticas, apologéticas. En las doxologías y epiclesis eucarísticas, en los símbolos bautismales y en los más elaborados de la catequética, la Iglesia afirma la unidad de Dios y la trinidad de personas en sus relaciones recíprocas y con la realidad creada

## B) EL AMBIENTE CULTURAL Y RELIGIOSO PRENICENO.

Es imposible entender el desarrollo de la doctrina sobre Dios en los siglos II y III sin hacer referencia al ambiente cultural y religioso contemporáneo. En efecto, la profundización de la revelación tuvo lugar a través del diálogo con las concepciones filosóficas entonces vigentes y de un choque esclarecedor con las primeras herejías trinitarias.

### 1. Profundización doctrinal y ambiente cultural

La historia del dogma muestra que la profundización de la doctrina está siempre en estrecha relación con el ambiente cultural en que se realiza. Profundizar el conocimiento de la revelación implica necesariamente no sólo llegar a una posición más satisfactoria de

la misma, sino además traducir ese conocimiento en términos comprensibles para el hombre contemporáneo.

Para expresar la revelación se puede recurrir al lenguaje común o al filosófico, y ello en virtud de la preparación cultural del que debe ensedar y del que escucha. En particular, la adopción del lenguaje filosófico para expresar la doctrina revelada lleva consigo el grave riesgo de introducir en ella explicaciones erróneas o ambiguas. Esto puede ocurrir si los términos adoptados no están suficientemente purificados de las connotaciones de una determinada concepción filosófica, que de suyo es extraña, y quizá cerrada, a la revelación cristiana. Éste es casi siempre el origen de las herejías; son verdades cristianas dislocadas por haber sido desvirtuadas con categorías filosóficas o religiosas incompatibles con ellas.

La fidelidad a la doctrina impone que los términos filosóficos sean adecuados a ella, e incluso que adopten significados inéditos que les permiten expresar la novedad del mensaje cristiano. Mas en este proceso a veces resulta necesaria la intervención del magisterio de la Iglesia, que oficialmente condene los errores, proclame las verdades que corren peligro de ser olvidadas o que ratifique una determinada formulación del dogma. A fin de cuentas, en todos los casos se trata siempre de un servicio a la verdad, que concluye con la autorización de un lenguaje aceptado que permite expresar correctamente el dogma.

## 2. Corrientes culturales de los tres primeros siglos

Primeramente, algunas indicaciones orientadoras acerca de las principales corrientes culturales del período preniceno. Para ello haremos mención sucintamente del platonismo medio, del neoplatonismo, del estoicismo, del judaísmo elaborado por Filón y, por último, del gnosticismo.

1) **Platonismo medio.** Desarrollada en los siglos I y II, se presenta más bien incoherente.

La concepción de la realidad que defiende es dualista. Junto a un elemento material preexistente, admite la existencia de Dios. Este Dios es considerado sin principio, sin nacimiento, inefable, términos que serán utilizados por algunos Padres para expresar el misterio del Dios trinitario.

2) **Neoplatonismo.** Su máximo representante es Plotino. La realidad es concebida ahora de forma monista, partiendo de un único principio, del que derivan continua y necesariamente emanaciones.

Ese principio de toda la realidad es Dios, o el Uno, o el Bien. De Dios mediante una emanación que no supone en él mutación alguna, procede primero la segunda hipóstasis; ésta es el entendimiento, que es la imagen perfecta de Dios. No es Dios, sino un demiurgo, y comprende el mundo de las ideas o de las formas. Del entendimiento, siempre por emanación, se deriva luego la tercera hipóstasis, que es el Alma universal o Alma del mundo. De ésta procede la materia, que en sí es imperfección y mal, mientras no está ordenada por la misma Alma.

- 3) **Estoicismo.** Esta corriente filosófica concibe el universo como constituido por materia. En él admite un principio pasivo y otro activo, el logos, que es una especie de proyecto de todo el universo. Aunque a veces se le da el nombre de Dios, sin embargo este principio activo es considerado siempre como una especie de materia superior. En la realidad, que se desarrolla según ese proyecto, están luego presentes los llamados proyectos en estado

Para entender el lenguaje de no pocos Padres hay que recordar que, en lo que se refiere a la mente humana, el pensamiento estoico distingue entre la razón o logos interior y su expresión exterior. De hecho, incluso en una lectura superficial de los textos patrísticos, las categorías estoicas aparecen muy difundidas. Se las utilizará sobre todo para explicar la presencia misteriosa del Verbo en la realidad creada y su generación eterna y temporal.

4) **Judaísmo de Filón.** Esta orientación filosófica, aceptando elementos del platonismo medio y del estoicismo, distingue también en Dios un pensamiento interior, el presente en la mente divina, y el pensamiento proferido o proyectado en la realidad. Junto a Dios se introduce luego un demiurgo, el logos, que es un instrumento de gobierno de Dios, pero no es Dios.

5) **Gnosticismo.** Influjo muy importante lo ejerció, en cambio, el gnosticismo. Se trata de una orientación de pensamiento desarrollada en el ámbito de la Iglesia en los siglos II y III, que profesa doctrinas muy heterogéneas. Aunque propuesta como fruto de un conocimiento superior de la realidad, la gnosis, de hecho son el resultado de especulaciones abstrusas y de la fantasía.

La gnosis presenta fundamentalmente una concepción dualista de la realidad que, entre otras cosas, considera mala la materia. Cristo y el Espíritu son reducidos al papel de eones, o seres intermedios entre Dios y el mundo. Este último es visto como creado, pero por medio de un demiurgo o divinidad inferior, identificada a veces con los ángeles.

### 3. Herejías trinitarias

Las herejías trinitarias surgidas en los siglos II y III, son en general errores que niegan la Trinidad o la distinción de las personas divinas; otras veces, en cambio, los errores eran directamente cristológicos y sólo indirectamente trinitarios, como es el caso del adopcionismo en sus diversas formas.

Las herejías trinitarias de este período se pueden dividir en dos categorías: las de tipo subordinacionista y las de tipo modalista.

a) **Subordinacionismo.** Afirma que Dios es propiamente el Padre; el Hijo y el Espíritu Santo no son Dios, sino criaturas eminentes “subordinadas” al Padre; tal es la afirmación central de esta orientación doctrinal. A esta herejía se reduce fácilmente el adopcionismo, que sin embargo es un error cristológico. Según esta doctrina, Cristo es simplemente un hombre superior, un eón; es hijo adoptivo de Dios, en el cual habita el Verbo como en un templo.

b) **Modalismo.** Este error se difundió sobre todo en Occidente desde principios del siglo III. En resumen; negaba la Trinidad de las personas divinas, Dios es uno y

simplísimo. Sin embargo, en su obrar fuera del ámbito divino se manifiesta de tres “modos” diversos: como Padre, que crea y engendra al Hijo; como Hijo, que es engendrado y redime; como Espíritu Santo, que santifica. La forma más explícita de este error la representan la doctrina de Sabelio, el cual negaba justamente la Trinidad, y el patripasianismo, el cual sostenía consecuentemente que en Cristo sufrió la única persona divina, a saber el Padre.

#### 4. Intervenciones del magisterio

Concluamos recordando brevemente las intervenciones del magisterio eclesiástico contra estas herejías, porque resultan esclarecedoras. Ante todo hay que recordar la excomunión lanzada por el papa Víctor I contra Teodoro de Bizancio, que tuvo una importancia decisiva en la condena del adopcionismo. Una segunda intervención tuvo lugar algo más tarde por el papa Dionisio, que en su carta al obispo de Alejandría condena tanto el triteísmo, que introducía tres dioses en a Trinidad, como el sabelianismo, que afirmaba que el Hijo es el Padre y viceversa. La última toma de posición es la de un concilio celebrado en Antioquia en 282, en el que se condenaron los errores trinitarios y cristológicos de Pablo de Samosata.

### C) EVOLUCION DE LA DOCTRINA TRINITARIA EN EL SIGLO II.

El siglo II es muy importante porque se pasa de exposiciones que calcan la enseñanza del N.T. a las primeras profundizaciones del misterio. Por una lado, la reflexión teológica comienza a dar los primeros pasos, por otro, sin embargo, se advierten también algunas vacilaciones, sobre todo a nivel de terminología, que hacen pensar en cierta influencia subordinacionista. La búsqueda de una correcta formulación de las relaciones entre el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo ocupará a la teología hasta finales del siglo IV.

#### 1. Los Padres Apostólicos

Cuando los Padres apostólicos hablan de la Trinidad, en general, reproducen la enseñanza neotestamentaria. Por tanto, afirman la realidad de un único Dios y de tres ‘personas’, aunque este último término técnico no se use todavía. Y cuando hablan de Dios se refieren directamente al Padre, como ocurre en el Nuevo Testamento. Pero, también el Hijo y el Espíritu Santo son considerados Dios. Su divinidad se afirma implícitamente al atribuirles la misma actividad y dignidad del Padre. Con frecuencia se desarrolla la enseñanza del N.T. en relación con la vida cristiana, sobre todo en el ámbito de la predicación y de la catequesis bautismal.

Las fórmulas trinitarias de este período son especialmente significativas. La primera la encontramos en la Didajé que describe el rito bautismal con manifiesta referencia a Mt 29,19 diciendo: *“bautizad así: (..) con el agua viva bautizad en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”*.

En cambio, Clemente de Roma en la “Carta a los Corintios” y en un contexto parenético hace referencia a la Trinidad. Exhorta a los creyentes de Corinto a evitar disputas y disensiones, porque sobre ellos ha sido derramado *“un solo Dios, un solo Cristo y un solo Espíritu de gracia”*.

Sin embargo, bien distinto es el lenguaje de Ignacio de Antioquia que es el primero que se declara en contra de las desviaciones doctrinales, que empeñado en la polémica contra los docetas, con gran decisión afirma la realidad del nacimiento, del comportamiento humano, de la pasión, de la muerte y de la resurrección de Jesús. Por tanto el Señor asumió verdaderamente la carne humana y se convirtió en hombre perfecto; pero es también verdaderamente Dios, aunque distinto del Padre, puesto que es el Hijo de Dios. Según Ignacio, la humanidad y la divinidad constituyen en Cristo una unidad misteriosa.

## 2. Los padres apologistas

Tres son las circunstancias en las que intervienen los Padres apologistas:

- a) defender la divinidad de Jesús contra las negaciones del paganismo, del judaísmo y del sincretismo,
- b) ilustrar la eficacia del bautismo y de la eucaristía, presentándolos como ritos trinitarios y
- c) ilustrar la creación como obra del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, oponiéndose a las concepciones gnósticas, que hacían intervenir en la obra creadora la mediación de los ángeles o de un demiurgo. Estos escritores hablan de las intervenciones histórico-salvíficas de la Trinidad, es decir, la ven generalmente como “Trinidad económica”.

El principal apologista es **Justino**. En su defensa de los cristianos considera que son falsas las acusaciones de ateísmo ya que los cristianos adoran al artífice del universo y a él elevan himnos de oración. Además veneran a Jesucristo que es Hijo del verdadero Dios, por medio del cual creó Dios todas las cosas. Pero el Verbo, Jesucristo, explica Justino, no es una criatura, no está hecho de la nada, es engendrado de Dios sin que esta generación quite nada al Padre. También hace numerosas referencias al Espíritu Santo, al que llama “Espíritu profético” y al que menciona junto al Padre y al Verbo en el rito bautismal y eucarístico. Justino atribuye al Espíritu tanto las profecías mesiánicas como la santificación del bautizado. Sin embargo, a veces, se advierten también expresiones inciertas, que podrían inducir a pensar en una interpretación subordinacionista.

**Atenágoras** es el primero en formular con claridad la doctrina de la Trinidad inmanente estando su exposición exenta de todo reflejo subordinacionista. Enseña que hay un Dios único, el Padre, que ha creado el universo por medio de su Verbo, que es el Hijo. Padre e Hijo son “*una sola cosa*” El Hijo no es creado, sino que Dios desde el principio tenía en sí al Verbo. En cuanto al Espíritu Santo es “*efluvio*” de Dios. Por tanto, según Atenágoras, los cristianos no son ateos, como piensan los paganos sino que profesan a “*Dios Padre y Dios Hijo y al Espíritu Santo*”.

Otro testimonio autorizado es **Teófilo**, obispo de Antioquia, que enseña que Dios es único y creador del universo; es Padre, Verbo y Sabiduría. Afirma además que Dios es Trinidad, “*trías*”, siendo el primero en utilizar esta palabra.

Incluimos finalmente, en este apartado, la obra de **Ireneo de Lyon** “*Contra las herejías*” como refutación de la herejía gnóstica. En ella hay vanos textos trinitarios, pero sólo algunos pocos muestran un esfuerzo por llegar a una profundización teológica. A las interpretaciones de la gnosis, opone Ireneo la doctrina de la Iglesia, la cual enseña la existencia de un solo Dios, creador de todas las cosas. Oponiéndose al dualismo de la gnosis, afirma resueltamente la función histórica de Cristo. Repitiendo la enseñanza del N.T. afirma que Dios es Padre, Jesucristo es el Hijo de Dios y el Espíritu Santo es el

santificador. Pero hay también rasgos característicos: El Hijo y el Espíritu Santo están “*desde siempre*” con el Padre. Por medio de ellos ha creado todas las cosas, por lo que no tuvo la necesidad de la asistencia de los ángeles, según sostenían los gnósticos.

#### D) EVOLUCION DE LA DOCTRINA TRINITARIA EN EL SIGLO III.

En el siglo III se plantea un nuevo problema a resolver: ¿Cómo armonizar la unidad de Dios con la divinidad del Hijo? Dos son los modos de abordar el problema. En Occidente se prefiere por lo general partir de la unidad de Dios, pero en esta perspectiva se termina fácilmente en la solución modalista. En Oriente, en cambio, se parte de la Trinidad, pero en esta perspectiva se termina, no raras veces, en la solución subordinacionista, de la que se derivará más tarde la herejía arriana. Así pues, podemos considerar el modalismo y el subordinacionismo como los primeros intentos de respuesta de este nuevo interrogante. Los más importantes teólogos de este siglo, Tertuliano y Orígenes se alinearon a su debido tiempo contra el modalismo, tratando ampliamente de él. En cambio el *subordinacionismo* no encontrará una oposición similar hasta su condenación, a principios del siglo IV, en el concilio de Nicea, al poner con el arrianismo de manifiesto sus últimas consecuencias.

Tertuliano expone la enseñanza sobre la Trinidad ofreciendo una visión trinitaria de la creación, de la redención y de la Iglesia. En relación al Padre, Tertuliano introduce precisiones importantes: Es Dios y existe antes de todas las cosas, por consiguiente, hay que excluir absolutamente *una* materia preexistente y cualquier forma de dualismo. Por otra parte, Dios no estaba solo, porque tenía dentro de sí su “Palabra”. Es más. Dios es Padre propiamente cuando, en orden a la creación, engendra la Palabra, es decir, el Hijo. En cuanto al Hijo, afirma que “*es de la sustancia del Padre*”, enseñanza recogida en los mismos términos por el concilio de Nicea, y es “persona”, o sea individuo concreto, otra persona distinta del Padre, la segunda. El Espíritu Santo es visto como el representante del Hijo y que procede “*del Padre a través del Hijo*”. Es también persona, la tercera. Para Tertuliano Dios es trino, se debe admitir “*la Trinidad de una única divinidad*”. Padre, Hijo y Espíritu Santo, son distintos entre sí, pero no están separados. Tertuliano consigue alcanzar su propósito de demostrar contra los modalistas que el reconocimiento de la divinidad de Cristo no conduce en absoluto a la negación de la unidad de Dios.

En sus obras Orígenes se alinea contra el error modalista, aunque sus afirmaciones no están exentas de una ambigüedad que hace pensar en influencias subordinacionistas. Pero el punto de partida de su exposición es la enseñanza escriturística, en la que permanece constantemente anclada también la especulación teológica. Es la figura del Padre la que destaca como fuente de la divinidad. El Hijo aparece, sin embargo, como en un orden inferior. Sin duda es Dios, es “segundo Dios” por que obra como mediador por orden del Padre. Al Espíritu Santo se le reserva una exposición muy breve en la obra de Orígenes, por lo que se habla a veces de un “binitarismo” onigeniano. En realidad, el Espíritu es representado básicamente como el que da la santidad y la vida, en cierto modo como un intermediario entre el Padre y la Iglesia, a la que distribuye los dones de Dios. Por último, Orígenes, además de la distinción personal entre el Padre y el Hijo, afirma también su identidad sustancial; son de la misma sustancia, homoousios, dirá anticipándose a la terminología de Nicea.

#### 2. Cuadro sintético

Como resumen de estos siglos, II y III, podemos afirmar, ante todo, que se observa un gran desarrollo de la doctrina trinitaria. Se pasa de una exposición preferentemente apologética y parenética, que se limitaba en general a la defensa y a la exposición de la enseñanza del Nuevo Testamento, gracias a la confrontación con el ambiente cultural y religioso contemporáneo, a profundizar el conocimiento del Dios *Uno* y Trino, del Dios cristiano.

Pero el proceso de este enorme esfuerzo interpretativo es objetivamente laborioso y enrevesado. Los instrumentos conceptuales empleados (sobre todo los estoicos) resultan en definitiva desconcertantes, y también el planteamiento, a veces polémico, de los escritos impide una visión clara y equilibrada de los problemas.

A pesar de todo, el balance es positivo en este periodo. Los términos claves como sustancia, persona, hipóstasis, generación y procesión están definitivamente conseguidos. Es verdad que no se encuentra aún una definición formal de estos términos, pero se los usa ya comúnmente con un significado constante, lo cual facilita notablemente hablar de la Trinidad. También la divinidad del Hijo y, de modo implícito, la del Espíritu Santo son afirmadas generalmente, lo mismo que la generación del Hijo por el Padre. Gracias a Tertuliano comienza a abrirse camino igualmente la doctrina de la procesión del Espíritu del Padre a través del Hijo.

Quedan de todas formas lagunas en algunos planteamientos como las relaciones del Hijo con el Padre y la del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo que son leídas desde un ángulo subordinacionista, así como la teología del Espíritu Santo que es un tanto rudimentaria.

## E) ARRIO Y EL CONCILIO DE NICEA.

A principios del siglo IV la Iglesia parece atravesar un período tempestuoso. La doctrina tradicional se encuentra en peligro por la herejía de Arrio que no consigue concebir que el Hijo pueda ser Dios como el Padre. La doctrina arriana se encuadra en el cauce del subordinacionismo como desarrollo natural suyo. El arrianismo tendrá muchos seguidores, suscitando importantes divisiones en la Iglesia, de forma que ni siquiera después de Nicea resultará fácil constituir un frente común en torno a las afirmaciones conciliares. Sólo después de muchos esfuerzos, más o menos en tiempo del Constantinopolitano I, se conseguirá este consenso.

A continuación exponemos de forma muy resumida la doctrina de Arrio y la toma de posición de Nicea, así como las enseñanzas de Atanasio y de Hilario, supremos defensores de la ortodoxia nicena.

### 1. La doctrina de Arrio

La doctrina de Arrio presenta la imagen de un Dios que ya no es trinitario. Su doctrina es muy simple: Dios es único y trascendente y “*principio no engendrado*” de toda la creación. Es llamado Padre porque ha creado al Hijo. Por eso el Hijo no es verdadero Dios, sino *una* criatura, obra del Padre y por tanto no se le puede considerar “consustancial” a él. Desde luego el Hijo es una criatura superior, que ha llegado a la

existencia antes del tiempo, pero no es eterno, está sometido a cambio y, por tanto, también al pecado. El Hijo se encarnó en un hombre, Jesucristo, un cuerpo sin alma. En Cristo es el Verbo el que hace de alma interactiva. Los argumentos que Arrio aducía en sostén de sus tesis eran ante todo escriturísticos: según él, la Biblia misma presenta al hijo como una criatura inferior al Padre (Jn 14,28), más aún, afirma que sólo el Padre es verdaderamente Dios (Jn 17,3) y atribuye a Jesús limitaciones, como, la ignorancia, la debilidad, el sufrimiento, el crecimiento, que son incompatibles con La divinidad.

A estos argumentos añadía Arrio otros de orden filosófico, pero que partían también de una concepción inexacta del Dios cristiano. En Dios confundía esencia y persona, de modo que cuanto afirmaba de una persona lo afirmaba sin vacilar también de la esencia divina.

Las consecuencias de semejante procedimiento eran desastrosas. Para afirmar que Dios, el Padre, era no engendrado y sin principio, Arrio debía sacar de la esfera divina al Hijo, el cual, según la revelación es engendrado y tiene su principio en el Padre. En semejante perspectiva, afirmar la divinidad del Hijo significaba en Dios la presencia de dos principios eternos, el Padre y el Hijo, lo cual era manifiestamente absurdo. Igualmente resultaba inaceptable la idea de una generación divina. Ésta, al introducir en la sustancia divina una mutación y una división, terminaba en realidad destruyendo al mismo Dios.

Arrio encontraba otro apoyo para sus tesis en el lenguaje entonces corriente, que identificaba engendrado con hecho. De esta confusión terminológica se seguía que la expresión “el Hijo es engendrado” se interpretara como “el Hijo es hecho”, o sea, es criatura. La gran difusión del arrianismo se debe, entre otras cosas, a la simplicidad y la lógica de su exposición y a su aparente fundamentación en la revelación.

## 2. El concilio de Nicea

El Concilio de Nicea tomó posición en contra de los errores de Arrio, expresando la fe ortodoxa en un Símbolo, que termina con un anatema. La condena del arrianismo está contenida en el anatema por el cual se condena ante todo a cuantos sostienen que “*hubo un tiempo en que no existía al Verbo*” o “*que no existía antes de nacer (de la Virgen)*”, Pero se anatemiza también, al que afirma que el Verbo procede de otra sustancia distinta de la del Padre, lo que equivale a negar la naturaleza divina del Hijo. Así, en el Símbolo se afirma que el Verbo es “*nacido, no creado*”.

Pero el concilio no se limitó a condenar, sino que en el Símbolo ofrece también una presentación positiva de la fe. En él la Iglesia profesa que el Verbo es “*de la sustancia del Padre*” y es “*consustancial al Padre*”, afirmaciones ambas extrañas al lenguaje bíblico, pero que son introducidas por los Padres.

Mas en este punto surge la dificultad de determinar el valor exacto que el concilio atribuía al término homooúsios. De hecho entonces se daban interpretaciones diversas. Para la totalidad de los obispos orientales, homooúsios significaba que el Verbo era verdadero Hijo de Dios, o sea, verdaderamente Dios, igual que el Padre. Al decir “de la misma sustancia”, entendían exactamente que el Padre y el Hijo compartían la misma sustancia común: el Padre tiene una sustancia propia que es divina, y también el Hijo tiene una sustancia propia que es divina. De ahí que sean idénticos, ya que pertenecen,

por así decirlo, a la misma especie, la divina. “De la misma sustancia” indica, según esta interpretación, *una* identidad cualitativa o específica.

En cambio para los obispos occidentales, el término en cuestión significaba mucho más, a saber que el Verbo es Dios como el Padre porque posee la misma sustancia divina, que es única y numéricamente idéntica. “De la misma sustancia” indica una identidad cuantitativa o numérica.

Sin embargo, la fe de Nicea después del concilio es aceptada más bien por pocos obispos, entre ellos Atanasio e Hilario que en los decenios siguientes se encargarán de defender la consustancialidad del Hijo y en particular el sentido del término homooúsios con el que en Nicea expresaba que el Verbo es Dios como el Padre porque posee la misma sustancia divina, que es única y numéricamente idéntica. Pocos eran también los obispos arrianos, aunque tenían gran influencia. En cambio, eran muchos los obispos orientales “semiarianos” que se negaban a aceptar el homooúsios de Nicea porque, en su opinión, ponía en peligro *las* tres personas divinas.

### 3. Defensa de la consustancialidad

Fue, pues, necesario en los decenios siguientes al concilio de Nicea defender la consustancialidad, y en particular el homooúsios. Esto se verificó tanto en Oriente como en Occidente a través de un movimiento que dio origen también a una profundización doctrinal.

La doctrina de Atanasio relativa a Dios tiene ciertamente un perfil más soteriológico que trinitario. En el centro se coloca la encarnación del Verbo, que es vista en orden a la divinización del hombre. En función precisamente de esta afirmación fundamental enseña también la divinidad del Verbo, y desarrolla consecuentemente una doctrina trinitaria.

Atanasio da por supuesta la enseñanza acerca del Padre, ampliando sobre todo la doctrina sobre el Verbo. Atanasio afirma que el Verbo es Dios como el Padre y que comparte su sustancia, y esto desde la eternidad. EL Hijo es justamente engendrado, *no* creado, según enseña el símbolo niceno. Padre e Hijo son dos sujetos, pero el Hijo, en cuanto Dios, es una misma cosa con el Padre. Para explicar la relación del Hijo con el Padre afirmará que el Hijo es homooúsios al Padre. También desarrolla la enseñanza acerca de la divinidad del Espíritu Santo. Aunque evita llamarlo Dios, Atanasio lo considera ciertamente un sujeto plenamente divino, consustancial al Padre. Y que es de la misma naturaleza que el Padre es necesario afirmarlo, porque de otro modo el Espíritu no podría hacer partícipe al hombre de la divinidad. El Espíritu es santificador porque pertenece al Hijo, lo mismo que el Hijo pertenece al Padre.

Finalmente no faltan enseñanzas explícitas acerca de la Trinidad y la unidad de la esencia divina. Dios es trino desde el principio. Además el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo participan de la única sustancia divina, y en la creación y en la santificación desarrollan una única e idéntica actividad.

**Hilario de Poitiers**, al igual que Atanasio, fija su atención principalmente en el Hijo, mientras que del Padre trata sólo indirectamente y apenas toca la doctrina del Espíritu Santo. El criterio que guía su trabajo es la adhesión a las enseñanzas escriturísticas y se

destaca como gran defensor de la fe nicena especialmente contra el sabelianismo y el arrianismo. Del Hijo afirma que es verdadero Dios como el Padre, que es engendrado desde la eternidad, de un modo incomprensible para nosotros, y que es de la misma sustancia que el Padre. Conforme a la Escritura, el Hijo es llamado también Logos, Sabiduría e imagen del Padre. Tampoco llama Dios al Espíritu Santo, sobre todo porque su lenguaje se atiene a la Escritura, pero ciertamente que para él *es* Dios y no una criatura. Como Tertuliano concibe su procesión a la manera oriental, del Padre a través del Hijo.

Explicando las relaciones entre Padre e Hijo, Hilario habla de distinción. El Padre y el Hijo no son un sólo sujeto, si bien, en cuanto a la naturaleza, son *una* sola realidad. Son evidentemente personas distintas y existen el uno en el otro recíprocamente.

A Atanasio y a Hilario les corresponde el mérito de haber hecho progresar la reflexión y de haber contribuido a establecer el consenso sobre la profesión de fe nicena. En este doble camino dieron importantes pasos, sentando las premisas para la profundización teológica de los Padres capadocios.

## F) LOS PADRES CAPADOCIOS Y EL CONSTANTINOPOLITANO I

Hacia mediados del siglo IV la situación teológica sigue presentando sombras. La condena del arrianismo había reafirmado explícitamente la consustancialidad del Verbo con el Padre, pero quedaban otros problemas que resolver y, sobre todo, urgía defender la divinidad del Espíritu Santo contra las negaciones de los macedonianos. De la profundización de la doctrina trinitaria se ocuparán sobre todo los Padres capadocios, los cuales iniciarán un proceso de esclarecimiento, al que pondrá su sello el concilio Constantinopolitano I.

### 1. Cuestiones abiertas

Después de *Nicea* habían quedado no pocos problemas sobre el tapete. Ante todo había que aclarar el alcance exacto de la consustancialidad del Verbo con el Padre. Sobre este punto subsistían muchas incertidumbres en el ámbito oriental. En efecto, al referirse a las personas divinas no se puede afirmar absolutamente que son consustanciales porque poseen tres sustancias de la misma especie divina, lo mismo que puede decirse que tres hombres son consustanciales porque pertenecen a la misma especie humana. En tal perspectiva se terminaría hablando de tres sustancias divinas, destruyendo así la unidad de Dios. La identidad sustancial en la esfera trinitaria debe, pues, llevar a afirmar que las tres personas comparten la única sustancia divina, numéricamente idéntica.

Un segundo problema, no pequeño, era el de la diversa terminología usada en Oriente y en Occidente para indicar “naturaleza” y “persona”. En Oriente se usaban en teología, *usía* e *hypóstasis* como sinónimos, *usía* significaba la esencia; *hypóstasis*, en cambio, significaba sustancia. Para expresar el dogma trinitario con claridad era preciso distinguir más claramente estos términos. A su vez, en Occidente, los teólogos hablaban de personas divinas. Como en el lenguaje corriente persona significaba persona jurídica o personaje teatral, los griegos traducían este término por *prósopon*, que tenía esos mismos significados. Por tanto, también este término persona necesitaba ser mejor caracterizado para expresar el misterio trinitario.

Además se perfila en el horizonte el error macedoniano, que obligará a la Iglesia a defender la divinidad del Espíritu Santo. A este respecto se observa, sobre todo en Oriente, una cierta resistencia a atribuirle el título de Dios. Esto se explica por una excesiva fidelidad a la revelación, la cual, según es sabido, no designa nunca al Espíritu Santo con el nombre de Dios.

## 2. La profundización de los capadocios

Es la aportación de los Padres capadocios de vital importancia en esta época, aportación que será recogida por el Concilio Constantinopolitano I.

**Basilio Magno** no da nunca el nombre de Dios al Espíritu Santo, pero afirma con toda claridad su naturaleza divina y su consustancialidad con el Padre, de quien procede, no como el Hijo por generación, sino como “soplo”. Prueba de esta intimidad es que el Espíritu está unido al Padre por medio del Hijo y que procede del Padre “a través” del Hijo”. Las propiedades de las personas divinas se ven luego en la paternidad, la filiación y la virtud santificadora. La contribución de Basilio al desarrollo de la doctrina de las personas divinas y al esclarecimiento de la terminología es realmente relevante. La dificultad que experimenta en atribuir al Espíritu Santo el título de Dios resulta, en definitiva, comprensible teniendo en cuenta el silencio de Nicea al respecto.

**Gregorio Nacianceno** se detiene también a tratar principalmente del Espíritu Santo y de las relaciones trinitarias. Sobre las dos primeras personas de la Trinidad no dice gran cosa, en cambio, es mucho más amplia su enseñanza sobre el Espíritu Santo. Venciendo las reticencias de Basilio afirma con claridad que el Espíritu Santo es Dios y que es consustancial al Padre, pero en realidad su procesión es absolutamente inexplicable. El Nacianceno habla de un Dios que es Trino en cuanto a las personas, pero Uno en cuanto a la sustancia o divinidad. Afirma respecto a las personas divinas que su unión es perfecta, y que no se distingue de la única esencia divina. Las propiedades individuales del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo son respectivamente “ser no engendrado”, la “generación” y la “procesión”, pero reconoce que no sabe explicar esta última.

También **Gregorio de Nisa** como Basilio parte del mandato de Jesús de bautizar a todas las gentes en el nombre de la Trinidad para construir su exposición de la doctrina trinitaria. El punto central de su doctrina es la unidad de la esencia divina junto con la distinción de personas, determinada por su origen. El Padre es La causa de las otras y el Hijo y el Espíritu son causados. En este flujo causal, el Hijo procede directamente del Padre, mientras que el Espíritu procede de Él a través del Hijo. Para afirmar la divinidad del Espíritu Santo recurre a su acción santificadora que es idéntica a la del Padre.

## 3. El concilio Constantinopolitano I

La profundización doctrinal de los capadocios acerca de la divinidad del Espíritu Santo es aceptada en el Símbolo del concilio ecuménico Constantinopolitano I. En él se llama al Espíritu Señor del mismo modo que a Jesucristo. Pero su personalidad divina se expresa también de otras formas, afirmando que “procede del Padre” y que es “adorado y glorificado junto con el Padre y el Hijo” lo que equivale a afirmar su consustancialidad.

Hay que notar también la referencia a la obra del Espíritu Santo en la economía de la salvación. El es “el que da la vida” que hay que entender no sólo como referencia al que comunicó la vida a todas las realidades en la creación., sino, también al que se la comunicó a Jesús en la resurrección y la comunica en la regeneración de los creyentes. De la intervención del Espíritu había hablado ya el Símbolo refiriéndose a la encarnación; aquí se declara que *“habló por los profetas”*.

Al símbolo Niceno Constantinopolitano hay que añadir el Canon I que reitera la fe de Nicea. Reafirma La condena a los arrianos y condena además entre otros a los macedonianos, que negaban la divinidad del Espíritu Santo.

En conclusión, parece que se puede decir que el periodo entre el concilio de Nicea y el Constantinopolitano I representa una etapa decisiva para la reflexión sobre la Trinidad. En él se precisa el homooúsios como identidad sustancial numérica, se distinguen claramente la usía, y la hypóstasis, se sientan las premisas de la doctrina de las relaciones divinas y se afirma la inhabitación recíproca de las personas. También se resuelve definitivamente la controversia sobre el Espíritu Santo, porque se proclama su divinidad. Así pues, con el Constantinopolitano I aparece claramente perfilada la doctrina trinitaria.

***NOTA: Consultar las páginas 22-23-24-25 del Magisterio de la Iglesia (Índice sistemático IV Dios Uno y V Dios Trino)***

## TEMA 18

*Partiendo de las misiones conocidas por la Revelación (el Padre envía al Hijo y el Padre y el Hijo juntos envían al Espíritu), la teología se remonta a la Trinidad Inmanente para elaborar un tratado armónico sobre el Dios Trino que comprende un estudio de las procesiones, las personas y las relaciones que existen entre las personas divinas y que conducen a afirmar su recíproca inhabitación.*

## **ESQUEMA**

### **1.- REFLEXIÓN TEOLÓGICA A PARTIR DEL CONCILIO DE NICEA.**

- Tertuliano.
- San Agustín.

### **2. MISIONES.**

- Del Hijo de Dios
- Del Espíritu Santo
- Misiones divinas y profundización teológica.

### **3. PROCESIONES, PERSONAS Y RELACIONES DIVINAS**

- Procesiones inmanentes
- Las personas divinas
- Las relaciones trinitarias
- La reciproca inhabitación de las personas divinas : perijóresis o circuminsesión.

### **4. TEOLOGÍA ACTUAL.**

### **5. ORIENTACIONES TRINITARIAS RECIENTES.**

### **6. EVOLUCIÓN DEL TRATADO TRINITARIO**

## **DESARROLLO DEL TEMA**

### **1. REFLEXIÓN TEOLÓGICA A PARTIR DEL CONCILIO DE NICEA.**

Ya antes del concilio de Nicea, Tertuliano, universalmente conocido como el padre de la teología occidental, expone la enseñanza sobre la Trinidad económica, ofreciendo una visión trinitaria de la creación, de la redención y de la iglesia; así como ofrece una considerable profundización acerca de la vida intratrinitaria y aporta instrumentos expresivos del misterio trinitario que permanecen válidos hasta nuestros días. Habla Tertuliano de que Dios no estaba sólo, porque tenía dentro de sí su “Razón”, su “Palabra”. Es más, Dios es Padre propiamente cuando, en orden a la creación, engendra la Palabra, la cuál se convierte así en el Hijo.

San Agustín, es el primero que de una manera profunda, y con una mayor precisión y coherencia centra su estudio de la trinidad en el aspecto de las relaciones divinas, que el descubre a través de la revelación. Así en la Escritura, descubre las misiones interiores a la Trinidad (ad intra), las cuales indican el orden en el origen de las personas: el Hijo es engendrado por el Padre y el espíritu Santo procede de él con exclusión de cualquier subordinacionismo. Las actividades exteriores, como la creación son misiones (ad extra) que se atribuyen “por apropiación” a una persona en particular, pero pertenecen a las tres, a la unidad en el ser corresponde la unidad en el obrar.

Su doctrina sobre las relaciones divinas presentan ciertas novedades. Parte de la afirmación de la única naturaleza divina, que es el Ser mismo y que poseen las tres personas. Padre, Hijo y Espíritu Santo son el mismo ser, realidad en la que se funda su igualdad substancial y su inhabitación recíproca.. Las personas divinas, distintas entre sí, difieren por sus mutuas relaciones; el Padre no es el Hijo, el Hijo no es el Espíritu Santo y el Espíritu no es el Padre; que no son accidentales ni mudables, sino eternas y no son substanciales pues no son sustancias diversas, sino subsistentes. Su fundamento último está en las procesiones: el Hijo procede del Padre. La procesión del Espíritu, aunque depende del Padre y del Hijo, en su origen depende del Padre, que le da al Hijo el poder enviar el Espíritu.

## 2. LAS MISIONES

La historia de la salvación culmina en la encarnación del Hijo y en la efusión del espíritu para la santificación de los creyentes. Son las “misiones divinas”, que se configuran como el envío de una persona divina a la historia para la salvación y la santificación del hombre.

### ❖ **Del Hijo de Dios.**

Comenzamos afirmando claramente que cualquier cosa que se diga sobre las misiones divinas tiene que partir de la vida y enseñanza de Jesús. Nadie fuera de él podía conocer la vida íntima de Dios, sólo él podía adoptar actitudes que reflejarán su relación con el Padre y hablar de ello autorizadamente. Detrás pues, de la revelación de las misiones está la conciencia que Jesús tenía como hombre de su identidad divina y de su propia misión salvífica.

Partimos de los testimonios escriturísticos que revelan la conciencia que tenía Jesús de ser enviado por el Padre. Los más importantes son los que presentan la relación filial única de Jesús con el Padre: su bondad con los que sufren y los pecadores muestra concretamente la bondad de Dios Padre; en su actuación, Jesús revela que depende enteramente de él; el Padre, el Abba es el término de su oración y la meta final de toda su existencia.

Desde los comienzos, la iglesia expresó esta relación irrepetible con el Padre con la fórmula “Jesús es el Señor”, que es una afirmación implícita, pero solidísima, de la misión del Hijo recibida del Padre. Con esta confesión de fe se dirige la Iglesia al crucificado ya desde las apariciones pascuales y, luego, en las numerosas ocasiones, tales como la celebración eucarística, el bautismo y la predicación, en las que experimenta su presencia. Con esta fórmula es reconocido Jesucristo como perteneciente a la esfera divina y por tanto ya como “enviado” a título único por el Padre.

Pero el Nuevo Testamento ofrece también testimonios explícitos de la fe de la iglesia primitiva en la misión de Jesús como enviado del Padre. Así Pablo, recogiendo la enseñanza tradicional, presenta la vida de Jesús como una misión que lleva consigo el rebajamiento hasta la muerte en cruz y la exaltación por parte del Padre (Flp 2,6-11). Dirigiéndose a los fieles de Galacia hablará de la misión de Cristo en términos aún más claros: “Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley, para que recibiésemos la adopción de hijos(Gal4,5).

Pero indudablemente, las afirmaciones más numerosas se encuentran en el cuarto evangelio, que presenta esta enseñanza como un pilar básico del mensaje de Jesús. Recordemos en particular las palabras a Nicodemo “Dios no ha enviado a su hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por medio de él”, que ofrecen la clave interpretativa de toda la vida de Jesús como misión (Jn 3,17). Pero es también muy importante la advertencia que Jesús hace a los judíos: “El que no honra al Hijo no honra al Padre que le envió” (Jn3,17) donde se afirma a la vez la divinidad y la misión de Cristo.

Sin embargo es en la última cena el momento en el que se condensa las declaraciones sobre la misión. En la llamada “oración sacerdotal”, Jesús dice dirigiéndose al Padre: Está es la vida eterna, que et conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que has enviado, Jesucristo”(Jn17,3). Y luego le confía a los discípulos, los cuales, por haber escuchado sus palabras, “saben verdaderamente que he salido de ti y han creído que tú me has enviado” (Jn17,8).

Por lo demás, ellos mismos son enviados al mundo, entendido aquí como el conjunto de los que se oponen a su misión, “cómo tú me has enviado al mundo” (V.18). La comunión entre los discípulos será el testimonio más creíble de la misión de Jesús, pues en la oración pide al Padre que “sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tu me has enviado” (Jn17,21-23). Finalmente Jesús reitera su relación directa con el Padre en al tarde de Pascua al saludar a los suyos con las palabras: “Como el Padre me envió, así yo os envío a vosotros” (Jn20,21)

Queda, pues sólidamente establecido que Jesús enseñó que había sido enviado al mundo por el Padre, y que la iglesia primitiva recogió fielmente esta enseñanza. Pero, ¿cuál es el alcance de esta misión?. Según el Nuevo Testamento, la misión de Jesús tiene un contenido riquísimo; abarca toda su vida, que va desde la encarnación a la muerte y resurrección gloriosa. En efecto, hay que considerar momentos importantes de la salvación y, por tanto de la misión, todos los misterios de la vida de Jesús, desde la encarnación al bautismo en el Jordán, desde la predicación a los milagros; es más, su misión se desarrolla durante toda su vida terrena siguiendo una progresión que culmina en el misterio pascual.

A partir de la misión de Jesús, entendida en el sentido amplio, que abarca toda su vida terrena, se comprende entonces que su relación con el Padre es de filiación y de reciprocidad: el Hijo conoce al Padre como el Padre conoce al Hijo; lo que quiera el Padre, lo quiere también el Hijo; el Hijo está desde siempre con el Padre; el Hijo y el Padre son una sola cosa.

### ❖ La misión del Espíritu Santo.

A partir de la misión del Hijo de Dios, que al encarnarse reveló el designio salvífico del Padre, venimos en conocimiento de la misión del Espíritu Santo. Dado por el Padre, el Espíritu es enviado para santificar a cuantos creen en Jesús, se aloja en lo íntimo de los fieles y anima a la iglesia. La misión del Hijo encarnado expresa toda su eficacia a través de la misión del Espíritu Santo.

Si el Nuevo Testamento enseñó repetidas veces la presencia del Espíritu Santo en el corazón de los creyentes y su poderosa acción, sin embargo, el Espíritu Santo es enviado ante todo para santificar a Jesús como hombre. Cristo es consagrado por su eficazísimo poder en el bautismo, en la oración y en la resurrección, para limitarnos a los momentos más salientes de su experiencia originaria del Espíritu. Parece incluso posible añadir que

el espíritu santo es en realidad el perfeccionador de la adhesión de Jesús a la voluntad del Padre; la obediencia hasta la muerte en cruz es expresión trasparente de la comunión trinitaria en virtud del Espíritu, que la suscita y anima en todo momento.

Luego análogamente a lo ocurrido en la vida de Jesús, el Espíritu es enviado a cada creyente, que se convierte así en morada suya. La comunidad de los orígenes, que experimenta en su misma vida, esta presencia poderosa del Espíritu, se esfuerza en profundizar su sentido y alcance. Así las cartas de Pablo presentan la inhabitación del espíritu en el corazón de los creyentes como el elemento característico de la existencia cristiana (Rom8,9s; 5,5).

En otra parte afirma San Pablo que el Espíritu es para el creyente principio de santificación: “Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios” (1Cor 6,11). El es el principio de la perfección cristiana (Gal3,2-5), lo mismo que de la resurrección, porque, explica Pablo, “el que resucito a Cristo de entre los muertos dará la vida también a vuestros cuerpos mortales por medio de su espíritu, que habita en vosotros(Rom 8,11).

El espíritu habita en el corazón del creyente, el cual de ese modo se convierte en templo vivo. “¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y que tenéis a Dios? preguntará Pablo a los corintios (1Cor6,19). Y en otros contextos afirmara que el espíritu es arras , o sea, principio de posesión beatificante de Dios, y también unción consagrada y sello, es decir, perfeccionador y marca de reconocimiento del creyente (2Cor1,21s).

En cambio, en el evangelio de Juan el anuncio del envío del Espíritu tiene lugar durante la última cena. En esta ocasión promete Jesús a sus discípulos. Yo pediré al Padre y él os dará otro consolador ... El Espíritu Santo que el padre enviará en mi nombre os lo enseñará todo”(Jn14,16-26). E inmediatamente después les advierte que él mismo será el que se lo envíe: “Cuando venga el consolador, que yo os enviaré del Padre...él dará testimonio de mí”(Jn15,26). De ello se deduce que el espíritu santo es enviado simultáneamente por el Padre y por el Hijo. Resumiendo cuanto hemos indicado, se puede afirmar que Jesús, también como hombre, da el espíritu, y ello porque ha experimentado su poderosa presencia en la obediencia amorosa hasta la muerte.

Así pues, la acción del Espíritu en el alma del cristiano es un tema presente también en el cuarto evangelio. El espíritu santo es el que da la vida nueva y el que anima al creyente(Jn3,5) prometido y anunciado por Jesús, es el socorredor, el Espíritu de verdad, que testifica que Cristo es verdad.

Pero en el Nuevo Testamento ofrece también un cuadro de la misión que el espíritu desarrolla en la iglesia, el que impulsa sus primeros pasos desde Pentecostés, cuando tiene lugar la efusión del Espíritu Santo (He2, 1-42). Pero también los momentos más importantes para la vida de la comunidad de los orígenes están marcados por la presencia activa del Espíritu. Finalmente, también son don del Espíritu los prodigios que acompañan y corroboran la predicación (8Gal3,5), así como los numerosos carismas que manifiestan la vitalidad de la iglesia.

Sobre el fondo de toda la doctrina del Nuevo Testamento, estos textos afirman, pues que Jesús da el espíritu, el cual comunica no una salvación suya, sino la que el mismo Jesús ha traído. Enviado por el Padre al mundo para continuar la misión de Jesús, el Espíritu Santo es el perfeccionador de la obra salvífica: él eclipsa la enseñanza de Jesús, habita en el corazón de los creyentes, introduce en la plenitud de la verdad y anima a la comunidad cristiana.

## ❖ Misiones divinas y profundizaciones teológicas.

Por lo tanto, el conjunto de los testimonios de los primeros siglos lleva a concluir que solamente el Hijo y el Espíritu Santo son enviados a salvar y santificar al hombre. En cambio el Padre, el primero de la Trinidad, es el que envía al Hijo sin ser enviado por nadie. Finalmente el padre y el hijo envían juntos al espíritu santo, pero lo envían a título diverso. Primeramente el Padre y en dependencia del Padre, el Hijo Tal es la verdad que la iglesia cree desde siempre y que el magisterio enseña constantemente, desde las más antiguas profesiones de fe hasta el concilio Vaticano II. La realidad de las misiones divinas, en el sentido y dentro de los límites que acabamos de indicar, es un dogma de fe, que ocupa indiscutiblemente una posición central en la jerarquía de las verdades.

A partir de la misión del hijo y la del espíritu , se ofrecen luego en el ámbito del Nuevo Testamento indicaciones preciosas, que permiten articular también algunas afirmaciones sobre la vida intratrinitaria.

Especialmente los textos bíblicos más recientes enseñan al mismo tiempo una misteriosa unidad entre Padre e Hijo, que no es simplemente funcional, de la que se sigue su igualdad en dignidad y poder, pero también la sumisión del hijo al padre. Luego, según la revelación, hay que compaginar a la vez la superioridad e igualdad del Padre respecto al hijo. Esta doble relación misteriosa se consigue entender un poco considerando que el Padre engendra al hijo desde la eternidad, lo que explica la superioridad del padre, y que es padre justamente porque desde la eternidad tiene un hijo, lo cual explica la igualdad del hijo y del Padre.

Además, según la revelación, Padre e Hijo desde siempre y para siempre están juntos, se conocen y se aman. La relación vital del padre con el hijo es tan estrecha que, misteriosamente, el uno está en el otro; habita por así decirlo, dentro del otro. Este es el sentido profundo de la respuesta que Jesús da a Felipe cuando le pide que le muestre al Padre(Jn14,10s).

Entre ellos existe también una relación de confiado afecto; produce, como fruto preciosísimo, un continuo intercambio de conocimientos y de sentimientos. Así el Padre revela al Hijo sus secretos, de modo que éste, a su vez, puede revelarlos (Mt11,25-27). Mas aún, el Padre constituye al hijo representante suyo con plenos poderes, según enseña Juan cuando dice que “el Padre ama al hijo y ha puesto todas las cosas en su mano”(Jn3,35).

Sobre el padre se encuentran todavía dos datos que merecen gran atención. el primero es que glorifica a su hijo unigénito, o sea que proclama solemnemente que pertenece a la esfera divina. esto es así desde siempre, porque desde siempre el hijo posee la plenitud de la divinidad, pero de una manera más evidente para nosotros lo es cuando el hijo lleva a cabo su misión salvífica. Esta glorificación coincide con la resurrección. Después del rebajamiento de la muerte en cruz (Flp2,7s), el resucitado, según la expresión del credo, “está sentado a la derecha del Padre”. Finalmente, el Padre es aquel hacia el cual el hijo está vuelto desde la eternidad, y asimismo la meta escatológica a la que Cristo tiende (1Cor115,28). En definitiva Dios, el padre, es la “cabeza2 de cristo, el Hijo encarnado (1Cor 11,3).

En cambio, sobre el Espíritu santo, sobre sus relaciones con el padre y el hijo, el Nuevo Testamento es más bien parco en indicaciones. Sin embargo, partiendo de su obra

santificadora, en la que aparece íntimamente asociado al Padre y al hijo, cabe deducir su dignidad de vida y su comunión de vida con ellos.

Reflexionando sobre estos datos fundamentales, la teología se ha hecho algunas preguntas desde siempre, y ha arriesgado algunas respuestas. Ante todo, partiendo de las misiones cabe remontarse a la Trinidad inmanente para construir un tratado armónico sobre el Dios cristiano.

### 3. PROCESIONES, PERSONAS Y RELACIONES DIVINAS.

La doctrina de las misiones del hijo y del Espíritu al mundo para salvarlo y santificarlo incita al creyente a buscar la raíz profunda de este envío en la vida misma de Dios, o sea a remontarse al misterio de las personas divinas y sus relaciones mutuas.

Según la enseñanza dogmática tradicional, este remontarse se realiza en tres peldaños. el primero es el estudio de las procesiones, que conduce al creyente a indagar sobre el origen eterno del hijo y del espíritu santo, que proceden del padre; el segundo es el de las personas, que le lleva a profundizar en la identidad propia del Padre, del Hijo y del Espíritu; el tercero es el de las relaciones, que introduce en el conocimiento de las relaciones que desde siempre y para siempre existen entre las personas divinas, y conduce a afirmar su recíproca inhabitación.

#### ❖ Las procesiones Inmanentes.

Es sabido que el término de procesión viene del Nuevo Testamento, el cual habla de un proceder o sea, de un salir fuera del Espíritu, que sale fuera del Padre cuando es enviado a santificar a los creyentes. Pero en la enseñanza tradicional el término procesión adquirió muy pronto un significado más amplio y profundo, indica el salir “salir fuera de el padre” del hijo y del espíritu santo, o sea su origen eterno. Se trata pues, de un proceder del padre del hijo y del espíritu que es inmanente a la trinidad y que no puede identificarse con su misión salvífica. En este sentido técnico, proceder podría traducirse también por “causar”, siempre que, teniendo presente el carácter analógico del lenguaje humano, no se introduzca una relación de subordinación del Hijo y del espíritu Santo al Padre.

En efecto, cuando al teología habla de procesiones se refiere a las relaciones de origen que desde siempre y para siempre existen entre las personas divinas: concretamente, a la relación del Padre con el hijo y a la del Padre y el hijo con el espíritu Santo. Estas dos relaciones son tales que unen inseparablemente a una persona divina con la otra, de modo que la una es “originada” de la otra, pero sin que esto suponga una dignidad o una potencia divina inferior a la de la otra. se trata de un proceso vital que desde la eternidad va del Padre al Hijo y al Espíritu Santo; de un proceso fecundo que engendra al hijo y origina al espíritu, pero permaneciendo dentro del único y perfecto ser de Dios.

La doctrina de las procesiones divinas se funda en una sólida base escriturística, pero que, según hemos observado, tiene un carácter más bien implícito. En realidad los Padres, que poco a poco la pusieron de manifiesto, partieron principalmente de la enseñanza de la generación eterna del Hijo, que procede del Padre, de Jn 15,26 y, sobre todo de las misiones temporales, cuyo fundamento vieron en una relación análoga existente desde la eternidad entre el padre, el hijo y el espíritu santo, o sea en las procesiones divinas. Como representante de todos recordemos a Tertuliano, que vio en el

plan salvífico de Dios, justamente en la economía, la clave para explicar tanto las intervenciones divinas en la historia como las relaciones intratrinitarias.

Como coronando al profundización llevada a cabo por los Padres y teólogos, el magisterio eclesiástico ha llegado a enseñar esta doctrina de modo gradual, principalmente en el símbolo niceno-constantinopolitano, en el símbolo pseudo-atanasiano y en la definición redactada contra los albigenses y los cátaros en el concilio IV de Letrán (1215). En esta última profesión de fe, con el lenguaje teológico entonces corriente, se declara: “creemos firmemente(...) que hay sólo un Dios verdadero,(...) Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas pero una sola esencia, sustancia o naturaleza absolutamente simple. El Padre no es de ninguno el Hijo es sólo del Padre y el Espíritu de ambos de igual modo; sin ningún principio, siempre y sin fin; el Padre generando el hijo naciendo y el Espíritu santo procediendo(...)”.

De lo que procede se sigue con evidencia que las procesiones intratrinitarias son dos, la del hijo y la del Espíritu Santo. En efecto, según la enseñanza revelada, el padre no procede de nadie. Por consiguiente, del Padre proceden el Hijo y el Espíritu.

La primera procesión es la generación eterna del hijo, por la cuál él desde siempre sale fuera del Padre y se coloca frente a él como su imagen, su palabra, como el unigénito. Hay que subrayar que tal procesión es un acto eterno y necesario; el hijo debe existir desde siempre para que Dios pueda ser por siempre Padre. Pero ni hay que entender mal el término “necesario”, porque no excluye en absoluto que se trate de una necesidad amorosamente querida y aceptada por el padre y pro el Hijo. Resumiendo en el ámbito de la generación eterna están presentes una exuberancia de amor recíproco y una comunión íntima de vida, ante las cuales el amor y la solidaridad humanas no son más que una sombra palidísima.

La segunda procesión es la del Espíritu Santo. Partiendo de la revelación, que llama a esta tercera persona precisamente Espíritu “soplo” vital, la teología latina ha denominado a esta procesión “espiración”, en cambio los orientales la llaman, por lo general, simplemente procesión.

En cuanto al modo de proceder del Espíritu Santo, la historia del dogma observa una cierta elasticidad en las formulaciones, si no incluso en las concepciones. Hasta el cisma de Occidente, tanto entre los padres griegos como entre los latinos, se encuentra la doble formulación: el espíritu procede del Padre a través del Hijo(a Patre per filium) y del Padre y del Hijo (a Patre filioque) o expresiones similares. Pero en Occidente, a partir de Agustín, paulatinamente va prevaleciendo la segunda fórmula sin que durante siglos constituyese una dificultad para los orientales.

Sobre esto nos limitaremos a recordar la evolución de la enseñanza del magisterio eclesiástico, que por lo general va en la dirección de subrayar cada vez más la procesión del Espíritu Santo “del Padre y del Hijo”. En efecto, mientras que el símbolo niceno-constantinopolitano afirma simplemente la procesión del Espíritu “del Padre”, el concilio IV de Letrán (1215) el Lionense II (1274) y el Florentino (1439) explican la enseñanza tradicional definiendo la procesión “del Padre y del Hijo”. En particular, durante las discusiones preparatorias del concilio de Florencia, las razones aducidas por los orientales y latinos para sostener las dos distintas visiones de la procesión del Espíritu santo fueron casi exclusivamente de carácter tradicional; al final se llegó a un acuerdo que admitía la legitimidad y la identidad sustancial de las dos visiones teológicas y que entró en la constitución conciliar.

Es sabido que, lamentablemente la unión entre Oriente y Occidente duró muy poco. A continuación las posiciones sobre la procesión del Espíritu Santo se endurecieron por ambas partes. Sobre este punto, actualmente las iglesias ortodoxas siguen mostrándose más bien críticas frente a la doctrina católica. Para ellas el filioque es un serio obstáculo en el camino de la unidad por que ven en él una reducción del papel primario del Padre, por el que es fuente y principio de la divinidad del hijo y del Espíritu Santo. Pero en realidad se trata de un temor sin fundamento, porque al profesar el filioque, la iglesia latina ha afirmado siempre no sólo la procesión del Espíritu del Padre y del Hijo como de un único principio, sino además que el hijo recibe del padre el poder mismo de ser coprincipio del Espíritu Santo.

### ❖ Las personas divinas.

Pasemos al segundo peldaño. Al tema de las procesiones inmanentes le sigue inmediatamente el de las personas divinas. ¿Quiénes son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo? A esta pregunta la teología profundizando la revelación, se ha esforzado en responder recurriendo al concepto de persona.

Comencemos con una puntualización. El término “persona”, referido al Padre al Hijo y al Espíritu Santo, no figura en el Nuevo Testamento. Fue introducido en la doctrina trinitaria por la reflexión teológica mediante un proceso de aclaración más bien laborioso, partiendo de la definición de persona como “sujeto capaz de actividades espirituales propias”.

En este proceso, el paso fundamental es la afirmación del valor analógico de la noción cuando se aplica a la Trinidad. Hablar del Padre, del Hijo y del Espíritu como de tres personas es ciertamente legítimo, por que no están por decirlo así encapsulados, en el concepto de persona. En la trinidad, la persona no es una realidad común al padre, al hijo y al espíritu; la única realidad común es solo la naturaleza divina, por al que sin embargo, no se distinguen en absoluto entre sí, y con al que justamente se identifican constituyendo una realidad única, Dios que es absolutamente uno.

Si tenemos presente las dificultades con que tropieza el lenguaje humano en este camino, se comprenden entonces las perplejidades de San Agustín o de San Anselmo en cuanto al uso del término persona y se comprende asimismo la circunspección con que trata Santo Tomás la cuestión. Al definir el concepto de persona, parece preferir el término de subsistencia al de sustancia de Boecio, porque advierte que al hablar de tres sustancias en Dios podía dar pie a una interpretación triteista. Al final recurrirá al concepto de relación subsistente, que considera más apto para definir la persona del Padre, del Hijo y del Espíritu.

Así se entiende también que los documentos del magisterio, que hablan diversas veces de tres personas, menos frecuentemente de tres subsistencias, no entran nunca en la explicación del significado de esta palabra. No obstante resulta bastante claro por el contexto de los documentos, según el cual se ve que, al hablar de personas, se quería simplemente indicar que la única esencia divina es Padre, Hijo y Espíritu Santo, y que sale al encuentro del hombre para salvarlo.

Por tanto, en el ámbito trinitario, el término persona no expresa una doctrina de fe que vaya más allá de la enseñanza escriturística. En otras palabras, el uso del término persona, referido a la trinidad, no confiere por parte del magisterio valor normativo a cualquier interpretación filosófica. A pesar de ello estamos ante un término particularmente apto para expresar la enseñanza trinitaria; es más no se trata solamente de

una palabra usada habitualmente en teología, sino una palabra adoptada autorizadamente por el magisterio para formular una confesión de fe común a toda la iglesia. Precisamente por ello no se puede abandonar el término persona aunque es legítimo buscar una formulación más perfecta del dogma trinitario.

En esta última dirección se han movido justamente algunos teólogos contemporáneos, principalmente K. Barth y K. Rahner. Este último, en particular, parte en su intento en la comprobación de que hoy el término persona tiene en general significado psicológico, y no ontológico, como en el pasado, ya que en el lenguaje común significa centro de conciencia y actividad. Por eso, aplicado a la trinidad, el término induciría a pensar naturalmente, que en Dios hay tres centros diversos de conciencia y actividad, lo que supondría una interpretación triteista del dogma. Consiguientemente, según Rahner, hoy parecería más oportuno hablar de tres modos distintos de subsistir del único Dios.

Pero este intento de reformulación presenta dos dificultades. Ante todo nos parece que usa un modo de expresar el misterio trinitario que podría inducir a una interpretación modalista. En segundo lugar, el modo de expresarse de Rahner parece más difícil que el corriente, admitido desde hace siglos en la iglesia, que habla de personas divinas.

### ❖ Las relaciones trinitarias.

Consideramos ahora uno de los aspectos más complejos y misteriosos de la doctrina trinitaria: las relaciones entre las personas divinas. El Dios cristiano es Padre, Hijo y Espíritu santo. Pues bien, estas tres personas están en relación entre sí. Se distinguen la una de la otra y, por así decir, se sitúan la una frente a la otra. Este ponerse en frente es diverso para cada persona divina y es una relación que caracteriza a cada una de ellas. Más aún, es una relación constitutiva, es decir que las constituye como personas divinas.

Pero procedamos gradualmente. Ante todo es la misma Escritura la que induce a considerar esta relación. Particularmente donde habla de un Padre y un Hijo, los muestra ligados recíprocamente por un vínculo de paternidad y de filiación, que, como es obvio, hay que entender análogamente respecto a la paternidad y a la filiación humana. Pero la escritura induce también a pensar que el Padre y el Hijo están en relación recíproca con el Espíritu Santo, ya que enseña que el Espíritu es mandado por el Padre y por el hijo.

El primer paso de este proceso de explicación entraña necesariamente una aclaración de los términos. Ante todo, ¿qué se entiende en general por relación?. La experiencia enseña que existe una relación entre dos términos cuando de algún modo dicen referencia de sí. Si luego estos términos y sus relaciones son reales, entonces se habla de una relación real; si, por último, la relación es recíproca, entonces se habla de relaciones mutuas.

Aplicadas estas precisiones a Dios, permiten afirmar en él la presencia de relaciones reales y mutuas. Es de fe que en Dios existen realmente tres personas que mantienen entre sí relaciones reales recíprocas. Según la enseñanza tradicional, estas relaciones son cuatro, pues entre el Padre y el Hijo existe una relación de paternidad y otra, recíproca de filiación; entre el padre y el hijo considerados como un único principio, y el Espíritu Santo existe una relación llamada “espiración activa”, y otra recíproca que a falta de una expresión más adecuada, es llamada “espiración pasiva”.

Pero de estas cuatro relaciones sólo tres se distinguen entre sí: la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. A esta conclusión se llega aplicando el principio

fundamental: en dios “todas las cosas son una realidad única donde no se presenta una oposición de relación” o sea, donde no se encuentran relaciones opuestas entre sí.

Este principio permite afirmar que entre espiración activa, por un lado, y paternidad y filiación, entendidas en sentido conjunto, por otro, no hay distinción real; y ello porque el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un único principio, de hecho estas relaciones tienen un término común idéntico, a saber el padre y el hijo. En resumen, la espiración activa no se distingue realmente de la paternidad y de la filiación como de la espiración activa, aunque de manera diversa.

La escolástica se preguntó también por las características de cada persona, o sea por las características de las relaciones subsistentes, ya que éstas en realidad se identifican con las personas divinas.

En una exposición correcta hay que afirmar ante todo que la primera persona es el Padre. El engendra al Hijo y espira al Espíritu Santo. Este engendrar y este espirar no son, sin embargo, algo distinto del Padre, que se le añade sino que son su misma realidad, porque él es precisamente ese acto de engendrar y de espirar.

A continuación hay que afirmar que la segunda persona es el hijo. El recibe la vida, la esencia divina, del Padre, y con el Padre la comunica al Espíritu Santo. Por eso “es” persona justamente en virtud de esta doble relación de filiación y de espiración activa.

Finalmente, hay que afirmar que el Espíritu Santo es la tercera persona. El recibe la esencia divina conjuntamente del Padre y del Hijo, pero principalmente del Padre. El Espíritu es persona precisamente en el acto de recibir y de aceptar tal esencia, o sea en la espiración pasiva. Es más, “es” precisamente este acto, o sea, se identifica con la misma espiración pasiva.

Así pues el modo de ser propio de las personas divinas es existir la una para la otra. Por eso la realidad de cada una, lo que la constituye como tal, es correlativa a la de las otras y está determinada por la de ellas. Así realizan una perfecta comunión de vida, cada persona se identifica con la única esencia divina, y esta correlativamente se identifica con cada persona divina; y justamente al darse cada persona totalmente a las otras, se realiza plenamente ella misma.

#### ❖ **La recíproca inhabitación de las personas divinas: perijóresis o circuminsesión.**

La comunión de vida de las personas divinas encuentra una confirmación directa en la Escritura, la cual testimonia que existen enteramente la una en la otra. La fuente principal es el evangelio de Juan, el cuál enseña reiteradamente que existe una íntima unión en el ser y en el obrar entre Jesús y el Padre. Recuérdense las expresiones “Yo y el padre somos una sola cosa” (Jn10,30); El Padre está en mí y yo en el Padre (Jn10,38): las palabras que yo os digo no las digo por mí, sino que el Padre que esta en mí realiza sus obras (Jn14,10). Análoga intimidad entre el Padre y el espíritu es atestiguada luego por Pablo donde dice que “los secretos de Dios nadie los ha podido conocer sino el Espíritu de Dios” (1Cor2,11).

Los términos usados en teología para expresar esta misteriosa relación de copresencia son diversos; se habla de perijóresis, inmaansio, circumincesso, mutua inhabitación, compenetración, etc. Sin embargo la enseñanza con algún desplazamiento de acento, es idéntica en Oriente y Occidente, como se ve por citar a dos autoridades que dan fe de las dos tradiciones, por los escritos de Juan Damasceno y de San Tomás. En el concilio de Florencia, esta doctrina se enseñó como verdad de fe: “Por esta unidad (de la

esencia de la naturaleza, de la divinidad ) el Padre está sólo en el hijo y todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre y todo en el Hijo”.

El fundamento último de la inhabitación de las tres personas divinas hay que verlo según la tradición latina, en la unidad de la esencia divina. Pero esta explicación no excluye de ningún modo la oriental, la cual mediante un procedimiento inverso, partiendo de la Escritura afirma inmediatamente la inhabitación recíproca, fundando luego en ella la igual dignidad de las personas y la unidad de la esencia divina. Es más ambas tradiciones deben mantenerse en continua confrontación.

Sobre todo resulta evidente que el Dios trino y uno no es una realidad estática, pues la vida intratrinitaria aparece dinámica en el más alto grado: las personas divinas existen precisamente en cuanto están en estrecha relación la una con la otra, porque interactúan mutuamente: la una es don y la otra aceptación, la una es llamada y la otra respuesta y ello en una tensión recíproca, en una oposición, que es a la vez una “relación” de suprema armonía.

En conclusión, la doctrina de la inhabitación recíproca nos introduce verdaderamente en el corazón de la Trinidad, en la culminación de lo que, por don suyo, podemos comprender del misterio de Dios en sí mismo y de lo que significa para nuestra existencia.

4.

#### TEOLOGÍA ACTUAL.



#### **K Rahner.**

Partimos de la enseñanza de Rahner porque es el punto de referencia obligado de todos los tratados recientes. Rahner sintetiza la relación entre el ser trascendente de Dios y su autocomunicación en Cristo en el “principio fundamental”: la trinidad económica es la inmanente y viceversa. Resumiendo, con este principio se subraya que el acceso a la vida intratrinitaria se le ofrece al hombre por la intervención salvífica de Dios en Jesucristo, y que la trinidad, lejos de ser una realidad separada de la vida cristiana, es propiamente un misterio salvífico.

En particular, la afirmación: la Trinidad económica es la Trinidad inmanente significa que el Dios que se comunica al hombre y que lo salva no es simplemente Dios en general, sino que es el Hijo encarnado, que ha entrado en nuestra historia aceptando un destino de sufrimiento y de gloria para nuestra salvación, y también el Espíritu Santo que, don trascendente, habita en lo íntimo de todo hombre y lo diviniza.

Luego la misión salvífica del Hijo y la santificadora del Espíritu no son referibles indistintamente al único Dios tripersonal, y por tanto simplemente apropiadas al hijo y al espíritu santo, sino que son verdaderamente intervenciones salvíficas del Hijo o el Espíritu. Precisamente por eso las intervenciones salvíficas del Hijo y del Espíritu son reveladoras de la identidad misteriosa de estas dos personas divinas. Mas aún en cuanto que en la misión salvífica del Hijo y en la del Espíritu el Padre se nos manifiesta como padre, precisamente a partir de la economía se nos ofrece el acceso a su misterio personal.

#### **E. Jünger.**

Nos ofrece también, una amplia sistematización de la doctrina trinitaria partiendo de la historia de la salvación. Hace suyo el principio fundamental de Rahner, pero su postura

es distinta, porque para él, el acontecimiento que funda tal principio es en primer lugar la muerte en cruz. “La trinidad económica es la trinidad inmanente y viceversa. La frase es justa, porque en el abandono por Dios y en la muerte de Jesús advierte Dios mismo. Lo que narra la historia de la pasión es expresado conceptualmente por la doctrina de la Trinidad”.

Júngel sistematiza la doctrina trinitaria partiendo de la soteriología, y desde aquí articula el discurso ontológico acerca de la esencia de Dios y su ser eterno. Este planteamiento, que a nuestro entender es claramente protestante, no se encuentra en el proyecto de Rahner, que adopta como punto de partida la encarnación.

## 5. EVOLUCIÓN DEL TRATADO TRINITARIO.

Como conclusión, podemos afirmar, que para renovar la sistematización del De Trinitate hay que tener presente dos cosas: primero, que las manifestaciones de Dios en la historia, realizadas en la encarnación y el son del Espíritu Santo, revelan lo que Dios es en sí mismo, segundo: que si Dios quiere comunicarse personalmente al hombre, debe necesariamente enviar al hijo en la encarnación y al Espíritu para que perfeccione en el hombre la aceptación de tal autocomunicación.

Por lo general se admite el principio de que una sistematización debe proceder de la economía, o sea de las misiones, luego la trinidad económica es la Trinidad Inmanente en el sentido de que sólo el estudio de la Trinidad económica permite conocer, aunque sea imperfectamente, la Trinidad Inmanente.

En cambio respecto a la identificación de la Trinidad inmanente con la económica, o sea, sobre el y viceversa de Rahner, caben no pocas reservas, porque no parece excluir eficazmente ciertas interpretaciones inaceptables, como la de identificar la generación eterna del Hijo con su generación temporal, o bien la de hacer depender del carácter personal del hijo y del espíritu santo su intervención en la historia y así mismo, más profundamente considerar irrelevante la misma trinidad inmanente. La trinidad inmanente, por lo que se consigue vislumbrar, es más rica de lo que logramos entender a través de la económica.

Respecto a las del pasado, las sistematizaciones recientes que parten de las misiones divinas ofrecen la ventaja de una mayor fidelidad al designio salvífico revelado en al escritura, ponen el acento en el misterio pascual, es decir en la muerte y la resurrección de Jesús, o también en la oración de despedida de Jesús durante la última cena, y desde ahí explican la vida trinitaria como unidad de comunión o como amor recíproco de las personas divinas.

El balance global respecto de estos intentos recientes ah de considerarse netamente positivo: sin embargo, no se puede abandonar en absoluto la reflexión ontológica sobre la Trinidad; mostrar el valor trinitario de lo ocurrido en al muerte y resurrección de Jesús es fundamental, pero no agota el cometido de la investigación teológica.

En último análisis, consideramos que no basta un tratamiento trinitario sólo ontológico ni sólo económico, sino que hay que unir al tratamiento económico que en el plano cognoscitivo es prioritario, el ontológico, que es capaz de indicar soluciones para muchos de los interrogantes que la inteligencia creyente se hace acerca del misterio de la vida intratrinitaria.

Para finalizar diremos, que para proceder en concreto a la exposición del tratado trinitario, hay que tener en cuenta las siguientes aproximaciones:

- a) la histórico-salvífica, a partir de la misión del Hijo y del Espíritu Santo

- b) la clásica: que explica la enseñanza revelada recurriendo a categorías ontológicas y
- c) la personalista, que procede por referencia a la persona humana y las relaciones interpersonales.

## **TEMA 19**

*La Iglesia forma parte del credo cristiano; es objeto y sujeto de fe. Fundada por Jesucristo, constituye el nuevo Pueblo de Dios, uno y católico; pueblo sacerdotal, profético y regio. Tiene como fin, el dilatar más y más el reino de Dios hasta el final de los tiempos (LG 9b).*

## INTRODUCCIÓN

Partimos de la fe en la Iglesia, del “creo en la Iglesia”, o lo que es lo mismo de la Iglesia como objeto y sujeto de la fe. La Iglesia encuentra en Jesús de Nazaret, en su vida toda ella salvífica, el fundador y fundamento de sí misma. A continuación, y de entre las varias imágenes con las que el Nuevo Testamento describe a la Iglesia, nos quedamos con la de “Pueblo de Dios”, imagen que nos muestra el carácter social de la misma. Luego, de entre las “características” de la Iglesia, una, santa, católica y apostólica, nos fijamos en las categorías de unidad y catolicidad de la misma, categorías que no pueden separarse y en las que se apoya la misión de la Iglesia. Esta misión la realiza la Iglesia participando en el triple oficio de Cristo, sacerdote, profeta y rey, y consiste en la instauración del Reino de Dios y en la restauración del orden temporal según el Evangelio.

## ESQUEMA

1.            LA FE EN LA IGLESIA
  - El credo Ecclesiam.
  - La Iglesia: objeto de fe.
  - La Iglesia: sujeto de fe.
  
2.            JESUCRISTO, ORIGEN Y FUNDAMENTO DE LA IGLESIA
  - Jesús e Israel: el Reino de Dios.
  - Jesús, la comunidad de discípulos y los Doce.
  - La última cena.
  - La resurrección de Jesús y el don del Espíritu.
  
3.            IGLESIA, PUEBLO DE DIOS
  - Prefigurada en el Antiguo Testamento.
  - Reflexión en el Nuevo Testamento.
  - Los Padres.
  - Constantino: Pueblo cristiano.
  - Edad Media: Pueblo de Dios, laicos.
  - Concilio Vaticano II.
  
4.            LA IGLESIA, UNA Y CATOLICA
  - Una sola Iglesia.
  - Iglesia católica.
  
5.            UN PUEBLO SACERDOTAL, PROFETICO Y REGIO
  - Jesús profeta.
  - Jesús sacerdote.
  - Jesús rey.

6. EL REINO DE DIOS, MISION DE LA IGLESIA
- Evangelización.
  - Instauración del Reino de Dios.

## **DESARROLLO DEL TEMA**

### 1. LA FE EN LA IGLESIA.

El estudio de la Iglesia puede plantearse a distintos niveles, y que denominaremos: fenoménico, filosófico y creyente:

La Iglesia puede ser objeto de un simple conocimiento fenoménico o empírico, basado solamente en la experiencia, más o menos superficial o externa, de un hecho social, de una realidad visible que actúa en el tiempo y que tiene una historia.

La Iglesia puede ser también objeto de estudio a un nivel filosófico, con aquella actitud que reflexiona, más allá de lo perceptible por los sentidos, sobre los primeros principios y la finalidad última, tanto del mundo físico y de los hechos espirituales, como de las costumbres y de la conducta del hombre en relación con el bien y con el mal, es decir, no sólo realizando juicios de observación sobre la Iglesia, sino también juicios de verdad y de valor.

Hay un tercer nivel de conocimiento de la Iglesia, el nivel de la fe, en que el hombre llega a descubrir y a afirmar que la Iglesia es la comunidad religiosa fundada y constituida sobre la revelación divina pública, sobre el advenimiento histórico de Dios en Cristo, sobre la encarnación de la Palabra, sobre el misterio de la cruz y sobre la efusión del Espíritu. En este nivel de la fe entramos ya en un conocimiento y en una comprensión de la Iglesia que son el resultado de la mera búsqueda racional, sino un conocimiento teologal que nos hace ver a la Iglesia con los datos que pertenecen a la revelación.

Es Dios mismo quien nos revela lo que es la Iglesia, de tal forma, que solo el que conoce la Iglesia desde la fe, conoce plenamente lo que es la Iglesia. Y no puede prescindir de los aspectos derivados de la realidad histórica y social de la Iglesia. Es en el nivel propio de la teología, que presupone como punto de partida la posesión de la fe, en que nos situamos para llegar a la comprensión de la Iglesia a partir de los datos de la revelación que la presentan como misterio.

Tratamos de presentar, ante todo y en toda su profundidad, el contenido misterioso de las realidades trascendentes de la Iglesia, pero incluyendo también sus aspectos sociológicos. Adoptamos por tanto, como punto de partida, el “credo Ecclesiam”, el credo en la Iglesia. Es decir, partimos de la fe en el misterio de la Iglesia con toda su trascendencia divina y humana en la historia de la salvación, o sea, en su perspectiva trinitaria, sin olvidar que nosotros somos la Iglesia y se trata de ver la autoconciencia que la Iglesia sujeto tiene de sí misma como objeto.

Podemos afirmar que desde tiempos apostólicos, la Iglesia, ha incluido en el símbolo de la fe la autocomprensión de su propio misterio, es decir, toda la comunidad creyente ha manifestado su fe en la Iglesia. Por lo que se refiere a la Iglesia, tanto en la

tradición griega como en la tradición latina, encontramos las formulas “credere” y “credere in” para expresar la profesión de la fe en la Iglesia.

Pero es muy significativo observar que, a pesar del uso inicial de ambas fórmulas, pronto se va imponiendo con decisión la fórmula “credere Ecclesiam”, mientras que la fórmula “credere” se reserva exclusivamente a Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Con esto queda claro que con la expresión “credere Ecclesiam” lo que fundamentalmente confesamos es nuestra fe en la realidad y en la existencia de la Iglesia como misterio.

También hay que tener en cuenta que la estructura ternaria de los símbolos de la fe, correspondiente a una triple pregunta propuesta al candidato al bautismo, sobre su fe en Dios Padre, en Cristo redentor y en el Espíritu Santo, la Iglesia entra en este tercer miembro vinculada a la profesión de fe en el Espíritu Santo que obra en la Iglesia. Todas las fórmulas de fe incluyen a la Iglesia como obra por excelencia del Espíritu, situándola regularmente antes de la comunión de los santos, la resurrección de la carne y la vida eterna.

Tomamos ahora en consideración la autoconciencia que la Iglesia sujeto tiene de sí misma, como objeto y sujeto de fe.

El que la realidad eclesial sea **objeto de fe** tiene unas implicaciones fundamentales:

- Por ser la Iglesia una realidad que ante todo debe ser creída, trasciende toda reflexión dentro de los esquemas puramente sociológicos, ya que sólo en parte puede ser parangonada con sociedades inmanentes y mundanas.
- El que la Iglesia sea una realidad que debe ser creída por los fieles significa que los creyentes profesan su fe en el Dios, Uno y Trino que se ha comunicado a los hombres y que está presente en la Iglesia con su acción salvífica.
- El que la Iglesia sea objeto de fe implica un radical compromiso por su parte de abrirse a la acción de Dios y de presentarse ante el mundo como el lugar de encuentro salvífico del hombre con Dios.

Según acabamos de exponer, ya en las primeras fórmulas del símbolo de la fe encontramos incluida a la Iglesia como objeto de fe de la comunidad creyente. Consideramos ahora un segundo aspecto, el de la Iglesia como comunidad de creyentes, es decir, como reunión de muchos sujetos que creen en la revelación de Dios y que constituyen, por ello, un **sujeto social de fe**. Tratamos ahora los aspectos fundamentales del ser y de la misión de esta comunidad de creyentes.

a) El nacimiento de la Iglesia como comunidad que responde a la acción de Dios.

En primer lugar es preciso apreciar en su justo valor, la íntima trabazón que existe entre autocomunicación de Dios a la humanidad y el nacimiento de la Iglesia como comunidad de creyentes. No hay que pensar que con anterioridad a la revelación de Dios en Cristo existiese ya una congregación de hombres, a la que posteriormente se confió la misión de hacer perennemente presente en el mundo esta autocomunicación de Dios, ya que es precisamente la acción reveladora de Dios la que da lugar a la existencia en la historia de la comunidad de creyentes.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que es la comunidad de creyentes en su totalidad la que desde su nacimiento ha quedado vinculada al misterio de la Palabra hecha carne. El destinatario primero de la comunicación escatológica de Dios hecha en Cristo es la comunidad, mientras que el individuo participa en este mensaje de salvación a través de la comunidad. El individuo llega a la salvación por y en la comunidad.

b) La doble dimensión del misterio eclesial.

Por ser la Iglesia objeto de fe debe realizar su ser y misión en cuanto comunidad de creyentes en la doble dimensión del misterio eclesial, siendo a la vez humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles. En primer lugar, la Iglesia, es una realidad de arriba y evoca el origen que trae de Dios y la presencia de su gracia en todos los momentos de su existencia. Sus fieles se han congregado respondiendo a una llamada de Dios.

En segundo lugar, precisamente por la unión indisoluble de los diversos aspectos que integran el misterio de la comunidad de fe, esperanza y caridad, la Iglesia debe realizar en sí de modo tan auténtico e integral la fe en su misterio, que en su dimensión visible se manifieste realmente al mundo como epifanía de Dios y sacramento de su gracia salvífica.

c) Implicaciones de la dimensión comunitaria de la Iglesia.

La Iglesia se constituye mediante la fe, no existe en sí misma, sino en los hombres creyentes concretos. No nace simplemente porque Dios la crea, sino porque los hombres han tomado la decisión radical por Dios y por su reino. Esta decisión es la fe.

El credo de la comunidad eclesial es el medio a través del cual el individuo llega a la fe y a la salvación. En los mismos orígenes de la Iglesia cristiana encontramos esta inserción de los nuevos creyentes en la comunidad como el momento final de un proceso personal que pone de manifiesto el carácter social o comunitario de su fe (Mc 2,41). Esta índole esencialmente comunitaria de la fe del individuo en la Iglesia no implica la desvalorización, y menos aún el olvido, de su carácter personal.

En la Iglesia, como sujeto de fe, descubrimos además el verdadero fundamento de la igualdad que une a los creyentes y los incita a traducirla en una vida de comunión de todos los fieles entre sí. Esta igualdad fundamental no es creación de los hombres, sino don de lo alto y no puede por menos que venir en ayuda tanto de la comunidad como del individuo.

d) Implicaciones de la estructura sacramental de la Iglesia.

El ser íntimo y la misión de la Iglesia exigen de ella que se presente ante el mundo como sacramento de Cristo, que, a su vez, es la palabra epifánica de Dios. La Iglesia es consciente de que la virtud carismática de lo alto puede realmente dar eficacia a la mediación sacramental de la comunidad cristiana. Pero esta acción del Espíritu no exime al creyente de su responsabilidad, de la responsabilidad de toda la comunidad eclesial.

Por otra parte, la misión de la Iglesia de dar testimonio auténtico y fehaciente de su fe en su dimensión social e histórica implica la función más esencialmente profética de

proclamar el mensaje revelado de la salvación con hechos y palabras, en la ininterrumpida autocomunicación de Dios a los hombres a lo largo de la historia, haciéndola eficazmente presente hasta la venida del Señor en su gloria.

## 2. JESUCRISTO, ORIGEN Y FUNDAMENTO DE LA IGLESIA

Nos planteamos ahora la relación que existe entre Jesucristo y el nacimiento de la Iglesia. Para ello tenemos que basarnos, ineludiblemente, en los escritos del Nuevo Testamento, en los que nos encontramos no con la fundación de la Iglesia como respuesta a una pregunta de tipo teológico, sino una autointeligencia creyente y polifacética de la realidad de la Iglesia.

En los evangelios encontramos la persona y la vida de Jesucristo tal y como la captaron desde la fe los primeros cristianos. En los Hechos, la Iglesia tal y como surgió del acontecimiento de Pentecostés y de la acción de los apóstoles movidos por el Espíritu. En Pablo y Juan, junto con la nueva concepción del hombre y del mundo, que la Iglesia vive y anuncia. Y finalmente, en las cartas pastorales encontramos una primera organización de las comunidades.

Posteriormente se pasa ya de la primera fase de descripción creyente de la realidad de la Iglesia a una segunda fase de reflexión y de comprensión, a la luz de la fe, de las realidades profundas de las que surge y vive la Iglesia. Así, hasta la edad media, el nacimiento de la Iglesia se expresa con la imagen misteriosa de la herida producida por la lanza en el costado de Jesús crucificado, de la que brota sangre y agua. Más adelante se subrayan otros elementos de fundamentación teológica como la elección y envío de los apóstoles o la elección de Pedro distinguiendo de modo especial el ministerio papa. En este contexto podemos decir que para la teología tradicional católica y escolástica era un hecho evidente que el Jesús histórico había fundado la Iglesia.

Es a partir de la Ilustración y de la disputa modernista, a comienzos del siglo XX, cuando el tema del nacimiento de la Iglesia se centra en la cuestión de su origen histórico. Así A. Loisy, utilizando el método histórico crítico en la exposición de la Escritura, llegó a la conclusión de que el Jesús histórico no había fundado la Iglesia, aunque ésta fuese el resultado de su vida y de su obra. Afirma además que la tradición apostólica, bien entendida, relaciona a la Iglesia más que con Jesús, el Mesías que predica el reino de Dios, con Cristo el resucitado. Los documentos oficiales de la Iglesia condenaron esta doctrina de Loisy, y de otros teólogos modernistas.

Hay exegetas y teólogos contemporáneos que, de una manera u otra, afirman que la Iglesia no se remonta a Jesús, sino que es el resultado de acontecimientos posteriores a su muerte. Fue la experiencia de la Pascua, unida a los acontecimientos posteriores a su muerte y a la reflexión sobre los mismos, lo que originó esta nueva realidad que denominamos Iglesia. Hay algunos que incluso afirman que Jesús no pretendió fundar Iglesia alguna, se limitó a proclamar el Reino de Dios como algo inminente.

Fueron los discípulos quienes, después del acontecimiento de Pentecostés, se reconocieron como la nueva comunidad de salvación. Por lo tanto, según ellos, la Iglesia no proviene de la voluntad de Jesús, sino de la decisión de sus seguidores.

La reacción de la teología católica tradicional fue la de afrontar el problema tratando de demostrar que Jesús efectivamente fundó la Iglesia. Pero no debemos pensar en la fundación de la Iglesia como si se tratara de la fundación o constitución de una sociedad simplemente humana, buscando un momento concreto en el que Jesús, en su existencia histórica, haya llevado a cabo formalmente la fundación de la Iglesia.

Es fácil percibir, más bien, que el nacimiento de la Iglesia no está relacionado solamente ni con Jesús de Nazaret ni con el Cristo glorioso, sino inseparablemente con Jesucristo, porque el Cristo viviente no es separable de Jesús de Nazaret. Por ello se puede decir que la Iglesia no tiene su origen simplemente en el mandato de Jesús, sino en toda la acción de Dios en Jesucristo, desde su nacimiento, su predicación y la elección de los discípulos hasta su muerte, su resurrección y el envío del Espíritu. El concilio Vaticano II en el número cinco de la constitución *Lumen Gentium*, habla de la fundación de la Iglesia y nos dice que el Jesús histórico dio comienzo a la Iglesia predicando la Buena Nueva, predicando la llegada del Reino de Dios, y abarca los hechos pascales de la resurrección y en la donación del Espíritu.

Cuando utilizamos los términos “fundar / fundación” para referirnos a la relación que existe entre la Iglesia y Jesús de Nazaret, es preciso entenderlos en el sentido amplio de “estar en el origen” y teniendo en cuenta que, unidos al término “fundamento”, indican la total relación de la Iglesia con Jesucristo.

Vamos ahora a seguir una serie de etapas que abarcan todo el misterio de la vida, misión, muerte y resurrección de Jesús y que culminan con el envío del Espíritu Santo, en las que descubriremos como surge la Iglesia en este proceso que abarca toda la vida de Jesús de Nazaret y el envío del Espíritu Santo.

## **1. Jesús e Israel: El Reino de Dios**

La expresión “Reino de Dios” tuvo diversos significados a lo largo de la historia de Israel. El Mesías, vinculado al Reino de Dios se concibe bajo figuras muy diversas entre las que predomina la del Mesías-rey, heredero del esplendor de David. En esta visión nacionalista centraba la esperanza de la mayoría de los contemporáneos de Jesús, aunque con diversas actitudes. Sin embargo Jesús se aleja de esta figura.

El Reino anunciado por Jesús trae la gracia y la salvación de parte de Dios. Es la salvación del hombre en todas sus dimensiones. Esta salvación que, como oferta de Dios exige una respuesta, es universal, dirigida a todos los hombres y ya se ha hecho presente en la historia, en la persona y en las acciones de Jesús, pero sólo alcanzará su plenitud al final de los tiempos. Cuando la Iglesia nazca, lo hará motivada y urgida por la necesidad de hacer presente el Reino de Dios. Si el Reino de Dios fue el eje de la vida de Jesús, también lo será de la vida de la Iglesia.

El Reino de Dios anunciado por Jesús no se puede separar de la comunidad de Israel. Al contrario, a través de ella y en ella, se realiza la constitución del nuevo pueblo de Dios, es decir, del nuevo y definitivo Israel. De este modo, se entrevé una dimensión eclesial en el corazón mismo de la predicación de Jesús. El Reino es la presencia de la salvación de Dios en la historia del pueblo elegido. La obra de Jesús pretende, por consiguiente, reunir al nuevo pueblo de Dios, al pueblo de los últimos tiempos. La presencia de Jesús inaugura el reino de los que escuchan su palabra, suscitando una comunidad de fe y de amor en espera de la plena manifestación del Reino.

## **2. Jesús, la comunidad de discípulos y los Doce.**

Jesús convoca a una comunidad de discípulos a quienes les hace partícipes de su misma misión y a quienes enviará con el mismo mensaje que él trae: el Reino de Dios. Varios grupos de personas son los que aparecen en los evangelios siguiendo a Jesús: las muchedumbres a quienes se dirige, los discípulos y “los doce”.

Todo el pueblo, sin distinción, es el destinatario de la invitación que Jesús le hace para que acoja el reino. Todos pueden formar parte de la comunidad escatológica que empieza a reunirse sobre la base de la única condición de acoger el gozoso anuncio de la venida del Reino de Dios. La predicación de Jesús está ya purificada de toda tentación nacionalista.

En la misma perspectiva es necesario ver la elección de los discípulos por parte de Jesús. No son los discípulos los que eligen a Jesús, sino la inversa, es Jesús el que llama a los discípulos no para que aprendan a interpretar la Ley, sino para que compartan una experiencia y una comunidad de vida con el “maestro”. Por eso los discípulos pueden ser enviados a la misión para difundir el anuncio y las obras de Jesús.

De entre la comunidad de discípulos Jesús convocó a un grupo más reducido con quienes mantuvo una relación especial: los “doce”. La elección (Mc 3,14) es un gesto simbólico que nos habla de la pretensión de Jesús de restablecer a Israel según su identidad de pueblo de las doce tribus. La presencia de los “doce” y su misión pre-pascual expresan la voluntad de Jesús de inaugurar, con su presencia, su palabra y su actuación, la comunidad del nuevo pueblo de Dios. Es el objetivo de la misión de los “doce” coincide con la de Jesús: anunciar el Reino de Dios y hacer signos con poder que acrediten que el Reino ya está presente. Por otra parte, y dado el carácter simbólico de los “doce”, el envío de Cristo se dirige a toda la comunidad de discípulos, atañe a toda la Iglesia.

A Pedro se le atribuye un papel especial en el grupo de los “doce”, al cual va ligada una de las dos menciones de la Iglesia que se hacen en los evangelios. Mateo, a diferencia de los otros sinópticos, añade a la profesión de fe de Pedro, algunas palabras sobre la Iglesia (Mt 16-17-19). Presenta la Iglesia como la comunidad mesiánica del pueblo renovado de la nueva alianza. Jesús quiere fundar esta comunidad sobre Pedro. La imagen que utiliza Mateo aquí es la casa. Ahora bien, la piedra angular de esta casa es el mismo Jesús (cf Mt 21, 42). Pedro tiene la misión de hacer presente a Jesucristo como último fundamento de la Iglesia.

El otro evangelio en el que se pone de manifiesto la preeminencia de la figura de Pedro es Jn 21, 15-19. Aquí el primado se afirma sobre la base de una mayor dedicación a Jesús. Es importante advertir que para la Iglesia primitiva no es papel de Pedro el que define a la Iglesia, sino al contrario ese papel tiene que ser definido en el contexto de la Iglesia.

### **3. La última cena.**

Entre los acontecimientos de la vida de Jesús es preciso destacar la última cena, como una etapa importante en el proceso de constitución de la Iglesia, dada la estrecha relación que existe entre la Iglesia y la “cena del Señor”, celebrada ya por las primeras comunidades cristianas, según el mandato del propio Jesús. De ahí que algunos autores consideren la última cena “como un verdadero acto funcional de la Iglesia”.

En la cena Jesús relaciona sus palabras y gestos con una realidad presente: su propia persona, que se encuentra ante una muerte inminente. Por eso identifica el pan y el vino con su cuerpo y con su sangre y de esta forma vincula la cena con su muerte, interpretándola como sacrificio por “muchos”, es decir, por todos, y como comunión con él, una comunión que supone participación en su misma vida.

Las palabras y los gestos de Jesús, además, realizan simbólicamente su propia muerte inminente y, con ella, el establecimiento de una nueva alianza. Esta nueva alianza da origen a un nuevo pueblo capaz de pactar con Dios de un modo nuevo. Jesús, por consiguiente, ha pensado en una comunidad de creyentes unidos a él más allá de su muerte y también la ha querido, llevando a cabo en la cena el gesto ejemplar que llama a la comunión con él, y la renueva haciendo a sus discípulos partícipes de la salvación que se manifiesta en una muerte que pasa a formar parte integrante de su misión. Por eso sus discípulos son aquellos que están dispuestos a participar de su destino y a continuar su misión después de su muerte, anunciando la buena nueva del Reino y sirviendo a los hermanos con una disposición total que no excluye la entrega hasta la muerte.

### **4. La resurrección de Jesús y el don del Espíritu.**

A partir de la afirmación según la cual toda la vida de Jesús constituye un proceso histórico que conduce al nacimiento de la Iglesia, es indudable que el reino de Dios proclamado por Jesús, la comunidad de discípulos convocada por él, la institución de los “doce” y la última cena, fueron elementos determinantes en este proceso que culminó con los acontecimientos de la resurrección y de pentecostés.

Es decir, la Iglesia tiene sus raíces en la predicación y en la actuación de Jesús y ya se encuentra formada de antemano en el grupo de los discípulos. Pero sólo podemos hablar de la Iglesia en la plenitud de su ser después de la muerte de Jesús, cuando el grupo de discípulos se reúne de nuevo, para constituir, tras las experiencias de la resurrección y de la efusión del Espíritu, la comunidad cristiana.

Es precisamente en ese momento, cuando Jesús se manifiesta como el Mesías y Señor y es reconocido como tal por los discípulos, cuando podemos hablar de fe cristiana. A partir de la resurrección podemos decir con más propiedad que comienza la

manifestación histórica de la Iglesia. La resurrección es el fundamento de la Iglesia porque en ella se hace realidad la fe cristiana, es decir, la fe en Jesús como Cristo y Señor.

Pero para que de hecho se haga realidad plena es necesario el don de Espíritu. El Espíritu ha actuado de manera particular en la humanidad y en la vida de Jesús. Jesús lo promete primero y luego lo entrega verdaderamente como un don. A través del Espíritu derramado sobre los apóstoles y sobre cuantos estaban reunidos con ellos en Pentecostés, se determina una nueva pertenencia de los cristianos a Cristo. Con el don del Espíritu se realiza plenamente la revelación de Jesucristo, que desde entonces pertenece a la Iglesia como el lugar de su permanente eficacia y actualización, o sea que la revelación constituye el criterio de su identidad y de su constante renovación de ahí el nexo que la fe cristiana ha establecido siempre en el Espíritu Santo y la Iglesia – fe que ha quedado expresada para siempre en el credo.

De este modo se puede reconstruir la serie de acontecimientos que condujeron a la constitución de la Iglesia. Sin embargo, no sería exacto quedarse en estas etapas considerándolas sólo como el comienzo de la Iglesia en el pasado, sino que es preciso hablar también de un origen permanente de la Iglesia en Jesucristo. La Iglesia fundada por Cristo no sólo depende de él en su proveniencia exterior, histórica y social. Proviene de su Señor todavía más profundamente, porque él es quien constantemente la nutre edifica en el Espíritu Santo. Por lo tanto, Jesucristo constituye en el Espíritu no sólo el origen histórico de la Iglesia, objetivamente reconocible, sino también y al mismo tiempo su origen permanente. Jesucristo es aquél que, en el pasado, ha dado origen a la Iglesia y aquél que en presente se manifiesta en ella y a través de ella como el viviente y el Señor de la historia. Por eso Jesús debe ser creído y reconocido al mismo tiempo como el fundador y el fundamento de la Iglesia.

3.

### IGLESIA, PUEBLO DE DIOS

Hasta aquí hemos desarrollado como Jesús es el fundador y el fundamento de la Iglesia, ahora corresponde definir qué es la Iglesia. La Biblia, para hablarnos de la Iglesia no utiliza definiciones conceptualmente elaboradas, sino que se expresa por medio de imágenes. Ciertamente la realidad de la Iglesia no es fácil de definir. De hecho, tampoco encontramos en la historia de la teología una verdadera, única y auténtica definición de la Iglesia. Esta dificultad se explica por el hecho de que, la Iglesia, es un misterio que no se puede explicar tan sólo por medio de realidades humanas. En cambio, el rico valor simbólico de las imágenes permite al creyente obtener un conocimiento de la naturaleza íntima de la Iglesia más vivo, más rico y más exacto que el puramente intelectual obtenido mediante una definición. Sin duda, esta es la razón por la que desde el principio, en la enseñanza de los Padres, lo mismo que en los escritos litúrgicos y en los escritos de los maestros de la escolástica, se habla de la Iglesia utilizando las numerosas imágenes del N.T., usadas ya frecuentemente por el A.T. para expresar de forma adecuada las relaciones entre Dios y el pueblo elegido.

Y éste es también el lenguaje utilizado por el Vaticano II. En el capítulo 1º de la *Lumen gentium*, en el que se expone todo un párrafo (LG 6) a diferentes símbolos y

figuras tomadas de la Sagrada Escritura, en los que se encuentra expresada “*la íntima naturaleza de la Iglesia*”. A continuación recoge y desarrolla la imagen de Cuerpo de Cristo, con la que San Pablo trata de explicar, con una clara visión, el ser profundo de la comunión eclesial (LG 7). Y, finalmente, podemos decir que convierte en una denominación primordial de la Iglesia la imagen bíblica de Pueblo de Dios.

La imagen bíblica de la Iglesia como Pueblo de Dios ha adquirido de nuevo toda la importancia que revistió en el pasado. Las raíces de esta imagen se encuentran en la presentación del **Antiguo Testamento** de Israel como pueblo elegido por Dios y es desarrollada especialmente por Pablo en el Nuevo Testamento.

Conforme al misterio salvífico, Dios, ha realizado una serie de gestos extraordinarios, entre los que destacan tres como especialmente significativos y decisivos: el pacto inicial con Adán y Eva, el antiguo pacto con Israel y el nuevo pacto con el nuevo pueblo de Dios. El último no elimina sino que ratifica y completa los dos primeros.

Dios hace un pacto con Adán y Eva para hacerles participar de la vida divina y de la unión con El. Pero Adán y Eva no se atuvieron al pacto y, como consecuencia, fueron alejados del Edén y perdieron para sí y para sus descendientes la comunión con Dios y el don de la inmortalidad.

Dios ofrece a Israel un nuevo pacto. Ya no se trata de un pacto de Dios con la humanidad en general, sino de un pacto entre Dios y un pueblo particular, que de esta forma se convierte en “su pueblo”. Yahveh le promete la liberación de sus opresores, la protección frente a enemigos, la donación de una tierra hospitalaria y fecunda, la paz y la prosperidad. Por su parte Israel promete a Yahveh reconocerle como su único Dios y observar sus mandamientos. A través de la compleja historia del pueblo de Israel, el Antiguo Testamento atestigua claramente que, a pesar de la persistente infidelidad del pacto, Yahveh continuó considerando y tratando a Israel como su pueblo y como primer destinatario de aquel reino que había de ver la luz con el advenimiento del Mesías.

La no acogida del Hijo de Dios por Israel significará la privación del derecho de primogenitura del Reino, un derecho que pasará a los gentiles. Así la Iglesia se constituirá sin Israel, pero no contra Israel. La única gran novedad que se registrará en la nueva alianza respecto a la antigua está en la cualidad del interlocutor: el pueblo que Dios escoge para la nueva alianza es un pueblo que debe su unidad no a vínculos étnicos, raciales o nacionales, sino a la fe en Cristo y a la gracia del Espíritu Santo.

El lenguaje usado por la Iglesia para hablar de sí misma, como la expresión veterotestamentaria de “pueblo de Dios”, y otras muchas, nos lleva a deducir que no existe ninguna ruptura, sino una constante unidad y continuidad, entre la antigua y la nueva alianza.

En el **Nuevo Testamento**, Pablo aclara con gran lucidez aquello que distingue la nueva alianza de la antigua: la primera era un privilegio reservado al pueblo de Israel. El nuevo pacto, que transfiere Cristo y, a través de él, a todos sus seguidores la bendición prometida a Abrahán y a su descendencia carnal, es un don ofrecido a todos: “*ya no hay*

*judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos sois uno en Cristo Jesús*” (Gal 3,28). Por eso Pablo considera el nuevo pacto la culminación y la consecución de la historia de la salvación, orientada a hacer de todos los hombres hijos de Dios en Cristo (Ef 1,4-5).

A Pablo le corresponde el mérito de haber fijado las condiciones de pertenencia al nuevo pueblo de Dios. A tal fin bastan la fe en Jesús, Hijo de Dios, el bautismo, la participación en el único pan eucarístico y, por consiguiente, en el cuerpo de Cristo. Ya no es necesaria la observancia de ciertas prescripciones de la antigua ley. Son miembros del pueblo de Dios los justificados por la fe, sean circuncisos o incircuncisos (Rom 4,11-17; 3,22).

Pablo además, comprende que la cohesión y la unión entre los miembros del nuevo pueblo de Dios es una unión misteriosa que no tiene correspondencia posible con la realidad de los otros grupos sociales que se han formado a lo largo de los siglos. Para ilustrar esta realidad Pablo recurre a la imagen del cuerpo, aplicada ya en la cultura greco-romana a un grupo social, pero que aplica a la Iglesia no llamándola “cuerpo de los creyentes en Cristo”, sino “cuerpo de Cristo” (1Cor 12,27). Los seguidores de Jesús son una sola cosa en Cristo (Gal 3,28). Como miembros de un único cuerpo, los creyentes, a pesar de la diversidad de carismas y ministerios, gozan de una sustancial unidad y colaboran al bienestar de todos (1Cor 12,26; 10,16sw).

La enseñanza de la Iglesia como pueblo de Dios se encuentra también en los **Padres**, que la toman de la Biblia, aunque sin profundizarla particularmente. La visión de la Iglesia como nuevo pueblo de Dios, formado por creyentes que proceden tanto del judaísmo como del paganismo y que se halla en camino hacia el Reino de Dios, es una de las notas dominantes de la Iglesia de esta época. El dato más relevante es el de la realidad del sacerdocio universal de todos los bautizados, que se funda en esa enseñanza. En este sentido la Didajé describe a la Iglesia como la comunidad congregada por Dios para este fin desde todas las regiones del mundo y de esta forma era precisamente concebida y vivida por los creyentes.

El Edicto de Milán, en el año 313, que supone para el cristianismo una tolerancia que **Constantino** transforma en protección, es el hecho decisivo que cambia totalmente la situación de la Iglesia. Que pasa de una situación de ilegitimidad y persecución, a una situación de libertad. En una Iglesia que tiene que dar acogida a masas enteras de pueblos que se convierten al cristianismo, las fronteras de la Iglesia pasan a coincidir con las del mundo. El “pueblo de Dios”, constituido antes por quienes hacían una opción de fe, se transforma en el “**pueblo cristiano**”, ya que la entrada en la Iglesia coincide con nacimiento. Es decir, el concepto de “pueblo de Dios” pasa de su sentido bíblico patristico a una noción cultural, social y política.

En la **Edad Media**, y como consecuencia de la reforma que condujo a una preponderancia del papa sobre el emperador y a la reivindicación de éste para sí de un poder absoluto, sufre una decisiva modificación el concepto de pueblo de Dios. El concepto de “laos” (= pueblo), como calificativo fundamental de la Iglesia es restringido a los “laicos” en cuanto distintos del clero ordenado. De este modo la Iglesia se identifica prácticamente con la jerarquía. El muro de separación representado por el coro de las

catedrales, convierte esta distinción en algo manifiesto, imprimiendo de manera constantes su huella en la conciencia.

El concilio de Vaticano II recupera la imagen de Pueblo de Dios con todo el significado que ha tenido en el pasado volviendo a la enseñanza bíblica y patristica. La imagen de Pueblo de Dios, que tiene la ventaja de poner de relieve la continuidad de ambos testamentos. La adopta el concilio como clave fundamental para la comprensión del aspecto humano de la Iglesia. Se trata de un rasgo eclesial redescubierto por la teología en los últimos decenios, que introduce un acento nuevo en la enseñanza magisterial. Por lo demás, esta imagen, al mismo tiempo que pone de manifiesto el aspecto social de la Iglesia, aparece como un aspecto complementario de la idea de Cuerpo místico, armonizando así los dos aspectos esenciales de la Iglesia, institución visible y realidad interior.

La imagen de pueblo de Dios pone, sin duda, de manifiesto la continuidad del plan salvífico de Dios. Jesús, el fundador de la Iglesia, es presentado como el Mesías esperado, que ejecuta el designio escondido desde los siglos en la mente de Dios. Pero es preciso tener en cuenta que el nuevo pueblo de Dios, ligado a El con una alianza que se funda en la sangre de Cristo, no está exclusivamente formado por el pueblo de Israel. La pertenencia al nuevo pueblo de Dios se fundamenta en la fe en Jesús, el Hijo de Dios, y nos hace partícipes de su sacerdocio.

Precisamente debido a esta realidad, la Iglesia es misionera y católica. El nuevo pueblo de Dios tiene el cometido de llevar la salvación a todos los pueblos de cualquier tiempo y latitud. Está abierto a todo creyente, porque es capaz de ofrecer una salvación apta a todos, que no sacrifica nada de lo que cada cultura posee de válido. Así pues, por su naturaleza la Iglesia no puede tolerar particularismos, sino que está abierta de par en par a la pluralidad. Solo se opone al “mundo”, entendiéndolo por tal aquello que es incompatible con el plan de Dios.

Como hemos dicho la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios en el que se realiza el misterio de la comunión con Dios y de los hombres entre sí. En el Nuevo Testamento nunca se encuentra la afirmación explícita de que la Iglesia sea una comunión sin embargo, el término se encuentra en numerosos contextos en los que se presentan momentos de vida o actitudes eclesiales, ya que los creyentes experimentan la Iglesia como una realidad que se verifica en las formas fundamentales de su existencia: en la palabra y en el sacramento, en la fe, la esperanza y el amor, como imitación y como respuesta a la autocomunicación de Dios. Por ello la asamblea de los creyentes es comunión = Koinonía.

La palabra habitualmente usada es Koinonía, que sin embargo, adopta diversos significados. Se encuentra a veces en contextos relativos a la Eucaristía (1 cor 10, 15-21) al don de la revelación divina (1 Jn 1), en doxologías (2 cor 13,13) indicando en todos estos casos claramente una comunicación con Cristo o con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En otros pasajes, el término Koinonía indica directamente la unión entre los creyentes (Hc, 2,42), que se amplían hasta abarcar la participación de los bienes espirituales y materiales, incluso entre las iglesias diversas (Rom 15, 26-28).

Pero, más allá de la presencia material del término, esta actitud de comunión, vertical del creyente con Dios, y horizontal entre los creyentes, se presenta como el tejido que une todo el tejido que une toda la vida de la Iglesia primitiva, que se siente constantemente movida a participar de la nueva vida de Cristo (Rom 8,10). Es un hecho claramente testimoniado que la Iglesia de aquellos tiempos se define, a menudo, a sí misma como comunión y que actúa en consecuencia, sobre todo en lo que concierne a las relaciones entre las diversas iglesias locales en el ámbito de la Iglesia Universal. Más adelante, esta noción pasó por un cierto eclipse en la Iglesia latina, mientras continuaba siendo la base de la eclesiología oriental.

El concilio Vaticano II se vale de este término tanto por referencia al Espíritu Santo, que pone a los creyentes en comunión con Cristo y la Trinidad, como para esclarecer la relación entre sí, ya sea de los miembros de la Iglesia, ya sea de las distintas iglesias. El término comunión se usa además para indicar el lazo entre las diversas iglesias locales y la Iglesia de Roma y, finalmente, para definir los vínculos jerárquicos existentes en el ámbito del colegio episcopal y entre los obispos, presbíteros y diáconos.

La Iglesia como ekklesia o pueblo de Dios, puede entenderse sin violencias como relación con Dios y como relación entre los creyentes entre sí y entre las iglesias locales.

4.

#### LA IGLESIA UNA Y CATÓLICA

Desde el siglo IV la Iglesia conserva cuatro términos en el símbolo niceno constantinopolitano: una, santa, católica y apostólica. Estas “propiedades” o rasgos esenciales son aquellos que, a lo largo de los siglos, ha invocado la Iglesia para poder identificarse como la Iglesia fundada por Cristo.

La Iglesia es Santa porque está íntimamente ligada a la Trinidad según el designio salvífico de Dios Padre. Cristo, que es fundador y su cabeza, le comunica la plenitud de sus dones, ya que en el espíritu está continuamente presente en ella para renovarla y santificarla. Pero la santidad de la Iglesia, que procede del Don de Dios no excluye la presencia del pecado en la comunidad, que formada por pecadores, está continuamente necesitada de conversión.

La Iglesia es apostólica porque desde la fe, los sacramentos y el misterio de la Iglesia apostólica y de la Iglesia de todos los tiempos existe una continuidad sustancial.

Nos fijamos ahora con más detenimiento en las otras dos “características” de la Iglesia, unidad y catolicidad, que son objeto de nuestro estudio.

##### **1. Una sola Iglesia**

El Nuevo Testamento presenta a la Iglesia difundiéndose por el mundo: surgen rápidamente nuevas Iglesias locales y todas se reconocen como parte de la única Iglesia fundada por Cristo. Esto supone también necesariamente que, a pesar de desarrollarse en el tiempo y en el espacio, permanece idéntica a sí misma. En este doble sentido es en el que se habla de una sola Iglesia. Jesús mismo se refiere a la unidad de la Iglesia tanto

cuando habla de ella utilizando la imagen del único rebaño (Jn 10,16) como cuando en la última cena pide al Padre que conserve a la comunidad cristiana en la unidad, como testimonio ante el mundo de su origen divino (Jn 17,20 ss.).

Pero la enseñanza se encuentra también en las cartas paulinas, que presentan a la Iglesia como un único templo (Ef 2, 19-22), como esposa única de Cristo (Ef 5, 24-32) y como cuerpo de Cristo (Rom 12, 3-8; 1Cor 12, 12-27 ...). Según el mismo Pablo, esta unidad encuentra su último fundamento en la Trinidad: la Iglesia es una porque hay un único Padre, un único Señor y un único Espíritu (1Cor 12, 4-13). Sin embargo, esa unidad sólo será perfecta al fin de los tiempos, cuando haya un solo Dios, presente en todos (1Cor 15, 28).

El N.T. indica también como expresión de esta propiedad algunas estructuras eclesiales esenciales, que pueden reducirse a la unidad de doctrina y de culto y a la comunión de vida (Hch 2, 42). En particular, la unidad doctrinal comprende la profesión de una sola fe (Gal 1,8), que se expresa concretamente en la aceptación de la enseñanza de los apóstoles (Mt 28, 18-20). La unidad de culto se manifiesta y se realiza, en cambio, en la celebración de un único bautismo (Ef 4, 3-6) y de una única eucaristía (1 Cor 10,17). La comunión de vida de los creyentes se manifiesta, a su vez, cuando todos se reconocen como hijos de Dios (Gal 3, 26 ...) y hacen partícipes de los dones de Dios a los hermanos (Rom 8, 28s...), lo cual supone necesariamente tanto la solidaridad espiritual con todos, como el compartir los bienes materiales. Finalmente, es la jerarquía la que está llamada a velar de un modo especial por el mantenimiento de esta unidad. Los apóstoles y, entre ellos Pedro –y, en consecuencia, sus sucesores- tienen una misión unificadora especialísima.

Lo indicado acerca de la unidad que debe mantener la Iglesia es doctrina tradicional. Recientemente ha sido replanteada por la enseñanza del Vaticano II, sobre todo en el decreto sobre el ecumenismo (UR 1;2). Según el concilio, la unidad de la Iglesia, que es don de la Trinidad, se verifica en Cristo y por medio de Cristo, se funda en el bautismo y la eucaristía, en los ministerios del papa y, por lo que concierne a las Iglesias locales, en el de los obispos. Esa unidad es una realidad dinámica, en desarrollo, que se consumará al fin de los tiempos.

Sin embargo, unidad doctrinal y cultural no significa uniformidad anuladora. Desde el principio se observa en la Iglesia una cierta variedad cultural, formulaciones dogmáticas diversas y opiniones pastorales pluralistas, que, lejos de atacar a la unidad eclesial, permiten una mayor adhesión a las diversas situaciones concretas en las que se desarrolla la misión apostólica.

## **2. Iglesia católica**

La unidad de la Iglesia no puede separarse de su universalidad, de su catolicidad. Cristo ha fundado una sola Iglesia, a la cual le ha confiado la misión de predicar a todos los pueblos su evangelio. Como la unidad de la Iglesia remite a Cristo, su fundamento, así la universalidad de la Iglesia remite al Espíritu Santo, que es su principio animador y la fuente de la multiplicidad de carismas.

Así pues, afirmar que la Iglesia es católica, es decir que está abierta a todos los pueblos. Aunque el término “católico” aparece por primera vez en san Ignacio de

Antioquia, el concepto es indudablemente neotestamentario. Es más, si bien se mira, ya en el A.T. se habla de un designio divino que busca la salvación de todos los hombres. Jesús perfeccionó este designio predicando un reino universal y confiando a sus discípulos la misión de anunciarlo a todos los pueblos (Mt 28, 19s). La realización de este programa universalista tiene su confirmación en el libro de los Hechos. Por su parte, san Pablo recuerda reiteradamente la misión que le confió el Señor, y que le lleva a predicar indistintamente a judíos, griegos y romanos (Rom 1, 11-16).

Recientemente el Vaticano II ha vuelto sobre la temática y la ha ampliado, sobre todo al tratar de la naturaleza de la Iglesia, de sus funciones en el mundo contemporáneo y de la actividad misionera. La Iglesia es “*para todos y para cada uno sacramento visible de la unidad salvífica*” (LG 9). Según el concilio, la Iglesia es universal no solamente porque reúne en sí a todos los hombres, sino también porque sabe acoger, coordinar y sublimar las peculiaridades de cada pueblo (LG 13). En esta perspectiva, la variedad – litúrgica, teológica y disciplinar – presente en todas las Iglesias particulares muestra con mayor evidencia la catolicidad de la única Iglesia (LG 23). Esta gran variedad de formas es indicio de la notable capacidad de inculturación del depósito apostólico en los tiempos, lugares y mentalidades más diversas. El Vaticano II pone de relieve la catolicidad de la Iglesia al considerar el cometido misionero que Cristo le ha confiado de anunciar el reino en todo el mundo (AG 1). La catolicidad de la Iglesia es valorada hoy basándose en la fidelidad a su vocación misionera.

## 5.

### UN PUEBLO SACERDOTAL, PROFÉTICO Y REGIO

La misión de la Iglesia consiste en atraer a la humanidad entera, para que todos los hombres participen de su misma comunión. La comunión y la misión de la Iglesia tiene su fundamento en el bautismo, que hace a los creyentes miembros del pueblo de Dios y continuadores de la misión salvadora de Cristo, mediante la participación de su triple función sacerdotal, profética y real.

Para realizar esta misión encomendada a su Iglesia, Dios ha suscitado en ella vocaciones cualitativamente diversas, para realizar diferentes servicios o funciones. Esta existencia de oficios y vocaciones en la Iglesia hay que enfocarla desde la triple perspectiva de la unidad, la complementariedad y la diversidad, teniendo en cuenta que la unidad es siempre más profunda y más consistente que la diversidad y que cualquier forma de vocación cristiana tiene en común con las otras la llamada a la santidad y la solicitud por la salvación del mundo, es decir, la preocupación apostólica-misionera.

Todos los creyentes participan, según el modo que les es propio, del triple oficio sacerdotal, profético y real de Jesucristo. Este triple oficio hace referencia al ministerio profético, sacerdotal y real de la misión salvífica de Jesús, y de la cual hace partícipes a los discípulos al enviarles a anunciar el evangelio y a continuar la obra de predicación del Reino de Dios, y por tanto a la Iglesia, heredera de aquella misión de difundir el Reino de Dios en la historia.

Puesto que la Iglesia es un pueblo sacerdotal, profético y regio al participar de este triple ministerio de Cristo, estudiaremos brevemente en qué consiste el mismo para

descubrir qué implica la afirmación de que la Iglesia es un pueblo sacerdotal, profético y regio.

Durante su vida pública Jesús se condujo personalmente varias veces como un **profeta**. Habló en nombre de Dios, dio a conocer su voluntad, anunció sus juicios y, en particular predijo el futuro destino del reino. Él es el pastor que guía a las ovejas llamándolas una por una, ellas “escuchan su voz”; también las que no pertenecen a su rebaño “escucharán su voz” (Jn 10, 1-16). Pero sobre todo, Cristo ha venido a vivir entre los hombres para traer la luz de la verdad y para manifestar su gloria divina. Él es el que revela al mismo Dios. Tal es la última razón de la verdad de su testimonio profético: él ha visto lo que atestigua.

En este sentido, el pueblo de Dios es profético pues tiene como misión anunciar el evangelio con la palabra y el testimonio de la vida en un mundo marcado por la increencia y la injusticia, haciendo emerger el amor absoluto, gratuito y misericordioso de Dios, prefigurando la futura resurrección y la gloria del reino celestial.

La revelación pone también el acento en otra función peculiar de Jesús, la sacerdotal. Jesús es **sacerdote** porque se ofrece a sí mismo por la salvación del mundo. La carta a los Hebreos, refiriéndose a su misión salvífica, le llama “sumo sacerdote”. Se lo describe, en efecto, como “un sumo sacerdote misericordioso y fiel” al que corresponde expiar los pecados de su pueblo (Heb 2, 17). Revestido de esta función por el Padre, Jesús la ejerce en obediencia y sufrimiento para la salvación de los creyentes (Heb 5, 8-10). Destaca en la novedad de su sacerdocio, que en Cristo se inaugura una alianza nueva y más perfecta, que durará eternamente. Relacionada con la función sacerdotal está la de mediador entre los hombres y Dios, que también se le reconoce a Jesús.

El pueblo de Dios es sacerdotal, porque los creyentes movidos y vivificados por el Espíritu, ejercen un culto espiritual para gloria de Dios y salvación de los hombres y encarnan y proclaman la santidad del amor misericordioso de Dios como la más poderosa fuerza de perfección personal y de transformación del mundo.

La **realeza de Cristo** está en línea del servicio y de la donación de sí, y se manifiesta principalmente en la aceptación de la cruz (Mt 20, 24-28). Pero junto a ésta hay un segundo tipo de realeza que le pertenece a Cristo desde el principio del tiempo y que se ejerce sobre todo lo creado, en particular sobre los hombres. Aquel Jesús que durante su vida terrena reinó en el rebajamiento, reina desde siempre y para siempre en la gloria. A este respecto hacen referencia tanto los textos que hablan de una presencia misteriosa y operante de Cristo en la creación del mundo, como los que la hacen de una autoridad sobrehumana, que durante su vida terrena se podía advertir en su victoria sobre los demonios y sobre las fuerzas de la naturaleza (Mt 8, 23-27), en su virtud taumática y en su resurrección gloriosa.

El pueblo de Dios participa en el oficio real de Cristo, Señor y Rey del universo, sirviendo al reino de Dios y difundiendo en la historia. Viven la realeza cristiana mediante la lucha espiritual para vencer en sí mismos el reino del pecado (Rom 6, 12) y,

después en la propia entrega para servir, en la justicia y en la caridad, al mismo Jesús presente en todos sus hermanos, especialmente en los más necesitados (Mc 25, 40).

6.

#### EL REINO DE DIOS, MISION DE LA IGLESIA

Cualquiera que sea el modo de entender la misión de la Iglesia y las tareas y compromisos que esta misión lleva consigo, lo cierto es que a lo largo de la historia la Iglesia ha predicado siempre el evangelio, por considerar que la **evangelización** en su cometido esencial. La Iglesia no tiene más palabra que proclamar que Jesucristo, son su trascendencia salvífica para la humanidad entera. A Jesucristo, cuya presencia en la Iglesia es real en el corazón de cada creyente, en la Palabra, en los sacramentos y en la comunión de fe y de vida que la constituyen. Por ello el Vaticano II presenta a la Iglesia como sacramento de salvación.

Pero la Iglesia sabe que sólo puede ser signo de la vida de Dios en Cristo en la medida en que su propio testimonio haga creíble la revelación de Jesucristo, en la medida en que su propia vida sea la respuesta visible del pueblo de Dios a su llamada a la santidad y a aquella comunión con Dios y con el hombre que hace presente la salvación.

Pero, dado que la **instauración del Reino de Dios** afecta a la vida concreta, personal y social del hombre, la misión evangelizadora de la Iglesia no se puede desentender de una restauración del orden temporal que suponga la liberación de toda injusticia y de toda alienación.

En lo que se refiere a este doble cometido, instauración del Reino de Dios y restauración del orden temporal, tanto los documentos conciliares como postconciliares afirman claramente que:

- Es cometido de la Iglesia trabajar para que el orden temporal se ajuste cada vez más al espíritu evangélico, porque el comprometerse en la desaparición de toda estructura social injusta es una exigencia del amor al prójimo que la Iglesia proclama.
- Ante la problemática que, a veces, surge al plantear estos dos cometidos de la Iglesia, evangelización y promoción humana, no se pueden defender posiciones radicales que pongan de relieve de forma unilateral uno solo de estos dos cometidos, porque con ello se desfigura la misión de la Iglesia.

Este planteamiento de la misión de la Iglesia está relacionado con una visión cristiana del mundo, que se nos revela, a través de la fe, desde la perspectiva de la encarnación. De esta visión del mundo expuesta en la G.S. y en documentos posteriores destacamos los aspectos fundamentales:

- El mundo, en su legítima autonomía, se ve con optimismo, pero sin olvidar que la actividad humana está viciada por el pecado. Por eso la Iglesia, iluminada por el evangelio de Cristo y ayudada por su gracia, puede contribuir a una actuación adecuada en el mismo esfuerzo de liberación.

- La Iglesia se diferencia del mundo en tanto que conoce el amor de Dios a la humanidad en Jesucristo, pero también es mundo, tanto en sus aspectos positivos como negativos. Por ello tiene en el mundo una función de carácter profético en el sentido de crítica y esperanza, pero es también Iglesia que siempre se tiene que reformar, en su cabeza y en sus miembros, que se ha de mantener atenta a una activa conversión.
- La Iglesia está persuadida de que no sólo puede ayudar a la humanidad, sino que también ella puede recibir ayuda del mundo para un mejor cumplimiento de su cometido, lo que supone una llamada a un continuo diálogo entre ellos.

## **TEMA 20**

*La Iglesia, toda ella apostólica, ofrece en su unidad esencial una diversidad de carismas y ministerios. El Nuevo Testamento da testimonio de la institución de diversos ministerios para el bien de todo el Cuerpo de Cristo. Como sucesores de los Apóstoles, los obispos reciben, por la consagración episcopal, la función de santificar, regir y enseñar. El Concilio Vaticano II propone la doctrina de la colegialidad y del ministerio de la unidad del Obispo de Roma.*

## **INTRODUCCIÓN**

Partiendo de que la Iglesia es apostólica y cuerpo místico de Cristo , veremos la institución de carismas y ministerios, que, como don gratuito, el Espíritu insufla en los bautizados para que la Iglesia pueda efectuar su misión de continuar en la historia la obra salvadora de Jesús. A continuación, estudiaremos la distinción entre ministerios y carismas, centrando la atención en el ministerio episcopal como servicio a la Iglesia local y de sus colaboradores (presbíteros y diáconos). Seguidamente nos centraremos en el ministerio papal que supone la potestad plena y suprema sobre toda la Iglesia en cuanto sucesor de Pedro y la doctrina de la colegialidad, recogida en la constitución “Lumen gentium” del concilio Vaticano II.

## **ESQUEMA**

1. La Iglesia, apostólica, cuerpo místico de Cristo
2. La Iglesia : comunidad llamada al servicio
  - 2.1. Ministerios y carismas
  - 2.2. Vocación y misión de los laicos
  - 2.3. La vida religiosa
3. El ministerio episcopal
  - 3.1. El colegio de los doce
  - 3.2. La sucesión apostólica
  - 3.3. Estructura del colegio episcopal
  - 3.4. Al servicio de la Iglesia local
  - 3.5. Los colaboradores del obispo ( presbíteros y diáconos)
4. El ministerio papal
  - 4.1. Fundamentos bíblicos del primado
  - 4.2. Extensión del ministerio papal
  - 4.3. El carisma de la infalibilidad
  - 4.4. Primado y episcopado:la doctrina de la colegialidad- constitución “Lumen gentium” (Concilio Vaticano II)

## **DESARROLLO DEL TEMA**

Del mismo modo que la fe en Cristo brota de la experiencia de la identidad del Jesús pre-pascual y el Cristo resucitado, también puede conocerse a la Iglesia como misterio de la fe en el hecho de que el Señor resucitado establece por sí mismo la conexión entre la comunidad pre-pascual de los discípulos y la comunidad de fe post-pascual.

La Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, en el que se realiza el misterio de comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. La idea de comunión tiene una importancia decisiva en la comprensión de la Iglesia. El Concilio Vaticano II presenta a la Iglesia,

desde el principio de la “Lumen gentium”, como sacramento, es decir como signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano.

La misión de la Iglesia consiste en atraer a la humanidad entera, para que todos los hombres participen de su misma comunión. La comunión y la misión de la Iglesia tienen su fundamento en el bautismo, que hace a los creyentes miembros del pueblo de Dios y continuadores de la misión salvadora de Cristo, mediante la participación en su triple función sacerdotal, profética y real.

Para realizar esta misión encomendada a su Iglesia, Dios ha suscitado en ella vocaciones cualitativamente diversas, para realizar diferentes servicios o funciones. Esta existencia de oficios y vocaciones en la Iglesia hay que enfocarla desde la triple perspectiva de la unidad, la complementariedad y la diversidad, teniendo en cuenta que la unidad es siempre más profunda y más consistente que la diversidad y que cualquier forma de vocación cristiana tiene en común con las otras la llamada santidad y la solicitud por la salvación del mundo, es decir, la preocupación apostólico-misionera.

## **1. La Iglesia, apostólica, cuerpo místico de Cristo.**

La Iglesia se ha hecho un solo cuerpo y un solo espíritu con Cristo. Por medio del bautismo entra el creyente en una comunidad y una comunión de destino con el Señor crucificado y resucitado y participa de la comunión de los discípulos (Rom 6,4). En la cena del Señor la comunidad da a conocer, con los dones eucarísticos del pan y del vino, la comunión con el cuerpo y la sangre de Jesucristo. El sacramento de la eucaristía configura a la Iglesia en dirección a lo que es como forma social: el cuerpo único de Cristo.

La Iglesia una y única de Cristo es el pueblo de la alianza escatológica de Dios. Está sellada con la sangre de Jesucristo, en la que ha sido instituida la alianza nueva. Justamente como cuerpo de Jesucristo, la Iglesia está henchida del Espíritu Santo, que es el origen dinámico de la mesianidad de Jesús y con cuyo poder fue resucitado Cristo por el Padre. En este sentido, la Iglesia es también, y de manera especial, templo (edificio, casa) del Espíritu Santo, casa espiritual hecha de piedras vivas y sacerdocio santo (1 Pe 2,5).

**La Iglesia es el pueblo de Dios Padre (LG 2)**

**Como cuerpo de Cristo es la Iglesia del Hijo (LG 3)**

**Y Templo del Espíritu Santo (LG 4).**

## **2. La Iglesia: comunidad llamada al servicio.**

El día mismo de Pentecostés en Jerusalén, la Iglesia recién nacida, por boca de Pedro –que forma grupo junto con los demás apóstoles, con otros discípulos y algunas mujeres, entre ellas María la madre de Jesús, cfr. Hch 1, 12-26- comenzó a anunciar el Evangelio (el misterio de la salvación realizado en Cristo), un anuncio que promete el “don del Espíritu Santo” a los que se convierten y creen en Jesucristo. Ya entonces, “los que acogieron su Palabra fueron bautizados. Aquel día se les unieron unas tres mil personas” (Hch 2,41).

Como describe el libro de los Hechos (2,42-47), éstos que “se les unieron” formaron junto con los Apóstoles y demás discípulos una “comunión de vida” que involucraba toda su existencia.

Los orígenes de la Iglesia no discurrieron de tal modo que en un primer momento sus miembros concretos comenzaron a agruparse merced a una serie de impulsos subjetivos nacidos de la eficacia interna del Espíritu y sólo tras la lenta paralización de aquel entusiasmo inicial comenzó a transformarse en una organización legalmente institucionalizada (No resiste el análisis histórico riguroso la teoría del protestante Rudolf SOHM, 1841-1917, que contrapone entre la Iglesia del amor del principio y una posterior Iglesia del derecho). La forma externa de la Iglesia surge más bien de su propia esencia sacramental:

*“Cristo, mediador único, estableció su Iglesia santa, comunidad de fe, de esperanza y de caridad en este mundo como una trabazón visible y la mantiene constantemente, por la cual comunica a todos la verdad y la gracia. Pero la sociedad dotada de órganos jerárquicos, y el cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas, porque forman una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino... Ésta es la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica... Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, permanece en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él” (LG 8).*

Son parte constitutiva de la esencia de la Iglesia:

1. Los actos sacramentales básicos instituidos en ella.
2. El apostolado de los laicos como ejercicio auténtico de la misión salvífica de la Iglesia;
3. La jerarquía eclesiástica, que en las Iglesias locales consta de un obispo, el presbiterio y los diáconos y que, en el nivel de la Iglesia universal, ejerce el primado en el episcopado con el obispo de Roma como sucesor de Pedro.

## **2.1. Ministerios y carismas.**

Las cartas pastorales son particularmente interesantes porque en ellas encontramos un paso importante en lo que se refiere al proceso de institucionalización de la Iglesia. Lo que en las cartas se dice de la Iglesia como tal es muy poco. La Iglesia aparece en ellas bajo el aspecto del ministerio eclesiástico. Las epístolas reflejan la problemática de las comunidades y en el caso de las pastorales podemos deducir que se trata de una corriente gnostizante de algunos judeo-cristianos. Otra cuestión importante es la escatología: la Iglesia se reconoce como una entidad histórica, que vive el tiempo intermedio entre la epifanía del pasado y la epifanía del futuro. Tiene conciencia plena del “ya pero todavía no” escatológico y de ahí su afán misionero y la orientación de su ética.

Este contexto determina el deseo de organizarse en torno al ministerio eclesiástico y de establecer normas que aseguren la pureza doctrinal. En estas cartas aparece Pablo como maestro, custodio de la sana enseñanza según el ministerio que se le ha confiado (2 Tim 1,11; 1 Tim 2,7). Ahora, la función de maestro es una de las funciones del apóstol.

En las cartas deuteropaulinas se advierte claramente que las funciones originarias de los apóstoles y los profetas fueron luego ejercidas por los evangelistas, pastores y maestros (Ef 4,11). Su tarea consistía en “perfeccionar al pueblo santo por la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo (Ef 4,12). Es el Espíritu, como principio vital que todo lo penetra, el que desempeña todas las funciones, servicios, ministerios y carismas a través de los cuales se edifica la Iglesia como cuerpo de Cristo.

La acción del Espíritu Santo no se limita al apostolado. Todos y cada uno de los cristianos colaboran, con sus carismas y sus servicios, en la edificación de la Iglesia, que no es en modo alguno un fenómeno entusiasta circunscrito a los tiempos iniciales. Aunque es verdad que en vida de los apóstoles no están todavía claramente delimitadas las estructuras de los ministerios post-apostólicos de la Iglesia, no es menos cierto que ya está diseñada con suficiente precisión, en la actividad de los apóstoles, su función permanente para la Iglesia. Pero, sobre todo, no es lícito pretender esgrimir el ministerio apostólico y la estructura ministerial en él fundamentada contra la llamada, común a todos los cristianos, a edificar el cuerpo de Cristo. Es el bautismo, en efecto, quien convierte a cada cristiano en un miembro del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Por eso, todos y cada uno contribuyen activamente a la edificación de esta Iglesia. Los dones libres del Espíritu, los carismas propios de cada cristiano concreto, incluido el carisma del ministerio sacramental, tienen un solo y mismo origen en el Espíritu Santo. En la transición a la época post-apostólica no se registra una sustitución de los “carismas” por los “ministerios” (como afirma el teólogo alemán G. L. MÜLLER, “no nos hallaríamos, en tal caso, tan sólo ante una institucionalización de la Iglesia, sino ante la destrucción de su origen cristológico y pneumatológico”). Se descubre así su carácter apostólico y su continuidad con los servicios del apóstol en la doctrina, la proclamación, la preservación de la fe y de la comunión y también, en fin, en el desempeño del ministerio de dirección y en los cuidados pastorales que competen a los obispos/presbíteros (cf. 1 Tim 3,5; 4,14; 5,17.22; 2 Tim 1,6; Tit 1,5; 1 Pe 5,1-4; Hch 14,23; 20,28).

Así pues, tanto Pablo como Timoteo y Tito son los prototipos del ministerio de la Iglesia y se desarrolla una teología de cómo debe comportarse un ministro, aunque no parece que estos ministros puedan identificarse todavía con los obispos monárquicos de la Iglesia posterior. También encontramos en las pastorales un esquema implícito de la sucesión apostólica. Lo que se busca en primer lugar no es transmitir una autoridad ministerial, sino transmitir la tradición (el depósito y la enseñanza). En conclusión, podemos decir que la orientación de la comunidad lleva a la concentración de las funciones magisteriales y pastorales en un gremio con autoridad institucional.

La palabra **ministerio** equivale a la palabra latina **ministerium**, con la que la Vulgata traduce la palabra griega diakonía, que significa indistintamente tanto el oficio de servidor como el servicio realizado. A su vez, la palabra **carisma** es un calco de la palabra griega **kharisma**, que tiene la misma raíz que kharis (gracia) y significa, en general, don gratuito y, en el lenguaje cristiano, el don que el Espíritu Santo concede a una determinada persona para el cumplimiento de una misión.

En el Nuevo Testamento, la conexión entre carisma y ministerio es evidente, puesto que “a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común” (1 Cor 12,7), para servir a los demás. Por eso los dones del Espíritu son extraordinariamente diversos, como son diversas las funciones y servicios en la Iglesia y las actividades de los hombres. Lo que constituye la unidad profunda de los carismas es el hecho de que provienen del mismo Espíritu y tienen una misma finalidad: la de ser don personal concedido para bien de todos.

Esta estrecha relación entre servicios, ministerios y carismas es la que explica que el Nuevo Testamento en general y Pablo en particular, especialmente cuando hace enumeraciones de las distintas actividades y manifestaciones de la vida de la Iglesia, utilicen indistintamente ambos términos, como si fueran equivalentes, cosa que parece natural. Lo que sí cabría decir es que la palabra **carisma** hace referencia más directamente a la fuente del don, que es el Espíritu, y el término **ministerio** al ejercicio

de ese mismo don, concedido para prestar un servicio determinado a la comunidad. Una evolución posterior, paralela, sin duda, a la fijación de las estructuras eclesiales, ha llevado a la teología clásica a reservar el término **ministerio** al servicio de la autoridad considerado como don distinto y superior a los otros que, en cierto modo, están subordinados a él (LG 12).

Indicamos a continuación como se suelen utilizar actualmente estos términos, con la finalidad práctica de reflejar de una forma sencilla la actual estructura eclesial:

- **Carisma** es el don gratuito que el Espíritu otorga a una persona para llevar a cabo una determinada actividad o una forma de vida que contribuye a la edificación de la Iglesia y el bien de la sociedad.
- **Servicio** es la acción que, como consecuencia del carisma recibido, se desarrolla a favor de la comunidad cristiana y de todos los hombres a los que está destinado dicho servicio. Éste se puede realizar de forma ocasional e, incluso, espontánea o de una manera institucionalizada y estable.
- **Ministerio** es el servicio que, debido a la estabilidad que requiere su ejercicio, es encomendado por el responsable de la Iglesia particular, en un acto público, a las personas que han de desempeñarlo.

Actualmente existen dos tipos de ministerios:

- los **laicales** o **instituidos**, que hoy día se reducen al acolitado y al lectorado y
- los **ordenados**, que incluyen el episcopado, el presbiterado y el diaconado.

## 2.2. Vocación y misión de los laicos.

Es laico todo creyente incorporado en virtud del sacramento del bautismo en el cuerpo de Cristo y unido a toda la Iglesia, pero a quien no se le ha encomendado un ministerio sacramental. La palabra **laico** se encuentra por primera vez en Clemente de Roma (95), con el significado de “miembro de la Iglesia que no es ministro ordenado” y en los escritos eclesiásticos es bastante utilizada en este sentido a partir del siglo III. Sin embargo, la reflexión teológica sistemática sobre el laicado no se ha desarrollado hasta tiempos recientes. Surgió como consecuencia de los movimientos renovadores precursores del Concilio Vaticano II, y en este concilio encontramos una primera y amplia formulación oficial de este concepto, recogida fundamentalmente en el número 4 de la constitución dogmática “Lumen Gentium” y en el decreto sobre el apostolado de los seglares “Apostolicam actuositatem”. Vuelve, además, sobre el mismo tema en la constitución pastoral “Gaudium et spes”(43;52;62), en el decreto “Ad gentes” sobre las misiones (AG 15;21;41) y en la constitución sobre la sagrada liturgia “Sacrosanctum concilium” (SC 26-40).

A partir de entonces, la teología del laicado ha sido y sigue siendo objeto de una particular profundización en sus diversos aspectos. En esta línea el sínodo de los obispos celebrado en 1987 trató de modo específico y amplio el tema de la **vocación** y de la **misión** de los laicos en la Iglesia. El papa resumió y dio forma a los planteamientos y conclusiones del sínodo en la exhortación apostólica “Christifideles Laici”, actualizando y puntualizando muchas de las ideas del Vaticano II sobre la necesaria incorporación de los seglares a la vida de la Iglesia. Por ello, con palabras de Juan Pablo II, “sólo dentro de la Iglesia como misterio de comunión se revela la **identidad** de los fieles laicos, su original dignidad. Y sólo dentro de esa dignidad se puede definir su vocación y su **misión** en la Iglesia y en el mundo” (CFL 8).

El Concilio Vaticano II no se limita a dar una respuesta de carácter negativo sobre quiénes son los fieles laicos, sino que se abre a una visión claramente positiva para

afirmar la plena pertenencia de los fieles laicos a la Iglesia y a su misterio, y para poner de manifiesto el carácter peculiar de su vocación, que tiene fundamentalmente la finalidad de buscar el Reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales.

La participación de los laicos en el ministerio profético, sacerdotal y regio de la Iglesia tiene base sacramental (LG 30-38). Esta participación en la misión universal de la Iglesia no se deriva de una delegación del ministerio apostólico, sino de la participación original, dada ya con el bautismo y la confirmación, en el ejercicio del ministerio de mediación de la salvación de Cristo.

Según el número 34 de la “Lumen gentium”, los laicos participan del oficio **sacerdotal** de Cristo cuando, movidos y vivificados por el Espíritu, ejercitan un culto espiritual para gloria de Dios y salvación de los hermanos, consagrando el mundo a Dios a través de sus obras.

La participación en el oficio **profético** de Cristo, “que proclamó el reino del Padre con el testimonio de la vida y con el poder de la palabra” (LG 34), capacita y compromete al laico para ser pregonero de la fe, anunciando el evangelio con la palabra y con el testimonio de su vida, en medio de las contradicciones y expresando con paciencia y valentía su esperanza en los bienes eternos “también a través de las estructuras de la vida secular” (LG 35).

Por su pertenencia a Cristo, Señor y Rey del universo, los laicos participan en su oficio real y son llamados por él a servir al reino de Dios y difundirlo en la historia. Viven la realeza cristiana, antes que nada, mediante la lucha espiritual para vencer en sí mismos el reino del pecado y, después en la propia entrega para servir, en la justicia y en la caridad, al mismo Jesús presente en todos sus hermanos, especialmente en los más necesitados.

En razón de la común dignidad bautismal, el laico es corresponsable con el ministerio ordenado de la misión de la Iglesia. Pero esta común dignidad bautismal asume en el laico, como modalidad que le distingue, el carácter secular que le es propio. Los laicos tienen como vocación propia el buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios. Viven en el mundo, en todas y cada una de las profesiones y actividades del mundo. Es ahí donde Dios los llama a realizar su función propia, dejándose guiar por el Evangelio para que, desde dentro, como el fermento, contribuyan a la santificación del mundo (LG 31). Existe, además, la posibilidad de que el obispo llame a los laicos “a una cooperación más inmediata con el apostolado de la jerarquía” y, a través del derecho canónico, les confíe “el ejercicio de unos determinados cargos eclesiásticos, ordenados a un fin espiritual” (LG 33).

La dignidad de los laicos se nos revela en plenitud cuando consideramos esa primera y fundamental vocación, que el Padre dirige a todos ellos en Jesucristo por medio del Espíritu: vocación a la santidad, o sea, a la perfección de la caridad. El santo es el testimonio más espléndido de la dignidad conferida al discípulo de Cristo. El Concilio Vaticano II ha pronunciado palabras altamente luminosas sobre la vocación universal a la santidad. La vida según el Espíritu, cuyo fruto es la santificación suscita y exige de todos y de cada uno de los bautizados el seguimiento y la imitación de Cristo, en la acogida de sus bienaventuranzas, en la escucha y la meditación de la palabra de Dios, en la participación consciente y activa en la vida litúrgica y sacramental de la Iglesia, en la oración individual, familiar y comunitaria, en el hambre y la sed de justicia, en la práctica del mandamiento del amor en todas las circunstancias de la vida y en el servicio a los hermanos, de los pobres y de los que sufren.

La vocación de los laicos a la santidad lleva consigo que la vida según el Evangelio se exprese particularmente en su participación en las actividades terrenas.

### 2.3. La vida religiosa.

“La vida religiosa es un don divino que la Iglesia ha recibido de su Señor y que con su gracia se conserva siempre” (LG 43) y que “aunque no pertenezca a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, de una manera indiscutible, a su vida y a su santidad” (LG 44).

La vida religiosa es una de las diversas vocaciones que el Espíritu Santo suscita en la Iglesia, para que ésta pueda cumplir su misión de prolongar la presencia de Cristo en la historia, anunciando y dispensando la salvación que hemos obtenido en él. Lo específico de la vida religiosa consiste en **asumir el cuadro humano de vida que Cristo escogió** para sí, es decir, en **perpetuar en el tiempo los valores evangélicos de la virginidad, la pobreza y la obediencia**, como forma peculiar de glorificar al Padre y de contribuir a la salvación de todos los hombres. A partir de esta característica específica, la vida religiosa se ha ido diversificando a lo largo de la historia en formas más concretas, vinculadas siempre a un determinado **carisma** que alguien recibe del Espíritu y, generalmente, responden a necesidades concretas de un momento histórico determinado.

Por eso el documento “**Mutuae relationes**” de la Congregación de Religiosos e Institutos seculares afirma que “la vida religiosa es un modo peculiar de participar en la naturaleza sacramental del Pueblo de Dios”, puesto que “todos los miembros de la Iglesia, ya sean pastores, laicos o religiosos, participan, cada uno a su modo, de la naturaleza sacramental de la Iglesia y deben ser, por consiguiente, signo e instrumento tanto de la unión con Dios, como de la salvación del mundo” (nº 4 y 10).

La reflexión teológica se ha servido, desde antiguo, del concepto “**consagración a Dios**” para expresar lo más profundo de la vida religiosa. Una consagración que, según Pablo VI, completa de una forma peculiar la consagración propia del bautismo, ya que por medio de ella el religioso se entrega plenamente a Dios, dedicando su vida únicamente a su servicio. Es también una ulterior consagración, porque es una nueva configuración con Cristo en las dimensiones expresadas por los consejos evangélicos, vividos como compromiso radical. La consagración religiosa es **gracia**, y por eso, acción divina transformadora del hombre y la mujer en lo más profundo de su ser y de su obrar.

El religioso vive la consagración a Dios y el testimonio que de él debe dar de una manera concreta: siguiendo a Jesucristo. Por eso la dimensión teológica de la vida religiosa conduce necesariamente a la dimensión cristológica y escatológica. En palabras de Pablo VI, los religiosos deben, por su peculiar vocación, “seguir más de cerca de Cristo en su condición terrena de anonadamiento” (exhortación “**Evangelica testificatio**”). También Juan Pablo II ve en el seguimiento de Jesús por el camino de los consejos evangélicos la máxima expresión de la identificación del religioso con Cristo: “Seguir a Cristo es algo muy distinto de admirar un modelo, aun en el caso de que tengáis buen conocimiento de las Escrituras y de la teología. Seguir a Cristo es algo existencial. Es querer imitarlo hasta el extremo de dejarse configurar con él, de asimilarse a él hasta el punto de ser ‘como otra humanidad suya’, según las palabras de sor Isabel de la Trinidad. Y ello en su misterio de castidad, pobreza y obediencia”.

La inserción en Cristo no supone para el religioso un aislamiento sino, al contrario, la fuerza más potente que lo impulsa a tener la máxima solicitud por la salvación de todos los hombres.

Si la vida religiosa se inserta en el misterio de Cristo, asumiendo su mismo proyecto existencial, este modo de vida no puede estar ausente del misterio de la Iglesia, sino que se convierte en uno de los elementos que configuran el Pueblo de Dios, pertenece esencialmente a la Iglesia, a su vida y a su santidad. La vida religiosa es un hecho carismático, surgido en la Iglesia por obra y gracia del Espíritu Santo, no creado por la autoridad eclesiástica.

La Iglesia recibe, reconoce, acoge, sostiene y envuelve la vida religiosa (LG 43-44), como realidad que redunde en beneficio de todo el Pueblo de Dios.

La vida religiosa es, por consiguiente, un acontecimiento eclesial en el sentido fuerte de esta palabra, porque nace **en** la Iglesia y **para** la Iglesia, en su misma entraña y de su intrínseca vitalidad, como representación sacramental en ella del Cristo virgen, pobre y obediente.

También los religiosos participan, como miembros de la Iglesia, de la triple función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, según el modo peculiar de su vocación. La vida religiosa profetiza desde lo que ella misma es. Participa en la función profética de Cristo, en primer lugar, por el mero hecho de existir en la Iglesia. El religioso habla de Dios siendo. Pero, dado que la vida religiosa cuando es verdadera, es también operativa, el religioso tiene que profetizar también desde el obrar según su misión específica.

La dimensión sacerdotal de la vida religiosa se sitúa en la línea de la santidad. El religioso debe encarnar y proclamar la santidad del amor misericordioso de Dios como la más poderosa fuerza de perfección personal y de transformación del mundo. Los religiosos también ejercitan la función sacerdotal de Cristo al dar una singular importancia, dada su peculiar vocación en la Iglesia, a la vida de oración, a la eucaristía y a la penitencia.

Participar en la realeza de Cristo significa para el religioso entregarse sobre todo al servicio a los demás en orden a la salvación, dentro de una línea de servicio que es la propia del anonadamiento de Cristo siervo. De esta forma, pone fuertemente de relieve la índole escatológica de la vida religiosa.

La fidelidad a la Iglesia en el interior de la vida religiosa no se fundamenta en una mera prescripción canónica, sino que responde a una exigencia intrínseca de esta vocación cristiana y, por ende, se presupone y antecede a todo lo que sea reglamentación disciplinar. Puesto que la vida religiosa es una parte de la Iglesia y para la Iglesia, sólo se puede entender y vivir en comunión con la Iglesia y en fidelidad a la Iglesia.

El magisterio post-conciliar insiste en que se trata de una fidelidad creativa, indispensable para poner en marcha los grandes cambios y reformas iniciados por el concilio Vaticano II. La especial actitud de la vida religiosa para la creatividad en la fidelidad ha sido puesta de relieve por el magisterio de la Iglesia, y los papas apelan a ella para un mejor servicio a la fe y “para poder contar con los religiosos para las misiones más difíciles” (Juan Pablo II), es decir, como elemento integrante y necesario para la proyección misionera de la Iglesia en el mundo.

La vida religiosa se caracteriza por tres rasgos fundamentales:

- una mayor dedicación a la vida expresa de oración,
- una mayor exigencia de expresión de la vida fraterna y
- una entrega total de la vida a la acción evangelizadora dirigida a todos los hombres.

### 3. El ministerio episcopal.

Una de las vocaciones suscitadas por Dios en beneficio de toda la comunidad eclesial es la de los “ministros consagrados” mediante el sacramento del orden: obispos, sacerdotes y diáconos, que ejercen no sólo el sacerdocio común de todos los bautizados, sino también el sacerdocio ministerial.

#### 3.1. El colegio de los Doce.

“El Señor Jesús, después de orar al Padre, llamó hacia sí a los que quiso y designó a doce para que vivieran con Él y para enviarlos a anunciar el Reino de Dios. Con estos Apóstoles formó una especie de Colegio o grupo estable, y eligiendo de entre ellos a Pedro lo puso al frente de él. Los envió, en primer lugar, a los hijos de Israel, luego a todos los pueblos (Rom 1,16) para que participando de su potestad, hicieran a todos los pueblos sus discípulos, los santificaran y los gobernarán y así extendieran la Iglesia y estuvieran al servicio de ella como pastores bajo la dirección del Señor, todos los días hasta el fin del mundo. El día de Pentecostés recibieron la plena confirmación de su misión según la promesa del Señor: ‘Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra’ (Hch 1,8). Los Apóstoles, mediante el anuncio del Evangelio en todas partes, acogido por los oyentes bajo la acción del Espíritu Santo, reúnen la Iglesia universal que el Señor fundó en los Apóstoles y construyó sobre Pedro, el primero de ellos, siendo el propio Jesucristo la piedra angular” (LG 19).

De entre la comunidad de discípulos que seguían a Jesús y se sentían atraídos por la proximidad del Reino de Dios, Jesús convocó a un grupo más reducido con quienes mantuvo una relación especial: fueron los Doce (Mc 3, 14; Lc 6, 12-16). Esta elección es un gesto simbólico que nos habla, en palabras de J. HOFFMANN, de “la pretensión de Jesús de restablecer a Israel según su identidad, originaria y al mismo tiempo escatológica, de pueblo de las doce tribus”. La presencia de los Doce y su misión pre-pascual expresan la voluntad de Jesús de inaugurar, con su presencia, su palabra y su actuación, la comunidad del nuevo Pueblo de Dios. Esta elección no contradice la universalidad de la invitación de Jesús, precisamente porque su grupo está compuesto de hombres de la más diversa extracción social y religiosa.

Los Doce son **testigos y apóstoles** (apostoloi = enviados). Lucas es quien aplica de forma expresa el término “apóstol” a los Doce (Lc 6, 13). En Mateo encontramos una mayor precisión del envío o misión de los Doce (Mt 10, 5-8).

El objetivo de la misión de los Doce coincide, por tanto, con la misión de Jesús (Mc, 1, 15): anunciar el Reino de Dios y hacer signos con poder (exouxia) que acrediten que el Reino ya está presente (Mc 3, 13-15). El anuncio del Reino no puede quedar reducido a Israel, alcanza a todos los hombres. Por otra parte, y dado el carácter simbólico de los Doce, el envío de Cristo se dirige a toda la comunidad de discípulos, atañe a toda la Iglesia.

A Pedro se le atribuye un papel especial en el grupo de los Doce, al cual va ligada una de las dos menciones de la Iglesia que se hacen en los evangelios. Mateo 16, 17-19, a diferencia de los paralelos sinópticos, añade a la profesión de fe de Pedro estas palabras sobre la Iglesia:

“Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro y que sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella. A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos, y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos”.

El texto ha sido repensado por Mateo en un contexto post-pascual y a la luz de la pascua se lee y se comprende. Con ello trata de situar la realidad de la Iglesia y el papel de Pedro en ella sobre el fundamento del mismo Jesús. Teniendo en cuenta el concepto post-pascual, la acción de Jesús no puede ser considerada como algo relegado al pasado, sino que debe ser legítimamente referida a **una función permanente en una Iglesia que no cesa de ser edificada**. La imagen de las llaves significa la concesión de plenos poderes sobre la casa. La frase de “atar y desatar”

alude a la facultad de admitir en la comunidad o excluir de ella, acción que se traduce en el perdón de los pecados.

Otro texto evangélico en el que se pone de manifiesto la preeminencia de la figura de Pedro es Juan 21, 15-19. Aquí el primado se afirma sobre la base de una mayor dedicación a Jesús, de la misma manera que en Mateo se afirma sobre la base de una fe explícita en el mesianismo y en la filiación divina de Jesús.

En síntesis, los evangelios hablan de los apóstoles como agrupación estable al frente de la cual se encuentra Pedro. Jesús elige entre sus discípulos a los Doce, a los cuales da instrucciones particulares que han de regular su vida de comunidad, debiendo:

- predicar,
- servir,
- perdonarse mutuamente,
- afrontar con ánimo la persecución

Al colegio apostólico le promete primero y le confiere, más adelante, especiales poderes sobre la Iglesia:

- poder de guiar con autoridad,
- de enseñar,
- de renovar la cena,
- de “atar y desatar”.

Pero lo más sorprendente es la amplitud de tales poderes: no están limitados en el tiempo ni en el espacio, por lo que necesariamente habrá que transmitirlos a los continuadores de la misión apostólica.

Cada uno de los evangelistas subrayan a su manera características del colegio apostólico:

- acompañan al Maestro (Mc 10, 32),
- son enviados por él en misión (Mt 10, 5),
- obran en su nombre (Lc 6, 12),
- deberán enseñar como lo hizo Jesús, y con su misma autoridad (Mc 16, 15 ss).

A pesar de la traición de Judas, se les sigue denominando los Doce a cuya cabeza está Pedro, según se desprende de los textos clásicos del primado (Mt 16, 18-19; Luc 22, 31; Jn 21, 15-18). Pero también a todo el colegio se le asignan poderes especiales:

- autoridad para excluir o readmitir en la comunidad,
- tomar decisiones de orden doctrinal,
- predicar y bautizar,
- perdonar los pecados

En estos dos últimos casos se dice explícitamente que se trata del mismo poder que el Padre ha otorgado a Cristo.

Será el libro de los Hechos y las cartas paulinas los que permitan comprender la organización interna y el funcionamiento del colegio apostólico, en el que Pedro tiene un papel privilegiado, sin embargo las decisiones más importantes son tomadas colegialmente por los apóstoles, pero es Pedro quien ocupa un papel central.

### **3.2. La sucesión apostólica.**

La continuidad del ministerio apostólico a lo largo de la historia se establece con el colegio episcopal.

El tránsito del colegio apostólico al episcopal y, por ende, su continuidad, es algo que el Nuevo Testamento atestigua con certeza, aunque de modo más bien indirecto. Lo hace al subrayar que Jesús confió a los apóstoles una misión que va más allá de su vida física. Basta

recordar la promesa de Cristo de estar con los suyos hasta el fin de los tiempos y el mandato de cuidar de la salvación de todos los hombres (Mt 28, 19).

Por lo demás, los mismos apóstoles son conscientes de una misión que supera los límites de su existencia terrena. Así se desprende de la despedida de Pablo en Éfeso y, puede que más claramente aún, de su testamento espiritual a Timoteo y, de hecho, queda confirmado con la institución de órganos colegiales constituidos por colaboradores y continuadores.

Esta enseñanza resplandece sobre todo en el testimonio de los escritores más antiguos, desde san Clemente de Roma a Tertuliano. Dos eran los problemas que por aquel tiempo pendían de resolución: dónde reside en la Iglesia la autoridad legítima y cuáles son las verdaderas Iglesias. La respuesta es única: la autoridad episcopal y la autoridad eclesiástica se encuentran allí donde se verifica la sucesión apostólica.

La sucesión apostólica, en cuanto nota y propiedad del colegio episcopal, es inseparable de la apostolicidad de la Iglesia entera. Sería falso plantear la apostolicidad de la Iglesia como si se tratase de una apostolicidad que recae solamente en los obispos o como una cualidad que posee el episcopado, sin relación a la apostolicidad de la Iglesia en su totalidad:

“Los obispos y los fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida” (DV 10).

En virtud de la transmisión histórica de la revelación, la Iglesia, en lo que atañe a su doctrina, su vida sacramental y su forma social, se identifica realmente, por encima del paso del tiempo y del cambio de las generaciones, con la Iglesia de todos los tiempos y lugares, pero de una manera especial con su origen histórico en la protoiglesia de los apóstoles, es decir, del círculo pre y postpascual de los Doce, de los restantes testigos de la resurrección y de los más destacados misioneros de los primeros tiempos cristianos. Es elemento constitutivo de la apostolicidad de la doctrina y de la vida sacramental el hecho de que el ministerio sacramental de los obispos se remonte hasta los mismos apóstoles. Los obispos, en su ministerio de dirección y presidencia de la comunidad y del testimonio autorizado de la resurrección, son sucesores de los apóstoles. **El apostolado originario se transmite mediante la sucesión apostólica en el sacramento del orden**, de modo que surge una unidad histórica que se prolonga desde el colegio apostólico al colegio episcopal y que convierte a la Iglesia en señal eficaz de su forma apostólica. De esta manera, y en este sentido, la constitución de la Iglesia, y en especial el ministerio eclesial, es una **institución divina** (DHR 42, 960, 1828, 1960, 2287; LG 20).

También el apostolado de los laicos (LG 33) es una realización inmediata de la esencia apostólica de la Iglesia. Este apostolado no es una especie de delegación de la misión apostólica conferida por los obispos, sino participación originaria en la misión universal de la Iglesia apostólica fundamentada en el bautismo y en la confirmación. La misión apostólica universal de la Iglesia se asume y se ejecuta en los diversos carismas y ministerios, cuya coordinación compete a los obispos como pastores y guardianes de la unidad y de la comunión de las Iglesias locales entre sí y con la Iglesia universal.

### 3.3. La estructura del colegio episcopal.

Como hemos visto, según la constitución “Lumen Gentium”, todos los obispos **constituyen un colegio**, un cuerpo, un orden, que sucede al apostólico en el magisterio y en el gobierno pastoral. Presidido por el obispo de Roma que, por su condición de sucesor del apóstol Pedro, es cabeza del colegio de los obispos y principio y fundamento de su unidad en la doctrina y en la comunión (DHR 44, 45, 57 a-d, 87, 100, 109, 109 b-c, 112, 149, 172, 230, 326, 350s., 468, 570s., 694, 999, 1473, 1500, 1821ss.; LG 18 ).

Los documentos litúrgicos y canónicos más antiguos testimonian que la incorporación al colegio episcopal tiene lugar con la **consagración sacramental**. El rito de la imposición de las manos conlleva una especial efusión del Espíritu Santo (al igual que en Pentecostés), confiriendo plenitud al sacramento del orden e introduciendo en el colegio de los obispos.

Esta incorporación se realiza sólo si el obispo es legítimamente consagrado **en la comunión jerárquica**, es decir, en verdadera unidad con todos los obispos, y, en primer lugar, con el obispo de Roma. “Uno queda constituido miembro del Colegio episcopal en virtud de la consagración episcopal y por la comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del Colegio” (LG 22).

De aquí se derivan dos consecuencias importantes. Ante todo, el obispo recibe el poder de santificar, de enseñar y de gobernar al Pueblo de Dios. Por tanto, no es, como se pensaba en el pasado, una especie de sacerdote al que el papa confería amplios poderes, especialmente el de jurisdicción. Mientras que el presbítero posee de forma derivada sólo una parte de los poderes sacerdotales, el obispo es el sacerdote y pastor por excelencia, al que está confiado, en unión con los otros obispos, el cuidado de toda la Iglesia. Pero se sigue otra consecuencia. El triple poder del obispo ha de ejercerse en la comunión jerárquica con todo el cuerpo episcopal. Por consiguiente, no hay legítimo ejercicio del poder episcopal fuera de la comunión con el colegio, y en particular con su cabeza, el obispo de Roma.

Por mor de la gracia del episcopado, los obispos son vicarios y legados de Cristo (LG 27), gobiernan las iglesias particulares que se les ha confiado con autoridad y potestad sagrada, con el único fin de que el Pueblo de Dios crezca en la verdad y en la santidad. Esta potestad, que desempeñan en nombre de Cristo, es propia, ordinaria e inmediata. Es propia por ser inherente a su cargo, es ordinaria porque pertenece a su ejercicio normal y es inmediata porque se deriva directamente de Cristo. Su ejercicio está regulado por la suprema autoridad de la Iglesia, que puede ponerle ciertos límites con vistas al bien común de la Iglesia o de los fieles.

El obispo, enviado por el Padre para gobernar la familia eclesial, debe tener ante sus ojos el ejemplo del Buen Pastor, que vino no a ser servido sino a servir (Mt 20, 28; Mc 10, 45) y a dar la vida por sus ovejas (Jn 10, 11).

Los fieles, por su parte, deben estar unidos a su obispo, como la Iglesia a Cristo y como Jesucristo al Padre.

“Los obispos, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como los testigos de la verdad divina y católica. Los fieles, por su parte, tienen la obligación de aceptar y adherirse con religiosa sumisión de espíritu al parecer de su obispo en materia de fe y costumbres” (LG 25).

### **3.4. Al servicio de la Iglesia local.**

Como los apóstoles, los obispos pueden ejercer en todas partes el ministerio de santificar, de enseñar y de gobernar, pero, de manera vinculante para los fieles, solamente lo pueden hacer en la Iglesia particular a ellos confiada en calidad de “vicarios y legados de Cristo” (LG 27).

La Iglesia tal como ha sido querida por Cristo, portadora de su presencia en la historia y a la vez su instrumento de salvación, debe necesariamente hacerse hecho histórico. “En cuanto realmente visible necesita realizar constantemente su perceptibilidad histórica, espacio temporal, mediante un obrar encarnado en hombres” (K. RAHNER, en “Episcopado y primado”). Todos los cristianos tienen y gozan de los mismos dones que les constituyen como miembros de la única Iglesia, “un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, actúa en todos y habita en todos” (Ef 4, 5-6). Pero al mismo tiempo, esta unidad la viven y la ejercitan históricamente vinculados a un lugar concreto en el que forman una **Iglesia local** (particular). Aparece así un complejo fenómeno de equilibrio de “las Iglesias” en “la única Iglesia”.

El texto principal que evidencia este equilibrio lo tenemos en LG 23; donde se dice: “los obispos son principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en ellas y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única”. Esa imagen no es algo abstracto, sino la realización del misterio de la única Iglesia de Cristo en las mismas Iglesias particulares.

Sin embargo, la “Lumen gentium” recuerda que el ejercicio de los poderes episcopales en cada diócesis no sólo está sujeto al papa, sino que, por el bien de la Iglesia universal, en algunas circunstancias puede ser también limitado, como ocurre cuando el papa se reserva ciertas tomas de posición doctrinales o disciplinarias en el ámbito de toda la Iglesia y, por tanto, en el de las Iglesias particulares o locales (LG 27).

El cargo de los obispos hay que verlo no como dominio o poder, sino como auténtico servicio, como “diakonia”, como ministerio (LG 24), pues deben obrar en lugar de Cristo, imitando su estilo de servicio y haciéndolo presente entre los creyentes (LG 21).

Incumbe a los obispos, ante todo, el cometido de **enseñar** el evangelio. Ellos son doctores auténticos de la fe, es decir, maestros revestidos de la misma autoridad de Cristo (LG 25). La enseñanza doctrinal de cada uno de los obispos, cuando está en sintonía con la del papa, es expresión del magisterio auténtico ordinario, en el sentido de que es el modo común y normal de ejercer la misión de evangelizar confiada por Jesús a los apóstoles y a sus sucesores.

Por eso hay que escuchar siempre el juicio de los obispos en materia de fe y de moral y aceptarlo con religioso respeto, incluso cuando no se propone como definitivo (LG 25). Con la consagración sacramental cada uno de los obispos ha recibido el carisma de enseñar, es decir, una asistencia continua del Espíritu Santo, en virtud de la cual difícilmente caerán en el error en el ejercicio de su magisterio.

Esto vale con más razón para el magisterio ordinario (no infalible) del conjunto de los obispos dispersos por el mundo, y más aún para el obispo de Roma, que es el centro de la comunión jerárquica.

El magisterio ordinario de los obispos puede ser también infalible. Esto se verifica cuando, en comunión entre sí y con el papa, enseñan una doctrina relativa a la fe y la moral y la presentan como definitiva. La infalibilidad del magisterio episcopal se manifiesta, sin embargo, de modo más claro cuando se expresa de modo solemne en los concilios.

Además del oficio de enseñar, el obispo tiene el de **santificar**. Según la “Lumen gentium”, es el dispensador de la gracia divina, especialmente en la eucaristía, gracias a la cual vive y crece la Iglesia. Por eso no existe celebración eucarística legítima si no está presidida por él o por un ministro que le represente. La oración, el ministerio de la palabra y el de los sacramentos son los medios de santificación por medio de los cuales cumple el obispo su misión (LG 26; SC 11; 48).

Por último, forma parte de las funciones del obispo **regir** al Pueblo de Dios. En virtud de su oficio de pastor, guía de la Iglesia que le ha sido confiada, lo que supone dar disposiciones y directrices, juzgar y regular cuanto se refiere al culto y a la misión.

### **3.5. Los colaboradores del obispo (presbíteros y diáconos).**

La jerarquía es el ministerio espiritual que se articula en los niveles del obispo, el presbítero y el diácono, que está inserto en la esencia sacramental de la Iglesia y actúa con la autoridad de Jesucristo. El autor de la eficacia espiritual del servicio eclesial en la enseñanza, la administración de los sacramentos y la dirección es el Espíritu Santo.

En contra de quienes niegan el origen divino y la sacramentalidad de la jerarquía eclesiástica, el concilio de Trento, en el canon 6 de su decreto de 1563 sobre el sacramento del orden, fija claramente como doctrina católica la existencia de esta jerarquía en virtud de la disposición divina:

“Si alguno dijere que en la Iglesia católica no existe una jerarquía, instituida por ordenación divina, que consta de obispos, presbíteros y ministros, sea anatema” (DHR 966).

Tampoco el concilio Vaticano II (LG 20) deja la menor sombra de duda acerca de la existencia de una jerarquía eclesiástica como elemento esencial de la fe en el origen divino de la Iglesia. Los padres conciliares aceptaron la terminología clásica y afirmaron que la jerarquía de las Iglesias locales está constituida por el obispo y los presbíteros unidos a él como sacerdotes de “segundo grado”, que participan con él, aunque de diferente manera, del sacerdocio: “Acerca de

la confirmación de los niños, es evidente que no puede hacerse por otro que por el obispo. Porque los presbíteros, aunque ocupan el segundo lugar en el sacerdocio, no alcanzan, empero, la cúspide del pontificado” (Inocencio I, “Carta a Decencio”, DHR 98).

Los presbíteros son instituidos en su ministerio por el obispo mediante la imposición de las manos y la oración, y reciben de Dios, por Jesucristo, “el espíritu de la gracia y del consejo del presbiterio para que asista a su pueblo y le dirija con corazón puro” (Hipólito de Roma, “Traditio apostolica, 7).

El diácono es consagrado por el obispo “no como presbítero, sino para servir al obispo y cumplir lo que éste le encomiende” (ibídem 8).

#### - **Presbíteros**

El Vaticano II afirma con claridad el carácter sacramental de la consagración sacerdotal: “Los presbíteros, aunque no tengan la plenitud del sacerdocio y dependan de los obispos en el ejercicio de sus poderes, sin embargo están unidos a éstos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del orden, quedan consagrados como verdaderos sacerdotes de la Nueva Alianza, a imagen de Cristo, sumo y eterno Sacerdote, para anunciar el Evangelio a los fieles, para dirigirlos y para celebrar el culto divino”. Así pues, los presbíteros participan del sacerdocio que posee el obispo en toda su plenitud, y con él, como “colaboradores diligentes... forman con su obispo un único presbiterio” (LG 28).

Cometido propio del sacerdote es **anunciar el Evangelio, presidir pastoralmente** a los fieles que le han sido encomendados por el obispo, **ejercitar el ministerio de la reconciliación sacramental y celebrar el culto eucarístico**. Los sacerdotes, cuando desarrollan su ministerio pastoral “bajo la autoridad del obispo, santifican y rigen la porción de la grey del Señor a ellos confiada, hacen visible en cada lugar a la Iglesia universal y prestan eficaz ayuda a la edificación del cuerpo total de Cristo” (LG 28). Sin embargo, de la debida subordinación al obispo, en el ejercicio de su función, no se debe concluir que su ministerio deriva del ministerio del obispo, sino que participa en su ministerio (“Presbyterorum Ordinis”, introducción).

#### - **Diáconos**

Respecto a los diáconos, el concilio enseña que “están en un grado inferior de la jerarquía” y que son constituidos como tales en virtud de la imposición de manos. Por tanto, participan también, si bien en menor medida, del ministerio del obispo: “sostenidos por la gracia sacramental, en el ministerio de la liturgia, de la predicación y de la caridad sirven al Pueblo de Dios en comunión con el obispo y sus sacerdotes” (LG 29)

Sin embargo, por encima de los matices doctrinales, el Vaticano II ha introducido nuevamente en la Iglesia latina el diaconado permanente. Este ministerio no es ya considerado simplemente como una etapa en la preparación al presbiterado, sino como un cargo estable hoy sumamente útil para la vida de la Iglesia, especialmente en los países de misión (“Ad gentes divinitus”: AG 16).

El diaconado tiene como elemento específico el servicio a los hermanos y a todos los hombres, en todas sus formas. Al diácono le corresponde avivar y organizar la vocación al servicio de todos los cristianos. Su ministerio de la palabra y su ministerio litúrgico ponen de manifiesto que en el cristianismo no se puede separar el anuncio de la salvación, que viene de Cristo, del servicio a los hermanos.

La tradición no ha calificado nunca el ministerio de los diáconos como sacerdotal y está directamente vinculado al de los obispos, sin ser considerado como el auxiliar de los sacerdotes.

## 4. **El ministerio papal.**

El papa, como obispo de Roma, es el sucesor de Pedro, por lo que ejercita su ministerio, como vicario de Cristo, al servicio de toda la comunidad eclesial, de la que es cabeza visible. El primado papal, es, no cabe duda, un servicio altamente exigente, pero, justamente por ello, es también un carisma preciosísimo, que supone una asidua intervención del Espíritu Santo.

Sin embargo, aunque considerado como servicio en beneficio de toda la Iglesia, el primado no deja de ser el ministerio más discutido. Esta dificultad nos invita, de un modo especial, a verificar con atención los fundamentos y el alcance del poder primacial. Por eso, examinaremos, en primer lugar, el testimonio de la Escritura, presentaremos luego la doctrina del primado y de la infalibilidad papal, basándonos fundamentalmente en el concilio Vaticano I y, finalmente, consideraremos brevemente las relaciones entre poder primacial y colegialidad episcopal.

#### **4.1. Fundamentos bíblicos del primado.**

Jesús eligió el colegio de los Doce para que continuase su misión y, entre ellos, eligió a Pedro como cabeza, concediéndole poder para regir a toda la Iglesia. La autoridad primacial, o primado de Pedro no era sólo de honor –de un “primus inter pares”–, sino de jurisdicción. Es decir, fue investido directamente por Cristo de un poder supremo que había de ejercer sobre toda la Iglesia y sobre los demás apóstoles. Tal es la enseñanza tradicional del primado.

La primera imagen que el Nuevo Testamento ofrece de Pedro es la de principal testigo de la resurrección de Jesús. Comenzando por 1 Cor 15, 5, se le presenta con frecuencia como el primer apóstol al que se apareció el Señor (Mc 16, 7; Lc 23, 24), aquel al que Juan reconoce el derecho de precederlo para entrar en el sepulcro vacío (Jn 20, 3-8). Además el libro de los Hechos nos presenta a Pedro, con frecuencia, actuando como testigo privilegiado. Su función de testigo es preeminente con relación a los otros apóstoles: las páginas de los Hechos atestiguan la prioridad de Pedro en la vida de la Iglesia primitiva, según se observa en la admisión de los paganos (Hch 10, 1-11) o con motivo del problema de las observancias judías (Hch 15, 1-29). Pero la posición central de Pedro en la Iglesia de los orígenes no se funda solamente en su función de testigo privilegiado de la resurrección del crucificado. Se apoya también en acontecimiento precedentes, acaecidos durante el ministerio de Jesús. El primero es la profesión de fe en Cesarea de Filipo (Mt 16, 18-19). El contenido de este pasaje aunque es posible que no sean “ipssisima verba” de Jesús, está claramente garantizado por la fe y la autoridad de la Iglesia primitiva.

El texto se introduce como momento culminante de un discurso más amplio que tiende a colocar a Pedro, ya desde el comienzo de la vida pública, en una posición de preeminencia respecto a los demás apóstoles. Pedro es el primero que citan los evangelios cuando describen la institución de los Doce por Jesús (Mc 3, 16; Mt 10, 2; Lc 22, 32 y Jn 1, 42). Esta preeminencia está confirmada también por el gran número de veces que Pedro es mencionado en el Nuevo Testamento (170 veces, seguido de Juan, 60).

Para expresar la autoridad de Pedro, el texto bíblico recurre a tres metáforas que merecen gran atención.

En primer lugar, Simón es llamado Pedro, es decir, **pedra o roca**, traducción del arameo Kefa. Este nombre no quiere decir que Pedro es la primera piedra en sentido cronológico, por estar colocada antes que las demás, ni que es simplemente el primer testigo, sino que es **la primera piedra en el sentido de que Pedro es el principio de estabilidad y de firmeza de la comunidad mesiánica que Cristo edifica sobre la fe que Pedro es el primero en confesar.**

Esta interpretación la ratifica, además, el hecho de que el cambio de nombre, según el uso bíblico, indica la adjudicación de una nueva misión. Misión que va más allá de la vida de Pedro y se refiere, por tanto, al futuro de la comunidad eclesial, según parece deducirse de las palabras “las puertas del infierno no prevalecerán contra ellas”.

En segundo lugar, se habla de **llaves**, destacando así la amplitud casi ilimitada del poder de Pedro. En la Biblia, en efecto, las llaves son por lo general símbolo de la autoridad del que manda en la casa y en este contexto particular remiten a una autoridad espiritual, ya que se refieren al Reino. La autoridad de san Pedro se presenta, pues, como una mediación humana, necesaria en el orden de la salvación, para formar parte del nuevo pueblo de Dios.

Finalmente, tenemos la metáfora de **atar y desatar**, que es una ulterior confirmación de la amplísima extensión de los poderes petrinus. La metáfora precisa que la de Pedro es una cátedra, un tribunal inapelable. La autoridad se le da a él personalmente y tiene valor normativo

en y para la Iglesia. Pero también enseña que esos poderes, más allá de la persona de Pedro, están destinados a la Iglesia de todos los tiempos, lo que implica una sucesión en su cargo.

Luego, durante la última cena, según el relato de Lucas (22, 31), Jesús le hizo a Pedro la promesa de un servicio especial que debía desempeñar para con sus hermanos como salvaguarda de su fe. Gracias a la oración de Jesús, su fe será tan firme que constituirá un punto de referencia para todos los creyentes, y en primer lugar para los apóstoles. No se trata, pues, de un primado sólo honorífico, sino funcional.

Ligado en cierto modo al ministerio de Jesús está también el episodio del encuentro con el resucitado en el lago de Tiberíades. El relato presenta, en su parte central (Jn 21, 15-17), una triple declaración de amor por parte de Pedro, que anula su triple negación. A su triple protesta de amor responde Jesús con la triple afirmación del ministerio de Pedro de apacentar el rebaño, de guiarlo. La clave del relato es la **autoridad de apacentar, guiar y regir**, que tiene una enorme amplitud, ya que significa conducir al pueblo de Dios. El cargo mismo de pastor, que es propio de Dios y de Jesús (Jn 10, 9-16), es confiado ahora personalmente a Pedro.

En cuanto al tema de **la sucesión del ministerio de Pedro**, el Nuevo Testamento no lo aborda directamente. Sin embargo, se desprende con bastante claridad de dos contextos diversos. Ante todo, del contexto de la sucesión apostólica. El encargo dado a los Doce de evangelizar a todos los pueblos y la previsión del desarrollo de la Iglesia en el tiempo, en el que justamente se funda la sucesión apostólica, autorizan a pensar que también el ministerio confiado a Pedro deberá ser necesariamente transmitido. Así se deduce además de los mismos textos clásicos del primado petrino, leídos sobre el telón de fondo de la sucesión apostólica. No sólo no ponen límites de tiempo a la misión de Pedro, sino que además la abren al futuro. En la Iglesia habrá siempre alguien que será piedra fundamental, punto de referencia para los hermanos, que deberá apacentarla y regirla con la misma autoridad de Jesús.

En resumen, podemos decir que Pedro, además de la función de apóstol, que comparte con los demás, recibió de Jesús una misión específica, única, la de regir a la Iglesia y decidir, en algunos casos, inapelablemente. Y estos poderes debían ser transmitidos a cuantos le sucedieran en su cargo, como se desprende implícitamente de la intención de Jesús.

## 4.2. Extensión del ministerio papal.

En las constituciones dogmáticas, “Pastor aeternus” del concilio Vaticano I (1870), y “Lumen gentium”, del Vaticano II, se define la doctrina neotestamentaria del primado. Se trata de dos documentos que se relacionan entre sí porque presentan esta doctrina desde perspectivas diversas.

El documento fundamental es la constitución “Pastor aeternus”. En él **se define el primado de jurisdicción** de Pedro sobre toda la Iglesia, apoyándose en la enseñanza de la Escritura “como la Iglesia católica lo ha entendido siempre”. Además define que este poder especialísimo no fue reservado exclusivamente a él, sino que ha sido transmitido perennemente a sus sucesores.

Por eso el papa, en cuanto sucesor de Pedro, ejerce el poder primacial. Su potestad es, pues, amplísima, no sólo por los oficios que abarca y por los ámbitos que toca –la fe, la moral, la disciplina-, sino también por la universalidad de los creyentes sobre los que se ejerce. Se trata de **una verdadera potestad episcopal**, que le ha sido conferida inmediatamente por Cristo y que puede ejercer sobre todas las Iglesias locales.

La potestad del papa es llamada además **plena**, en el sentido de que no la posee sólo en parte, sino que la posee en toda su plenitud. Es también **suprema**, porque no está sujeta a ninguna otra autoridad, y es inapelable, como lo repite varias veces el concilio. La autoridad del papa está al servicio de las Iglesias particulares; el ejercicio del poder primacial no anula ni obstaculiza para nada la autoridad de los obispos locales, sino que más bien la confirma y la define. Además su ministerio está asistido por el Espíritu Santo, el cual garantiza que el papa enseñe fielmente cuanto ha sido transmitido, a saber, la doctrina tradicional en sentido estricto.

Por su parte, el Vaticano II no hace sino reiterar esta enseñanza, haciendo referencia más directa al poder colegial de los obispos. Se afirma que el papa es el vicario de Cristo, no de Pedro. El acento no se pone en la potestad “verdaderamente episcopal”, sino en el hecho de tratarse de una potestad inmediata, en el sentido de que puede ejercerla siempre libremente cuando, a su juicio, considere que así lo requiere el bien de la Iglesia universal (LG 22).

#### **4.3. El carisma de la infalibilidad.**

El concilio Vaticano I definió también como de fe, en la “Pastor aeternus”, la doctrina de la infalibilidad pontificia, lo que significa que el papa, cuando en su función de pastor universal enseña una verdad revelada como definitiva, no puede estar sujeto a error.

Esta doctrina se funda en la enseñanza del Nuevo Testamento acerca de la misión de Pedro en relación con los demás apóstoles y con la Iglesia. A él le compete ciertamente el carisma de enseñar infaliblemente la doctrina de Cristo en cuanto forma parte del colegio de los Doce, a los cuales se les ha conferido este don en beneficio de la Iglesia (Mt 18,18; 28, 18-20; Mc 16, 15). Pero a Pedro se le confió también personalmente esta función, pues a él le corresponde confirmar en la fe a los otros apóstoles (Lc 22, 32) y ser punto de orientación fundamental para la fe de toda la Iglesia (Mt 16, 18), así como enseñar de modo vinculante y definitivo, como maestro universal (Jn 21, 15-17).

**Este ministerio** de enseñar con autoridad **incluye necesariamente el carisma personal de la infalibilidad**, pues de lo contrario la transmisión de la verdad enseñada por Cristo no estaría suficientemente garantizada. Además es preciso que esta prerrogativa de Pedro sea transmisible y haya sido de hecho transmitida a sus sucesores, pues sólo así la Iglesia queda definitivamente libre de cualquier posibilidad de error en materia de fe y de moral.

La enseñanza definitiva del Vaticano I afirma que el papa es infalible cuando, apelando a su suprema autoridad apostólica, enseña como pastor y maestro de toda la Iglesia, en materia de fe y de moral, vinculando la fe de los creyentes. Con estas condiciones precisas, su enseñanza es irreformable de suyo, es decir, su fuerza vinculante no deriva de la aceptación por parte de la Iglesia.

Sin embargo, esta prerrogativa **no significa en modo alguno que el papa pueda inventar nuevas verdades reveladas**. En una definición doctrinal no hace otra cosa que presentar, con el máximo de publicidad y de evidencia, una doctrina contenida en la revelación divina y que la Iglesia cree desde siempre de modo más o menos explícito. Esta prerrogativa de algunas de las intervenciones doctrinales brota de un carisma especialísimo del Espíritu Santo.

En cuanto al Vaticano II, sólo introduce algunas precisiones para una más fácil comprensión por parte de los no católicos (LG 25).

Al magisterio papal debe aplicarse cuanto enseña el concilio acerca del magisterio infalible de los obispos esparcidos por el mundo, pues no existe magisterio de los obispos que no comprenda necesariamente el del obispo de Roma, precisamente porque el papa es principio y fundamento del colegio episcopal.

Terminar recordando que cuanto se ha dicho sobre el valor del magisterio ordinario (no infalible) de los obispos, hay que referirlo de modo especial al magisterio ordinario del obispo de Roma, que sirve de referencia para la fe y la vida de toda la Iglesia.

#### **4.4. Primado y episcopado: la doctrina de la colegialidad (Constitución “Lumen gentium”).**

Hay una doctrina de gran importancia que no tocó el Vaticano I: **la relación entre el primado y el episcopado**. En ella se detiene el Vaticano II cuando habla de la colegialidad episcopal. Según la “Lumen gentium”, el papa y los obispos forman juntos un colegio, del que el papa es miembro preeminente y parte esencial. Este colegio sólo puede deliberar con Pedro y bajo Pedro, es decir, juntamente con el papa y bajo su guía (LG 22). Al afirmarlo, al mismo tiempo que se recuerda la importancia del colegio episcopal para la vida de la Iglesia, se subraya

también el papel constitutivo del papa en el colegio, pues él es “principio y fundamento perenne y visible de la unidad de los obispos” (LG 23).

La doctrina del primado, expresada en el I concilio Vaticano en categorías jurídicas, ha sido reformulada en el Vaticano II en conceptos teológicos en el marco de una eclesiología de la “communio” y a partir de sus orígenes bíblicos y patrísticos. Al primado en la infalibilidad y la jurisdicción se le describe como “principio y fundamento de la unidad de la fe y de la comunión” (LG 18).

Tiene aquí una importancia determinante la unión e interconexión dinámica de todos los miembros de la Iglesia y de los principios sobre los que se sustenta la constitución eclesiástica (el apostolado de los laicos: LG 12; el episcopado, la colegialidad de los obispos, los presbíteros y los diáconos: LG 27s.). Respecto de la naturaleza colegial de la jerarquía eclesiástica, el concilio afirma expresamente:

“Este colegio expresa la variedad y universalidad del pueblo de Dios en cuanto está compuesto de muchos; y la unidad de la grey de Cristo, en cuanto está agrupada bajo una sola cabeza. Dentro de este colegio, los obispos, guardando fielmente el primado y principado de su cabeza, gozan de su potestad propia en bien no sólo de sus propios fieles, sino incluso de toda la Iglesia, siendo el Espíritu Santo el que robustece sin cesar su estructura orgánica y su concordia” (LG 22).

El magisterio eclesial único de los obispos y del papa, colegialmente entendido, puede ejercerse de tres formas:

1. Como colegio, a una con el papa, en el concilio ecuménico.
2. Como acción colegial del papa, junto con los obispos, por ejemplo mediante encuestas dirigidas a todos los obispos, en los sínodos provinciales, las conferencias episcopales, etc.
3. Finalmente, el papa puede por sí solo (ex sese), y en virtud de su autoridad sobre la Iglesia universal como sucesor de Pedro, tomar decisiones, dentro de unos límites claramente establecidos. Pero incluso entonces actúa como cabeza del colegio de los obispos. Por tanto, el ejercicio de las actuaciones magisteriales de la Iglesia tiene siempre, en virtud de su propia naturaleza, un carácter colegial.

En esta misma línea encontramos numerosas afirmaciones conciliares. Para evitar interpretaciones erróneas la “Lumen gentium” reafirma reiteradamente el poder primacial.

No hay, pues, en la Iglesia dos sujetos de la potestad plena y suprema, el papa y el colegio de los obispos. Y, puesto que el colegio episcopal siempre comprende también al papa, hay que añadir que estos dos sujetos de la suprema potestad son distintos entre sí, pero sólo de modo inadecuado. Ello significa, en otros términos, que en la Iglesia hay una única y suprema autoridad, que puede ejercerse de **dos modos** o en dos formas diversas: **personalmente, por el papa, o colegialmente, por el papa y los obispos unidos a él**. En todo caso, el árbitro de la elección entre estos dos modos es siempre el papa, el cual ha de elegir según conciencia por el bien de la Iglesia.

## **TEMA 21.**

*La Iglesia, como “sacramento universal de salvación”, manifiesta y realiza el amor de Dios por Jesucristo en el Espíritu a todos los hombres y mujeres. Ella es santa y santifica a todos los hombres.*

## **INTRODUCCIÓN.**

Hacemos primero una exposición del significado de la palabra *misterio* en la Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, cuya traducción latina es *sacramento*. Tras una breve comprensión de la Iglesia como misterio o sacramento en los comienzos de su historia, analizando el significado de esta expresión recuperado a partir del concilio Vaticano II. Después de relacionar la Iglesia con los restantes sacramentos y hacer una pequeña aportación sobre la misión de la *Iglesia como sacramento universal de salvación*, concluimos, con la exposición de una de las propiedades de la Iglesia, la *santidad*.

## **ESQUEMA.**

### A. EL CONCEPTO DE “MISTERIO” EN LA SAGRADA ESCRITURA.

- Misterio en el Antiguo Testamento.
- Misterio en el Nuevo Testamento.

### B. ORÍGEN Y DESARROLLO DE LA IGLESIA COMO SACRAMENTO.

### C. SACRAMENTO DE SALVACIÓN.

- Relación entre Iglesia y sacramentos.
- La Iglesia sacramento para el mundo.

### D. LA IGLESIA ES SANTA.

## **DESARROLLO DEL TEMA.**

Antes del Vaticano II algunos teólogos renovadores entendieron la Iglesia como sacramento, inspirados en la eclesiología de la época patrística. Mientras tanto la teología católica postridentina aplicaba el término sacramento únicamente a *los siete* “signos eficaces de la gracia”, conforme a la teología sacramental que cristalizó en el s. XII. La llegada del Vaticano II ayudó notablemente, no sólo a comprender eclesialmente cada sacramento, sino a entender sacramentalmente a la Iglesia, a partir de su misterio. Así el Vaticano II, afirma que la Iglesia es “*sacramento universal de salvación*”. ( LG 1, 9.48; SC 5, 26; GS 42,45; AG 1, 5). Coincidiendo con este modo de pensar teológico, el Consejo Ecuménico de las Iglesias en la asamblea de Upsala (1968) dijo que la Iglesia “es signo de la unidad futura de la humanidad”. Estas afirmaciones significan que la Iglesia acoge la salvación de Dios en Cristo y se dispone, como servidora a su servicio. Por vocación, no está centrada en sí misma sino en Dios y en el mundo. *Su misión es*

*simbolizar y hacer eficaz en la historia, como sacramento, el designio salvador de Dios manifestado en Cristo.*

#### A) EL CONCEPTO DE “MISTERIO” EN LA SAGRADA ESCRITURA.

Un detenido estudio de la palabra “misterio”, en texto bíblico nos permite seguir la evolución del término y descubrir cuándo y en qué sentido se aplica a la Iglesia, así como conocer las conexiones de la Iglesia con otras realidades que reciben esta misma calificación, especialmente sus conexiones con el misterio de Cristo.

- **Misterio en el Antiguo Testamento.**

La palabra “misterio” aparece en el AT con el sentido ético de algo secreto que debe conservarse como tal (**Ecle 27, 16.17.21; Tob 12, 8. 11; 2 Mac 13, 21**), o también como algo secreto que para ser conocido, debe ser revelado o manifestado (**Jud 2,2**).

En el libro de la **Sabiduría (14,15.23)**, encontramos ya el término misterio con un carácter religioso. Pero más interesantes son otros pasajes de este libro (**2, 22 –24; 6, 22; 7, 25**), en los el vocablo se aplica a realidades trascendentes, con connotaciones claramente escatológicas que hacen referencia a los designios de Dios sobre el hombre.

Este carácter teológico aparece más abiertamente en el libro **2º de Daniel**, que identifica el “misterio” con el designio de Dios que el conocimiento humano no puede alcanzar, designio que conduce la historia hacia un Reino en la que ésta adquiere su sentido último.

- **Misterio en el Nuevo Testamento.**

En el NT encontramos también, en los Sinópticos, la palabra “misterio” identificada como en Daniel con el Reino de Dios que estaba en su mente desde la creación, pero que, en el tiempo de los apóstoles ya ha comenzado a llegar con Jesús, el Cristo, el Mesías.

Pero es en Pablo, que, junto a una profunda reflexión teológica de los procesos de la muerte y resurrección de Cristo es el primero que manifiesta una conciencia que refleja de la Iglesia, de su naturaleza, de sus fines, donde encontramos una abundante y rica aportación a la visión de la Iglesia como “misterio”, es decir, como manifestación del designio de Dios en la historia y en la realidad humana.

En los escritos de Pablo, aparece de forma reiterada la palabra “misterio” en relación con el establecimiento del Reino de Dios, es decir, con el designio divino antes oculto y ahora revelado en Jesucristo. Si tenemos en cuenta que la expresión Reino de Dios es de uso menos frecuente en Pablo que en los Sinópticos y que Pablo identifica el establecimiento del Reino con la recapitulación de todas las cosas en Cristo, es evidente que el misterio asume en Pablo, de forma aún más explícita que los Sinópticos, un contenido cristológico.

Ya en las grandes epístolas a los Romanos y los corintios encontramos el término “misterio” para designa aquello que estaba oculto en el designio de Dios, cuya sabiduría es imposible escrutar humanamente y que ha sido manifestado en Cristo. Este designio se refiere a lo que preparó Dios para los que le aman y los acontecimientos de conversión hacia Cristo, por lo que se va formando en torno a él el Pueblo de Dios.

Pero es en la carta a los **Efesios** donde todos los temas involucrados en el concepto de misterio se concentran y alcanzan su máxima explicitación. En el capítulo primero Pablo presenta, encuadrada en un marco trinitario, una visión global del misterio: Cristo, el “todo” y la Iglesia en el misterio del Padre. En el capítulo segundo se destaca un aspecto particular: el tema de los judíos y los gentiles, los dos sectores de la humanidad que han sido reconciliados con Dios y entre sí mismos, en Cristo, configurando un solo hombre nuevo, un solo cuerpo, una única familia de Dios, un único templo del Espíritu. Y en el capítulo tercero encontramos reunidos todos los elementos para encuadrar una síntesis de los diversos aspectos del misterio. Un estudio detenido de Efesios permite afirmar que para Pablo el designio de Dios consiste en:

- Que todas las cosas (el universo, la creación) tengan a Cristo por cabeza.
- Que por la muerte reconciliadora de Cristo surja, en virtud de la fe en él la reunión de judíos y gentiles (la Iglesia), que representa a toda la humanidad.
- Que esta unificación de toda la humanidad (la Iglesia) sea el movimiento central, el eje por donde pase la unidad y la armonía del “todo”, el proceso de unificación total, la armonización cósmica y universal.

Con esta breve exposición del significado de la palabra “misterio” en la Escritura acabamos de presentar la relación N.T., y especialmente Pablo parecen establecer entre la Iglesia y el concepto de misterio.

## B) ORÍGEN Y DESARROLLO DE LA IGLESIA COMO SACRAMENTO.

La idea de la Iglesia como sacramentos se remonta a los primeros siglos. **Orígenes** (+254), fundador de la teología oriental de la Iglesia, desarrolló la dimensión sacramental cristiana, al afirmar que el misterio oculto de Dios se revela en la carne (Encarnación), en la palabra (Evangelio) y en la Iglesia (Sacramentos, misterios).

**Cipriano** (+258), figura principal de la Iglesia africana occidental habla de la Iglesia como << sacramento de unidad >>.

**San Agustín** (+431), cuyo pensamiento dominó la teología del primer milenio, ve en la Iglesia - afirma Auer -al sacramento de la salvación desde el principio del mundo. Cuando el Señor dormía en la cruz,- dice San Agustín -, la lanza atravesó su costado y brotaron los sacramentos con los que surgió la Iglesia.

**El papa León I** (+461), considera a la Iglesia << sacramentum salutis >>. Esta concepción de la casi desapareció con la introducción del pensamiento jurídico romano del s. XII, el influjo de la metafísica aristotélica en el s. XIII y la irrupción del nominalismo en el s. XIV.

De esto se hace eco **Sto. Tomás** al afirmar, como San Agustín, que “por los sacramentos que surgieron del costado de Cristo pendiente en la cruz fue creada la Iglesia”.

En el **s. XVI** desaparece casi totalmente la visión sacramental de la Iglesia.

La utilización del término sacramento para designar a la iglesia no aparece hasta el **s. XIX**. Según Y. Congar, fue L. de Tomassin el primer teólogo que aplicó a la Iglesia el concepto de sacramento, al afirmar que “Cristo llevaba y revelaba en sí a toda la Iglesia como sacramento”. Esta teología fue recogida por la escuela de Tubinga, especialmente (Möhler +1938). A finales del siglo pasado, el teólogo alemán Oswald (+1903), afirmó que la Iglesia es sacramento y que toda su actividad es sacramental. Estas teologías eran restringidas, no oficiales, ya que el Vaticano I ignoró el sentido sacramental de la Iglesia, sentido recuperado por el movimiento litúrgico.

**Antes del Vaticano II**, algunos teólogos católicos formularon, no sin dificultad la sacramentalidad de la Iglesia. En 1938 Lubac dijo que “si Jesucristo puede ser llamado el sacramento de Dios, la Iglesia es para nosotros el sacramento de Jesucristo”.

Con el **Vaticano II** se afirma que la Iglesia es “*veluti sacramentum*”; (a modo de sacramento) o “*signum et instrumentum*”, estas afirmaciones están presentes en diversos pasajes del Vaticano II (**LG I, 9, 48, y 59; SC 5 y 26; GS 42 y 45AG 1y 5**). Esta aseveración no se encontraba en la encíclica *Mystici Corporis Christi* de Pío XII (1943). Al discutirse el esquema conciliar sobre la Iglesia, algunos padres conciliares (Lercaro, Montini, ...) exigieron que se tuviese en cuenta la visión de la Iglesia como <<misterio y sacramento>>. Bajo la influencia de sus teólogos, los obispos alemanes aceptaron el concepto de la Iglesia como sacramento a finales de 1962, y un año más tarde se recogió esta afirmación en el nuevo borrador conciliar, redactado en 1963. Con la visión sacramental de la Iglesia -afirma W. Kasper- no se pretendía ninguna sublimación ideológica de la Iglesia, sino, por el contrario, superar los encostramientos, estrecheces y unilateralidades del concepto de Iglesia de la teología escolástica. Sin embargo hubo algunos obispos de formación neoescolástica tradicional para los cuales era una expresión sospechosa y porque podía entenderse a la Iglesia como un octavo sacramento.

La afirmación conciliar de la Iglesia como sacramento aparece, en primer lugar – afirma Kasper- en un contexto *cristológico*. Según la constitución sobre la liturgia, Jesucristo es el único mediador entre Dios y los hombres mediante el misterio pascual, mientras que la Iglesia es el sacramento sólo << en Cristo >>. A la luz de **Lumen Gentium (nº 9)**, Jesucristo es el origen de la unidad, y la Iglesia es sacramento visible de esta unidad. O bien, Cristo convirtió a la Iglesia, mediante su Espíritu, en sacramento global de salvación (**LG 49**). Según el Vaticano II la Iglesia se entiende analógicamente con el misterio de la encarnación. En segundo lugar, la Iglesia como sacramento aparece en un contexto *escatológico*, ya que es “el germen y el comienzo del reino de Dios en la tierra” (**LG 5**) reino que resplandece en la palabra, obra y persona de Cristo. La Iglesia es “reino de Cristo presente ya en el misterio” (**LG 3**) o “un germen muy seguro de unidad, de esperanza y de salvación para todo género humano” (**LG 9**), salvación que no ha llegado todavía su plenitud.

## C) SACRAMENTO DE SALVACIÓN.

La revelación invita ver a la Iglesia ante todo en la perspectiva del plan de Dios de comunicar a los hombres su misma vida, de predestinarlos a una íntima unión con él.

Desde el principio, Dios Trino, comunica al hombre plenitud inefable de su propia vida y ésta repercute en toda la humanidad y en toda la creación. Ni siquiera el pecado puede anular este plan salvífico, por medio de la encarnación del Hijo, la liberación del pecado y la participación de su vida de modo sobreabundante e irrevocable.

El designio divino, concebido desde la eternidad por el Padre y realizado en Cristo, incluye también a la Iglesia, comunidad de creyentes llamada a ser su testimonio y su prolongación en la historia, bajo la acción del Espíritu. Íntimamente vinculada al designio salvífico de Dios, la Iglesia es la realizadora de la presencia de Cristo en la historia, con la misión de anunciar y dispensar la salvación que hemos obtenido en él. Con este significado eminentemente bíblico designamos a la Iglesia como “misterio”.

También aplicamos este término a la Iglesia, de acuerdo con su significado bíblico designamos a la Iglesia con la palabra “misterio” se refiere a una realidad o verdad escondida para el hombre y que sólo pueda ser reconocida por la relación divina. Pues la Iglesia, en cuanto realidad humano-divina no es accesible a la razón humana en su esencia más profunda. En primer lugar, porque lo divino escapa a la comprensión humana y, en segundo lugar, porque los aspectos humanos de la Iglesia a veces oscurecen e, incluso, velan su realidad divina.

En tiempos recientes se ha señalado también un aspecto de la palabra “misterio”, complementario del anterior. Según esta acepción, misterio indica algo que, aunque sea incomprensible, es sentido, de algún modo, por el hombre, por estar en consonancia con las aspiraciones más profundas de su corazón, vivificadas secretamente por la gracia.

También en este sentido puede decirse que la Iglesia es misterio porque no es imposible mostrar que el deseo de salvación, de la plena realización de la propia personalidad, tan arraigado en el espíritu humano y que necesariamente tiene una dimensión social, sólo encuentra satisfacción en una experiencia absolutamente gratuita de Dios.

La presentación de la Iglesia desde esta última perspectiva responde a la sensibilidad del hombre actual, que encuentra dificultad para aceptar un don trascendente que no tenga correspondencia con sus expectativas. Éste es, sin duda, un dato a tener en cuenta en un tratado eclesiológico atento a las instancias de la teología fundamental.

Desde esta perspectiva trinitaria e histórico salvífica, basada en la Escritura, de la que hemos partido, la Iglesia se presenta como lugar donde se centra la acción de Dios a favor de los hombres. Como una comunidad que está arraigada, en el pasado, es operante en el presente y está orientada a una perfección que se verificará sólo al final de los tiempos.

**En cuanto realización en el tiempo del “*plan de salvación escondido desde siglos en la mente de Dios*” (Ef 3,9), la Iglesia es por consiguiente, un misterio, es sacramento de salvación.**

Esta es la visión de la Iglesia que el concilio Vaticano II recoge en el primer capítulo de la constitución *Lumen Gentium*, donde la Iglesia se presenta en relación con la Trinidad y la historia de salvación (**LG 1-5**). Citando a san Cipriano, el concilio la describe como “*un pueblo congregado en al unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*”. (**LG 5**). Subraya además la acción de personas divinas en la realización del plan de salvación, apelando aunque no explícitamente, al texto paulino fundamental de **Ef 1 (LG2-4)**.

En este contexto, el concepto de sacramento (misterio) aparece como el concepto clave de la **Lumen Gentium (LG 1, 9, 48; GS42, 45; AG 1,5)**, porque no sólo pone de manifiesto el carácter divino y humano de la Iglesia, sino que expresa el misterio de la Iglesia en la dimensión vertical de la unión del hombre con Dios y en la dimensión horizontal de la unidad íntima de todo el género humano.

En este punto hay que hacer algunas precisiones a la expresión “**la Iglesia es sacramento**” utilizada con frecuencia por el Vaticano II.

Ya hemos dicho que sacramento significa “**misterio salvífico**”, y que en este sentido se puede llamar a la Iglesia sacramento. Pero, según hemos advertido, el término sacramento o misterio adquirió posteriormente un valor técnico por lo que uno de sus significados en la tradición occidental es el de “signo eficaz de la gracia”, y se utiliza para explicar la naturaleza de los ritos sacramentales.

**¿Se le puede aplicar a la Iglesia la acepción signo eficaz de la gracia?.**

No hay ninguna dificultad en entender a la Iglesia como signo eficaz de salvación. Ciertamente es signo tangible y experimentable de la intervención salvífica de Dios en la historia. Es más, en cuanto unida al Salvador, es verdaderamente signo eficaz, que causa, como instrumento unido al mismo Cristo, la salvación de todos los hombres.

Esta enseñanza tiene su raíz en los escritos neotestamentarios, que atestiguan la presencia en la iglesia de signos salvíficos. Por ejemplo en los textos que presentan el bautismo y la eucaristía como ritos de la Iglesia primitiva ritos que recuerdan a los creyentes el misterio pascual y que transmiten la salvación. Así como los textos que se refieren a los carismas como signos que manifiestan el amor de Dios a la Iglesia y, al mismo tiempo, la edifican. Por no decir que el **Vaticano II**, en los en los pasajes ya mencionados, **presenta a la Iglesia como signo visible y eficaz de la salvación.**

**- Relación entre la Iglesia y los sacramentos.**

La relación entre la Iglesia y los sacramentos, es una relación de analogía. Esto significa que entre la Iglesia y los signos sacramentales existen semejanzas, pero también diferencias

Aunque ambos significan y comunican la salvación lo hacen de modo muy diverso. En efecto la Iglesia cuerpo místico de Cristo, participa inmediatamente y establemente del poder de santificar propio del mismo Cristo, por lo cual no podemos reducirla a los angostos límites de un rito sacramental, que sólo puede comunicar la santidad de Cristo por medio de la Iglesia y sólo lo hace en el momento en que es administrado.

La expresión “sacramento originario” utilizada actualmente para hablar de la sacramentalidad de la Iglesia es preciso entenderlas en el sentido que acabamos de indicar. Decimos que la Iglesia es “sacramento originario” no en el sentido de que son administrados en el ámbito de la Iglesia, que es fundamento y su raíz.

Esto lleva a concluir que la Iglesia es sacramento originario porque en su mismo ser, ontológicamente, está ordenada a la salvación de los hombres, es cuerpo místico de Cristo, y está santificada por el Espíritu Santo, y no simplemente por ser dispensadora de los sacramentos.

Técnicamente es sacramento no en un plano meramente funcional, sino ontológico, porque es una realidad sacramental, cristiforme y neumática. En definitiva, este es el sentido que debe darse a la expresión conciliar de que la Iglesia es *veluti sacramentum* (como un sacramento). (LG 1).

Tampoco hay que olvidar la relación inversa: la Iglesia, nace, a su vez, de los sacramentos y se perpetúa por medio de ellos. La adhesión a Cristo no se realiza únicamente por el vínculo interior de la fe y de la caridad, sino mediante la recepción de los sacramentos que, de diversos modos, convierten vitalmente a los creyentes en miembros de la Iglesia.

El Vaticano II dice; “La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y la unidad de todo el género humano” (LG, 1). La Iglesia- sacramento es icono de Jesucristo. Esconde en su interior un núcleo misterioso, que es misterio de comunión de Dios con los hombres, de los hombres con Dios y de los hombres entre sí.

#### - La Iglesia sacramento para el mundo.

La comunidad cristiana de acuerdo con su fe, ve en la redención el significado positivo del mundo según el plan salvífico de Dios, que se ha revelado en Jesucristo, no puede hacer otra cosa que proclamarlo. Y en su predicación del mensaje divino la Iglesia se presenta como instrumento elegido por Dios para la Expansión de la soberanía de Cristo en el mundo. En este sentido la GS designa a la Iglesia como “**sacramento universal de salvación**”(45), que “*revela a la vez que realiza el misterio de amor de Dios a los hombres*”. Ahí se funda todo el bien que la Iglesia “*puede ofrecer a la familia humana*”.

En virtud de este mensaje la Iglesia es **sacramentum mundi** (sacramento del mundo), es signo del amor de Dios al hombre, la manifestación de la salvación de Dios que en ella se hace presente.

La Iglesia se diferencia del mundo en tanto que es la porción de la humanidad que tiene conocimiento del amor concreto de Dios a la humanidad en Jesucristo, pero también es mundo en cuanto que *“La Iglesia peregrinante en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, lleva consigo la imagen de este mundo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas que gimen con dolores de parto hasta el presente, en espera de la manifestación gloriosa de los hijos de Dios”* (Rom. 8, 19-22) y (LG 48). Y el marco de esas afirmaciones, podemos decir que la función de la Iglesia a favor del mundo es el carácter profético, en el sentido de crítica y esperanza.

El que la Iglesia se entienda a sí misma como sacramento, es decir, como signo de Dios para el mundo significa que la propia Iglesia reconoce su carácter provisional.

El hecho de ser sacramento de la salvación para la salvación para ella unas exigencias concretas, pues no puede olvidar que hasta el día de la parusía es también mundo en sentido negativo, es Iglesia que siempre se tiene que renovar, por lo que es preciso que en su cabeza y en sus miembros se mantenga cada día atenta a una activa conversación, si quiere ser un instrumento cada vez más eficaz en las manos de Dios.

#### D) LA IGLESIA ES SANTA.

Las propiedades o rasgos esenciales que a lo largo de los siglos ha invocado la Iglesia para poder identificarse como la Iglesia fundada por Jesucristo son:

La **unidad** de la Iglesia que tiene su fundamento en la Trinidad de quien procede. La Iglesia es una y permanece siempre igual a sí misma, a pesar de desarrollarse en el tiempo y en el espacio porque hay un único Padre, un único Señor Jesús y un único Espíritu. Pero esa unidad será perfecta al final de los tiempos, cuando haya un solo Dios presente en todos y quedan superadas las heridas abiertas a lo largo de la historia.

La Iglesia es **católica**, es decir, universal, porque enviada por Jesucristo a predicar el evangelio a todos los pueblos está llamada a reunir en su seno a todos los hombres, acogiendo y asumiendo en todo tiempo y en todo lugar, la peculiaridades de cada pueblo para orientarlas hacia el Reino de Dios.

La Iglesia es **apostólica**, porque entre la fe, los sacramentos y el misterio de la Iglesia apostólica y de la Iglesia de todos los tiempos existe una continuidad sustancial. Esta continuidad pone de manifiesto que todas las propiedades de la Iglesia son notas complementarias íntimamente unidas entre sí.

La Iglesia es **SANTA**, porque está íntimamente ligada a la Trinidad según el designio salvífico de Dios Padre. Nos detenemos en esta última propiedad de la Iglesia.

Según la Biblia la Iglesia es Santa, porque está íntimamente ligada a la Trinidad y al plan salvífico de Dios. Esto se refleja en el A.T. al considerar al pueblo de Israel como Santo, consagrado completamente a Dios. *“Santificaos y sed santos, porque yo soy santo”* (Lev 11,44; 17,1).

Dios llama a la Iglesia a la santidad y ésta es su meta. Es el nuevo pueblo de Dios, *un pueblo santo* (**1º Pe 2, 5.9**), cuyos miembros están consagrados por el bautismo (Ef 5,26s) y son llamados a la santidad (**1 Tes 4,3**). Por eso los cristianos son habitualmente llamados los “santos” presente en los encabezamientos de varias cartas. La Iglesia es santa porque tiene como cabeza a Cristo, que es santo (**Ef 1,22s; Col 1,18-23**) y la ha amado hasta dar la vida por ella haciéndola “toda gloriosa, sin mancha ni arruga..., santa e inmaculada” (**Ef 5,25-27**).

Aunque santa, la Iglesia está formada por pecadores (casta meretrix) como decían los Padres. Pero Jesucristo que conoce nuestra realidad (**Mt 13,3-8.18-23.24-30.36-43.47-50; 25,1-13**), nos enseña a trabajar en nuestra conversión a ser misericordiosos unos con otros (**Lc 13,6-9**) y a trabajar en la conversión de todos los hombres, tal como él lo hizo. (**Mt 9,10-13; Lc 15,4-7**).

La Iglesia primitiva conoció el pecado de sus miembros (**Mt 26, 47-50. 69-75; Hch 5, 1-11; 1 Cor 5, 1-5; 6, 8-10**). La Iglesia ha conocido a lo largo de su historia los pecados más graves y la urgencia de reformas “en su cabeza y en sus miembros”.

El concilio Vaticano II recuerda la santidad de la Iglesia, pero también la presencia del pecado en sus miembros y la necesidad de una continua renovación espiritual. Por un lado, la Iglesia es santa por la presencia del Espíritu, (**LG 4**), y en virtud de su unión con Cristo, que le comunica la plenitud de sus dones (LG 7). Por otro lado, está formada por pecadores. Por eso, siendo “santa y a la vez necesitada de purificación, no descuida nunca la penitencia y su renovación” (**LG 8,UR 6; GS 43**). La santidad es tarea.

La santidad de la Iglesia es, una realidad compleja. Así, se puede como lo hace el concilio, colocar el acento en los factores de santificación, ante todo en la presencia en ella de Cristo, su fundador y cabeza, y en la del Espíritu Santo, que es su animador. O bien, se puede subrayar la excelencia de su doctrina y la eficacia de los sacramentos que administra (**DV 4; LG 11**). En estos casos se habla de santidad ontológica de la Iglesia.

Pero también se puede tomar en consideración la santidad de sus miembros (**LG 50**). En estos casos se habla de santidad moral de la Iglesia. La santidad alcanzada por los creyentes es una realidad que puede perfeccionarse, siguiendo el ejemplo de Cristo, el maestro.

En síntesis, tal es la enseñanza sobre la santidad de la Iglesia. En la que santidad y pecado se presentan como dos realidades en tensión recíproca.

Este dato, ha sido examinado por la teología, que ha intentado explicarlo siguiendo dos caminos. Algún autor subraya la enorme desproporción entre la santidad de la Iglesia y el pecado presente en ella. La santidad de la Iglesia es la santidad misma de Cristo, su cabeza, y la de muchos de sus miembros. En cambio el pecado de todos los creyentes, aunque mancille el rostro de la Iglesia, es siempre con todo un aspecto accidental. En consecuencia, estos prefieren hablar de la Iglesia que es santa y del pecado de sus miembros, pero no de la Iglesia pecadora.

Otros, piensan que hay que ver la santidad y el pecado en el mismo plano, en el sentido de que se debe afirmar que la Iglesia es a la vez santa y pecadora. Así lo exigiría una visión concreta de la realidad eclesial que respete las enseñanzas de la historia.

Por lo que se refiere al Vaticano II, en sus textos encontramos la afirmación de que la Iglesia es santa (LG 8; 39) y está necesitada de purificación (LG 8; 15; UR 4; 6), aunque en ningún momento afirma, de forma literal y expresa, que es pecadora.

## **TEMA 22**

*Los sacramentos tienen su origen en el misterio de Cristo, sacramento radical. Son signos eficaces de su salvación y encuentros en Cristo resucitado y vivo en la Iglesia, por lo que actualizan la sacramentalidad de la misma. Son signos de la fe y algunos imprimen carácter.*

## **INTRODUCCIÓN**

Comenzamos nuestra exposición a partir de Cristo sacramento de Dios y autor-institutor de los sacramentos. Partiendo de aquí, analizamos como los sacramentos son signos eficaces, en los que por el memorial se realiza lo que significan. Exponemos, por tanto, la necesidad y la eficacia de los mismos. Desde aquí pasamos a descubrir la relación entre los sacramentos y la Iglesia para finalizar con la eficacia de los sacramentos como configuradores de la gracia.

## **ESQUEMA**

### **A) CRISTO, ORIGEN DE LOS SACRAMENTOS**

- Cristo, sacramento de Dios.
- Cristo autor - institutor de los sacramentos.

### **B) LOS SACRAMENTOS, SIGNOS EFICACES.**

- Signos de la gracia.
- Necesidad de los sacramentos.
- Eficacia de los sacramentos.

### **C) SACRAMENTOS DE LA IGLESIA.**

- Iglesia, sacramento de la Iglesia.
- Los sacramentos de la Iglesia.
- Potestad de la Iglesia sobre los sacramentos
- La Iglesia en los miembros visibles.

### **D) SIGNOS DE LA FE.**

### **E) EFECTOS DE LOS SACRAMENTOS.**

- Confieren la gracia.
- Imprimen carácter.

## **DESARROLLO DEL TEMA**

De la historia de la salvación, la revelación nos descubre no sólo su contenido y finalidad, que pueden compendiarse en la alianza entre Dios y los hombres, sino también la sabia pedagogía puesta en la práctica por Dios para realizarla; pedagogía que permite conocer los modos de proceder o, lo que es igual el estilo por él adoptado para invitar y admitir a los hombres a la comunión con él, y a construir con todos cuantos aceptan la propuesta y el don de la alianza un pueblo que le reconozca en la verdad y le sirva fielmente. Se trata en cierto modo de leyes constantes, que fundamentan y explicitan todo lo que Dios ha dicho y hecho, y lo que sigue haciendo y diciendo, a fin de que todos lo

que Dios ha dicho y hecho, y lo que sigue haciendo y diciendo, a fin de que todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad (cf. 1Tim 2,4).

Entre estas constantes hay una que en cierto modo resume a todas; es la de las mediaciones y sacramentalidad. Deseando entablar un diálogo con los hombres y hacerles partícipes de su vida, Dios, totalmente distinto del hombre, se adapta a él, espíritu encarnado, para manifestar y realizar en el tiempo su proyecto de salvación. Y lo hace a través de signos sensibles, *”por medio de gestos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras llevadas a cabo por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, a su vez, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas”*(DV2).

Se pone de manifiesto así la admirable condescendencia para con los hombres, practicaba ya en el Antiguo Testamento, pero que alcanzó su plenitud en Cristo Jesús. *“Así pues, Jesucristo, el Verbo hecho carne, hombre enviado a los hombres, habla las palabras de Dios y consuma la obra de la salvación que el padre le había encomendado llevar a cabo. Por tanto Jesucristo - ver al cual es ver al Padre -, con la presencia y la manifestación plenas de sí mismo, con sus palabras y obras, con sus signos y milagros, pero señaladamente con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, y, por último, con el envío del Espíritu Santo, acaba y completa la revelación y confirma con testimonio divino que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos para la vida eterna”*(DV4). Es el sacramento frontal de toda la historia de la salvación.

Las palabras y gestos realizados por Cristo en los días de su vida terrena para la liberación integral del hombre y para sancionar la nueva y eterna alianza, las entregó Él a la Iglesia, esposa y prolongación suya en el tiempo, y por lo mismo sacramento suyo, a fin de que los repita en memoria suya hasta que vuelva glorioso, haciéndolos en cierto modo presentes en todos los tiempos y a todos los hombres.

Así, cuantos creen en Él pueden realizar la experiencia del encuentro con el Resucitado y del don del Espíritu Santo, y ser colmados de la gracia de la salvación. Pues el Señor Jesús “envió a los apóstoles, llenos del Espíritu Santo, no sólo a predicar el evangelio toda criatura y a anunciar que el Hijo de Dios con su muerte y resurrección nos libró del poder de Satanás y de la muerte y nos condujo al reino del Padre, sino también a realizar la obra de la salvación que proclamaban mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica”. (SC 6).

Los sacramentos, en efecto, no pueden reducirse a gestos rutinarios y de tradición; a formas expresivas de una vaga religiosidad, ni tampoco a simples medios de gracia para vivir como cristianos. Son más bien los signos de la nueva alianza; los momentos fuertes del encuentro, del diálogo y de la comunión que Dios realiza con los hombres mediante el poder del Espíritu en Cristo Jesús. En efecto, a través de las palabras y de los gestos sacramentales, el Resucitado, presente con su virtud en los sacramentos, concede el Espíritu a los que creen en Él, los introduce en su misterio pascual, los hace partícipes de los frutos salvíficos del acontecimiento y los constituye en Iglesia, capacitándolos así para el ejercicio del sacerdocio y del culto espiritual, lo mismo que para la misión de testigos de la resurrección y de servidores de la Iglesia en el mundo.

## A) CRISTO, ORIGEN DE LOS SACRAMENTOS.

### ■ **Cristo, sacramento de Dios.**

Si sacramento significa revelación y don de la salvación de Dios en y a través de una forma externa y visible, Cristo con su encarnación es el primer gran sacramento: *“el sacramento de Dios no es otro que Cristo”* (san Agustín); *“Cristo es para nosotros, en su humanidad, el sacramento de Dios”* (De Lubac).

La humanidad de Cristo es el misterio-sacramento único, singular y extraordinario del encuentro salvífico del Padre con los hombres en el espíritu Santo. Dios, en efecto, ha querido salvar al hombre mediante la carne de Cristo asumida por la divinidad. Hablando del Verbo de Dios hecho hombre y venido a habitar en medio de nosotros, san Juan dice: *“y nosotros hemos contemplado su gloria, gloria como el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad”* (Jn 1,14); sus obras y sus milagros, o sea, los signos por él realizados, son expresión de la vida que había en él, destellos de la *“luz que viene al mundo e ilumina a todo hombre”* (Jn 1,4.9; 8,12).

Cristo realiza en sentido absoluto la presencia de Dios en nosotros; una presencia personal plena, de la cual no eran más que figura la habitación de Dios en la tienda y en el templo de la antigua alianza. A este respecto se expresa la Dei Verbum: *“Jesucristo, Verbo eterno hecho carne, hombre enviado a los hombres, habla las palabras de Dios y consuma la obra que el Padre le encomienda llevar a cabo. Por eso él mismo, ver al cual es ver al Padre, por toda presencia y manifestación de sí mismo, por sus palabras obras, signos y milagros, pero señaladamente por su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, y finalmente, por el envío del Espíritu Santo, acaba y complete y con testimonio divino confirma la revelación de que Dios está con nosotros para librarnos de la tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos para la vida eterna”* (DV 4).

En resumen, Jesucristo, en la visibilidad de su humanidad, es sacramento radical, primordial de Dios, en su hacer ordinario y en su hacer extraordinario: los milagros(perdón de los pecados, curaciones, multiplicaciones de pan, etc.).

Antes de volver al Padre, Cristo exclamó: *“Todo está consumado”* (Jn 19,30). Así *“lo que era visible en nuestro Salvador ha pasado a los sacramentos”* (san León Magno). En su misterio pascual, la salvación ha sido adquirida de una vez para siempre (Heb 9,26). Queda ahora comunicar a los hombres lo que se ha consumado en Cristo cabeza. Es preciso que todos los misterios de su vidas repercutan en el tiempo y en el espacio, a fin de que todo hombre que viene a la vida pueda sentirlos como presentes e insertarse en ellos.

### ■ **Cristo, autor-institutor de los sacramentos.**

La obra de la salvación realizada por Cristo de una vez para siempre en su misterio pascual (Heb 9,26) se sigue ofreciendo hoy a todo creyente a través de los sacramentos.

Puede decirse con los padres: “¿Bautiza Pedro? Sin embargo es Cristo el que bautiza... A los que fueron bautizados por Juan Bautista, los bautizó realmente Juan. En cambio a los que bautizó Judas, los bautizó Cristo” (san Agustín). Y el Vaticano II afirma: “Cristo está presente en la comunidad de sus pontífices, y por medio de su excelso ministerio predica la palabra de Dios a todas las gentes, y administra continuamente a los creyentes los sacramentos de la fe” (LG 21).

La tradición ininterrumpida de la Iglesia de Oriente y de Occidente afirma con los Padres: “¿Quién es el autor de los Sacramentos, sino el Señor Jesús? Pues estos sacramentos vienen del cielo” (san Ambrosio). A su vez san Agustín comenta: “El evangelista no dijo “traspasó su costado”, sino “abrió”, a fin de que en cierto modo se abriese la puerta de la vida allí donde brotaron los sacramentos de la Iglesia. sin los cuales no se entra en la vida, que es la verdadera vida”.

A reforma protestante negó la realidad sacramental de la Iglesia: de los siete sacramentos sólo conservó, como meros signos, el bautismo y la cena, estimando los demás como de simple institución eclesiástica. El concilio de Trento condenó estas afirmaciones, con las siguientes palabras: “Si alguno afirma que los sacramentos de la nueva alianza no fueron todos instituidos por Cristo Jesús Señor nuestro, o que son más o menos de siete... sea anatema”.

La Biblia es explícita acerca de la institución por Jesús de algunos sacramentos: el bautismo (Mt 28,19; Mc 16,15; Jn 3,4), la eucaristía (Lc 22,19; 1Cor 11,26) y la penitencia (Jn 20,23). Pero, de hecho, también los otros sacramentos hay que atribuirlos a Cristo, ya que los apóstoles se consideraron sólo ministros de Cristo y administradores de los misterios de Dios (1Cor 4,1).

En cuanto fieles administradores, no inventan, sino que desde el principio aplican gestos sacramentales muy precisos, que refieren a la voluntad de Cristo Salvador, tales como la confirmación (He 8,7; 19,6), la unión (Sant 5,14), el matrimonio (Ef 5,25; Mt 19,3-9) y el orden (2Tim 1,6; 2,2; Lc 22,19:haced esto).

Es preciso tener en cuenta que los siete sacramentos están explícitamente mencionados en el Nuevo Testamento, donde encontramos indicios rituales y teología más o menos explícita y desarrollada de cada sacramento. Los sacramentos que mayor espacio ocupan en el Nuevo Testamento, son sin duda, el bautismo y la eucaristía.

## B) LOS SACRAMENTOS, SIGNOS EFICACES.

El símbolo sacramental es fundamental un signo; es decir, la unión de un significante y su significado. Pero en el símbolo sacramental el significado es también significante. El símbolo sacramental será pues, la unión de dos significados uno visible (agua, pan...) y otro invisible(Cristo\_ agua, Cristo\_ pan...).

La unión de ambos significantes es funda en la analogía o semejanza entre ambos: Los dos significantes significan lo mismo; pero a distinto nivel: el significante visible vida perecedera; el significante invisible, vida imperecedera. La unión de dos

significantes es unión no meramente intencional, sino real; el significante invisible se hace realmente presente en el significante visible, de modo que aquel trasparece en éste y es reconocible, por la fe.

Pero el símbolo sacramental no es algo inerte, sino acción: acción simbólica. Es, pues la unión de una acción visible (la acción del ministro visible de introducir en agua a alguien y sacarlo del agua) y de una acción invisible (la acción del ministro invisible, Cristo, de meter a alguien en “el agua” del acontecimiento de sí mismo, de su vida, del momento culminante de su vida, muerte - sepultura, para sacarlo consigo mismo, resurrección). Son, pues, dos acciones, análogas, semejantes, una visible y otra invisible, que significan lo mismo: vida; pero a distinto nivel: vida perecedera; en la acción visible; vida imperecedera, en la acción invisible.

Pero en el símbolo sacramental el significado invisible, Cristo, su vida salvífica, se hace presente en el significado visible, el ministro que actúa, no sólo intencionalmente en razón a la semejanza entre ambas acciones, sino realmente, de modo que podemos decir que el significante invisible, Cristo, trasparece y en cierto modo se hace visible en el significante visible, el ministro que actúa.

Esta presencia real del significante invisible, Cristo en los símbolos sacramentales; es posible gracias a la decisión soberana del mismo Cristo; decisión, que Él ha condicionado a la conmemoración, memorial, que hagamos de Él, de su vida, realizando la acción significativa por Él instituida.

El memorial sacramental es la evocación que se hace en la celebración sacramental, no meramente mental, sino con palabras y gestos (cosas), de la persona de Cristo, del acontecimiento de su vida salvífica, de modo que el evocado conmemorado, se hace real, aunque invisiblemente presente en la acción visible del símbolo sacramental.

Pero dado que el “evocado”, el acontecimiento salvífico de la vida de Cristo, existe para siempre y es futuro, la evocación del pasado es simultáneamente evocación del futuro. Dicho de otro modo, la evocación del pasado incluye la súplica eficaz del futuro, que se anticipa.

El memorial tiene lugar en el conjunto de la celebración sacramental; y su expresión más precisa en la plegaria mayor, memorial - epiclesis, de cada uno de los sacramentos.

El memorial es, por tanto, el soporte del símbolo sacramental. No habría presencia real del significante invisible, Cristo, en el significante visible, si no fuera por la evocación -súplica, como condición, puesta por Cristo”: Haced esto en conmemoración mía “.

En las acciones sacramentales o ritos (dimensión eclesial), lo esencial ha sido fijado, “haced esto...” por Cristo, que las ha instituido; y no pueden ser alteradas.

En los sacramentos, se rememoran - actualizan los misterios de Cristo, es decir, los diversos momentos de la vida salvífica del Señor, la encarnación, el nacimiento, la pasión, la resurrección..., en el fondo el ministerio.

El don de la salvación, en la economía actual querida y establecida por Dios, le viene al hombre por medio de Cristo y en Cristo, sacramento de Dios, a través de la Iglesia, sacramento de Cristo, mediante los signos sacramentales, los sacramento de Cristo y de la Iglesia.

### ■ Signos de la gracia

En los sacramentos Dios se da totalmente al hombre para elevarlo, transformarlo, divinizarlo e introducirlo en la comunión de su naturaleza divina. Esta gracia y don es, pues, única, gracia santificante, aunque cada sacramento la confiere según su modo propio, gracia sacramental.

En cuanto signos, los sacramentos poseen una profundidad tridimensional:

- son anamnesis y memorial de la pascua de Cristo;
- son epiclesis y actuación, porque colman el alma de gracia y
- son anticipo y prenda de la gloria futura.

La primera teología sacramental surge con san Agustín, al afirmar que el sacramento es un signo visible (signum) de la gracia invisible (res). Después de un primer desarrollo hecho por la escolástica primitiva en torno al signo, a la institución por Cristo y a la gracia que conlleva, dirá Pedro lombardo que los sacramentos son causa de la gracia.

Esta teología la desarrolla plenamente santo Tomás, quien introduce los conceptos aristotélicos de “materia” o elemento material y “forma” o forma eficaz. El signo externo es instrumento de salvación, bien por modo de producción física (el signo sacramental contiene la gracia en virtud de su institución), bien por un modo de producción moral (Dios otorga la gracia en virtud de su promesa al realizarse el signo).

La eficacia de los sacramentos se admitió sin dificultad. Las discusiones en torno a cómo debe ser entendida vendrán después, con las teologías sacramentales. En la celebración del sacramento se hace presente o eficaz el misterio pascual. La expresión “ex opere operato” nace en ese contexto; significa que los sacramentos es símbolo eficaz, mediante el cual el creyente expresa su fe y recibe la gracia.

### ■ Necesidad de los sacramentos.

Está fuera de duda que Dios también puede otorgar su gracia a los hombres por caminos extrasacramentales. Sin embargo los sacramentos constituyen los medios ordinarios, principales y, por tanto, necesarios, para recibir la gracia divina: “Sin los sacramentos de la Iglesia no se entra en la vida que es la verdadera vida” (san Agustín).

En el nº 7 del decreto Ad gentes se afirma: pues que “no hay salvación en ningún otro (He 4,14), es necesario que todos se conviertan a Él después de haberle conocido a través de la predicación de la Iglesia, y a Él después de haberle conocido a través de la

predicación de la Iglesia, y a Él y a la Iglesia, que es su Cuerpo, se incorporen a través del bautismo”.

Ellos son los instrumentos ordinarios de la gracia, que santifica, transforma y deifica al hombre. Ellos son también los medios por los cuales toda verdadera justificación “si no existe, comienza; si existe, se aumenta; si se ha perdido, se recupera” (concilio de Trento). Con el bautismo comienza la gracia; con la penitencia se recupera; con todos los demás sacramentos se aumenta. Siguiendo a santo Tomás, el concilio de Trento dividirá en tres clases los sacramentos:

1. Sacramento de iniciación: bautismo, confirmación y eucaristía;
2. Sacramentos medicinales: penitencia y unción;
3. Sacramentos sociales: orden y matrimonio.

### ■ Eficacia de los sacramentos

Los sacramentos cristianos tienen la virtud de santificar porque no son signos vacíos y estériles, sino que están cargados de la realidad significada; contienen y comunican, con la fuerza del Espíritu Santo, la gracia transformante y deificante a quienes los reciben con las debidas disposiciones.

Dicen los Padres:”El cuerpo es lavado a fin de que el alma sea purificada; el cuerpo recibe la unción a fin de que el alma sea consagrada “(Tertuliano). Por tanto, los sacramentos contienen y confieren gracia; no sólo nutren y robustecen la fe, sino que contienen y comunican la gracia de Dios al hombre que los recibe con las disposiciones debidas.

En el lenguaje de la teología escolástica se dice que los sacramentos obran ex opere operato, es decir, que tienen una eficacia objetiva por ser el mismo Cristo el que obra en ellos. La eficacia del sacramento depende de la voluntad salvífica de Dios, el cual otorga su gracia sin ligarse a disposiciones interiores del ministro que los celebra o la virtud del que los recibe, sino únicamente a su misericordia a su misericordia bondad salvífica:”No por mérito del sacerdote obra el sacramento, sino por la palabra del Creador. Por tanto, la inquietud del sacerdote no impide el efecto del sacramento, lo mismo que la enfermedad del médico no corrompe la medicina”(Inocencio III).

Los sacramentos actúan de este modo siempre que no se pongan obstáculos; por eso requieren también el ex opere operantis, o sea, la cooperación del que los recibe. Para que surtan efecto se precisa que el que recibe los sacramentos no ponga ninguna traba a la gracia. Por tanto, no son acciones mágicas, sino acciones de Dios, el cual, por medio de Cristo y del Espíritu, concede su gracia sacramental a través de los signos sacramentales de manera inmediata y directa a los que los reciben con las debidas disposiciones.

## C) SACRAMENTOS DE LA IGLESIA

Hemos afirmado anteriormente que el don de la salvación, le viene al hombre por medio de Cristo y en Cristo, sacramento de Dios, a través de la Iglesia, sacramento de Cristo, mediante los signos sacramentales, los sacramentos de Cristo y de la Iglesia.

#### – **Iglesia, sacramento de Cristo.**

Después de Cristo, e inseparablemente ligada a Él, también la Iglesia es misterio-sacramento de salvación para todas las gentes; el instrumento elegido, inteligente y sensible con el que Dios hace que su palabra, su sabiduría y su espíritu lleguen hasta los confines de la tierra. En ella se hace presente “todos los días y hasta el fin del mundo” (Mt 28,20) Cristo glorioso. Animada y sostenida por el Espíritu Santo, extiende y comunica a todas las generaciones y a todos los pueblos la salvación realizada por su Esposo y Señor. Ella es aquí en la tierra sacramento de Jesucristo.

“Él constituyó a su Cuerpo que es iglesia, como Sacramento Universal de Salvación” (L.G. 1; 48).

Y así como nadie tiene acceso al conocimiento del Padre sin pasar por él que es siempre y para todos el “camino” y la “imagen del Dios invisible” (Jn 14,6; Col 1,15), así la Iglesia entera, tiene como fin mostrar a Cristo, conducir a Él y comunicar su gracia. Sólo existe para ponernos en relación con Él y su misión (LG 48).

Por eso la Iglesia no es sólo signo visible de salvación, sino también “sacramento” del Cristo glorioso. Como sacramento de Cristo mediante el anuncio de la palabra, los sacramentos y el testimonio.

#### – **Los sacramentos de la Iglesia.**

La obra de santificación la realiza el Espíritu Santo en la Iglesia. En los sacramentos es el Espíritu el que realiza en nosotros lo que se consumó en Cristo; interioriza el misterio y nos aplica sus frutos; hace que se convierta en misterio nuestro (AG 4). Los sacramentos contienen realmente una virtud que dimana de la encarnación y de la pascua de Cristo, no son otra realidad, que la prolongación de los misterios del Verbo encarnado.

A partir de Pentecostés, el Espíritu actúa en cada uno de nosotros, en todos los niveles de la vida eclesial y de la vida de cada creyente. De manera muy particular, sin embargo, está presente y es eficaz allí donde la Iglesia alcanza la culminación y la fuente de toda su vida: la acción: la acción litúrgica (SC10). Aquí “la virtud del Espíritu Santo obra entre nosotros mediante los signos sacramentales” (LG 50); aquí es donde sobre todo “el Espíritu, por medio de los Sacramentos y de los ministros, santifica al pueblo de Dios y lo guía y lo enriquece con las virtudes”(LG 12).

Está claro, pues, que la acción del Espíritu Santo en la economía sacramental de la Iglesia hace posible al hombre aquella comunicación vital con Cristo que tendrá lugar como realización última el acceso a la gloria del Padre. Se puede decir justamente con san Ambrosio: “Te encuentro en tus misterios”.

Respecto a Cristo, sacramento básico, y a la Iglesia, los sacramentos están ordenados a la santificación del hombre: transmiten la eficacia de la salvación, comunican la gracia, rinden culto a Dios, ponen en contacto con el plan salvífico incorporando a Cristo y edifican la Iglesia estructurándola como cuerpo de Cristo; además, en cuanto signos, tienen también la función de instruir (SC 59).

Si es cierto que sin la Iglesia no hay sacramentos, lo es igualmente que sin sacramentos no habría Iglesia. A través de los sacramentos la Iglesia es engendrada y santificada, crece, se robustece, se perfeccionada, se purifica y realiza su misión.

#### - **Potestad de la Iglesia sobre los sacramentos.**

Los sacramentos puede decirse que constan de una parte inmutable, de institución divina, y de partes susceptibles de cambio, que en el decurso del tiempo pueden e incluso deben variar (SC 21). En este ámbito ritual mudable es donde la Iglesia ha intervenido siempre, con el proceso llamado de la inculturación, para regular la disciplina sacramental (CIC 841).

Es necesario tener en cuenta que los siete símbolos - ritos, instituidos por Cristo, Son símbolos - ritos vigentes en la religión judaica; más aún, enraizados en la religiosidad universal. Así, por ejemplo, Jesucristo al instituir la Eucaristía, prescinde de los alimentos particulares judaicos de la cena pascual y asume solamente los dos elementos básicos propios de la cultura ampliamente extendida por el Mediterráneo: el pan y el vino.

#### - **La Iglesia en los ministros visibles.**

El ministro o agente principal de los sacramentos es el mismo Cristo, pues los sacramentos es el mismo Cristo, pues los sacramentos son primordialmente acciones salvadoras de Cristo. Mas como quiere que el Hijo es inseparable del Padre y del Espíritu, hay que afirmar que en realidad es toda la Trinidad la que obra en los sacramentos: el Padre da su potente voluntad salvífica al Hijo encarnado; el Hijo, mediador, redentor y pontífice, realiza esta obra con el misterio de su pascua; el Espíritu Santo es el santificador y continuador de la obra de Cristo en la Iglesia.

Sin embargo, Cristo resucitado obra por medio de la Iglesia, cuerpo terrestre del Señor glorificado. La Iglesia, en cuanto comunidad salvífica, es constituida principio subordinado, instrumento visible de Cristo, sacramento universal de salvación.

Existe pues, un sujeto ministerial de los sacramentos, puesto que Cristo y la Iglesia obran por medio de los ministros; ellos están llamados a obrar *in persona Christi* y en nombre de la Iglesia. No obran en nombre o con poder propio, sino en nombre y con la autoridad de Cristo y de la Iglesia: *“Que todos nos consideren como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios” (1Cor 4,1)*

La expresión *“in Persona Christi”* es difícil de traducir, si queremos dar a la expresión todo su vigor. Forzando el lenguaje podemos decir que el ministro visible de los sacramentos actúa *“en persona de Cristo”*. Es decir, en la persona del ministro

visible trasparece Cristo. Y esto es así en virtud del poder o capacidad, otorgados por Cristo al ministro visible.

Las cualidades requeridas en el ministro para la validez de los sacramentos son: la idoneidad (necesaria potestad, ordenación y misión canónicas); la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Para la licitud: la fe, la santidad y la comunión con la iglesia. Se puede dar el caso de sacramentos válidos pero no lícitos, como por ejemplo, los conferidos por cismáticos. En el sujeto que los recibe es necesario, para que sean válidos, la fe y la intención, y para recibirlos dignamente, además, la conversión y el estado de gracia.

#### D) SIGNOS DE LA FE.

Como consecuencia de la cristiandad se vuelve a reflexionar sobre la relación entre fe y sacramento. Al descubrirse que hay no creyentes que participan en los sacramentos, surgen en la década de los cincuenta dos posiciones pastorales antagónicas: la de los rigoristas (el sacramento es sólo para los creyentes) y la de los laxistas (el sacramento es para quien lo pide). Se había olvidado la afirmación tradicional de que los sacramentos son “signos de la fe”. Hoy decimos además que en el sacramento celebramos la fe. Dicho de otro modo: la fe tiene una dimensión sacramental. No hay, pues, fe vivida sin fe celebrada y, al revés, tampoco hay fe celebrada sin fe vivida. Esencial es al cristianismo la primacía de la fe, que equivale a primacía de la conversión.

La afirmación tradicional de que los sacramentos son “sacramenta fidei”, es decir, profesiones o manifestaciones de la fe, se oscureció con la Reforma o, mejor dicho, con la Contrarreforma, al valorarse de un modo externo en la Iglesia Católica la eficacia sacramental, frente a la Iglesia protestante que acentuaba de una manera exagerada la sola fides. Al insistirse en el *opus operatum* (eficacia objetiva), se infravaloró la participación personal, reducida a no poner obstáculos a la gracia sacramental, entendida de un modo “cosificado”.

A partir de 1900, y cada vez más progresivamente, se insistió en que los sacramentos “son signos de la fe”, frente a la afirmación anterior de que son medios, canales o instrumentos de la gracia. “La fe- afirma Tillard- es la acogida libre que pone la existencia bajo la acción de la gracia, la cual sólo viene de Dios”. Por otra parte, la palabra de Dios hace nacer la fe. Y por supuesto, en el sacramento la fe tiene prioridad sobre el gesto o el rito, asumidos éstos por la Iglesia para que Dios se comunique con el hombre, dada la naturaleza humana. No es posible, pues, comprender el gesto sacramental sin la fe, ni la fe sin la palabra de Dios. Esto exige pastoralmente que se verifique la fe antes de cualquier participación sacramental. Bajo el pretexto de que los sacramentos dan la fe, es un abuso creer que la dispensan o la reemplazan. Los sacramentos – afirma el concilio- “no sólo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por eso se llaman sacramentos de la fe” (SC 59). No olvidemos que la denominada “fe antecedente” es indispensable para que sea posible el sacramento, de lo contrario el signo – sin percibir de algún modo el don de Dios- no significaría nada. En cuanto a la llamada “fe consecuente” o sacramentalizada es la que toma cuerpo con el acto sacramental, que es acto de la Iglesia. Aquí reside –según H. Denis- una de las tareas de la pastoral litúrgica:

hacer “que la fe no formada, la fe que busca, la fe que espera (vagamente) tome cuerpo visible con la Iglesia”.

En resumen según el concilio Vaticano II (SC 59), los sacramentos:

- Expresan la fe de la Iglesia. La Iglesia cree en la eficacia de los signos sacramentales que ella misma realiza en el nombre y con la autoridad de Cristo; de ahí que para la validez de un sacramento se requiere hacer siempre lo que intenta hacer la Iglesia.

- Expresan la fe del sujeto que los recibe; la suponen. Sin la fe en Cristo y en su obra salvífica no se da tampoco la acción sacramental salvífica (cf. Mt 16,15; Heb 8,37s); por tanto, es lícito y obligado administrar la unción de los enfermos también al que se encuentra en coma, dando por supuesto que, de estar consciente, él mismo la habría solicitado libremente. En el bautismo de los niños se supone la fe de los padres y de la misma Iglesia.

Todos los sacramentos son una profesión y una confesión de fe en Cristo Jesús.

- Nutren y robustecen la fe del creyente. Sin la fe, los signos santos no podrían ser creídos por encima de su esfera mundana, no podrían indicar el acercamiento al que es el totalmente Otro, inaccesible siempre en sí mismo y nunca plenamente comunicable. Sin la fe, en lugar de santo, el signo se vuelve mágico, es decir, en un intento de apoderarse del poder divino y dominarlo para fines propios.

## E) EFFECTOS DE LOS SACRAMENTOS.

### **Confieren la gracia.**

Los sacramentos confieren ante todo la gracia santificante o habitual, común a todos los sacramentos, que es la íntima comunión de vida con Cristo y, con ello, la participación en su naturaleza divina. El concilio de Trento afirma que en los sacramentos se da toda la gracia. Si no existe, se nos da en el bautismo, la llamada gracia primera; si existe, se nos aumenta; si ha sido perdida, nos es restituida, la llamada gracia segunda, en los otros sacramentos.

Además los sacramentos nos otorgan la gracia sacramental, que es la propia y específica de cada sacramento. “*la gracia sacramental añade a la gracia habitual una ayuda divina determinada, a propósito para hacer conseguir el fin propio de cada sacramento*” (santo Tomás). De hecho cada sacramento confiere una especial configuración con Cristo y da frutos específicos, a la manera de plantas diversas que, sembradas en la misma tierra, producen cada una frutos diversos y propios.

### **Imprimen carácter.**

Tres de los siete sacramentos, bautismo, confirmación y orden, producen en quienes lo reciben un carácter, una relación indeleble con Cristo y con la Iglesia. El carácter es un signo:

- configurativo: imprime los mismos rasgos del Verbo encarnado, su misma imagen,
- distintivo: distingue de todos los demás al que lo recibe,
- dispositivo: dispone a la gracia,
- depurativo: destina al culto, a la caridad, a la misión y
- exigente: requiere la gracia y el deber de cumplir las obligaciones recibidas mediante el carácter sacramental.

En el bautismo, incorporado a Cristo y configurados con Él, recibimos un signo indeleble de pertenencia a Cristo y a su Iglesia. El sello bautismal en el Espíritu nos capacita para el culto sacerdotal y nos sella para el día de la redención. La participación en la vida del resucitado y la inserción en la comunidad pascual son garantía de la resurrección y de la visión bienaventurada.

La confirmación imprime en el alma un sello espiritual e indeleble, revistiéndole de la fuerza de lo alto para que sea testigo de Jesucristo. El Espíritu Santo completa en los bautizados la semejanza con Cristo y los une como miembros vivos al cuerpo místico de la Iglesia. Es signo garante de la protección divina y capacitación para el culto y para el servicio de la Iglesia. Este carácter perfecciona el sacerdocio común de los fieles recibido en el bautismo. Así, el confirmado, podrá ofrecerse a sí mismo con Cristo y a pedir al Padre que derrame más abundantemente su espíritu para que todo el género humano forme la familia única de Dios. El carácter es también un signo indeleble, que significa la participación específica del bautizado y confirmado en la vida de la Iglesia según sus carismas propios.

En el orden, se imprime el carácter sagrado, que capacita a los obispos, a ocupar el puesto del mismo Cristo, maestro, pastor y pontífice, y obrar “en su persona” en el servicio de santificar, enseñar y gobernar. A los presbíteros, les hace partícipes de la autoridad con la cual Cristo mismo hace crecer, santifica y gobierna su mismo cuerpo.

## **TEMA 23**

*Dios creó y conserva libremente todas las cosas. El ser humano, creado libre “a imagen de Dios” es llamado a la comunión con Él, a la salvación; nadie puede alcanzarla por sus propias fuerzas.*

## **INTRODUCCIÓN**

La fe bíblica en el Dios creador constituye una respuesta a la pregunta sobre el origen, el sentido y el fin del hombre, de las criaturas y de la historia. Partiremos de los escritos del Antiguo Testamento que nos muestra la creación por Dios de todas las cosas dentro del esquema histórico-salvífico bíblico. Esta creación que encontramos siempre unida a la salvación, en el Nuevo Testamento aparece bajo una relectura cristológica. A continuación desarrollaremos una antropología histórica-teológica, en la que los Padres entienden la creación y la salvación como los polos del proyecto divino sobre el hombre creado a imagen de Dios; seguidamente describiremos como a partir del concilio de Nicea, la teología se aparta de esta línea bíblica lo que traerá graves consecuencias para la misma y que sólo a partir de la Edad Moderna, con la vuelta al cristocentrismo preniceno y a la teología personalista recuperará. Luego expondremos como el hombre ha sido creado, abierto al diálogo con él, desde la libertad, a la relación con los demás y con el mundo, y la predestinación en Cristo a la salvación, a la que está llamado todo hombre y que sólo se obtiene por don gratuito suyo, desde la libertad humana. Por último, daremos unas conclusiones y orientaciones pastorales que irán encaminadas a la salvación del hombre en su trabajo como cristiano comprometido.

### **ESQUEMA**

#### **1. CREACIÓN Y SALVACIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO**

- 1.1. El relato Yahvista.
- 1.2. La tradición sacerdotal.
- 1.3. Literatura sapiencial.
- 1.4. Los profetas.

#### **2. RELECTURA CRISTOLÓGICA DE LA CREACIÓN Y LA SALVACIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO.**

- Pablo.
- Juan.

#### **3. ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA-TEOLÓGICA.**

- 3.1. Los Padres: el hombre como imagen de Dios.
- 3.2. De Nicea a la Edad Moderna: separación entre Creación y Redención.
  - La predestinación en San Agustín.
  - La Escolástica.
  - El Nominalismo de Occam.
  - La Edad Moderna: Lutero y el Concilio de Trento.

- 3.3. Época contemporánea: La vuelta al cristocentrismo

#### **4. LA SALVACIÓN DEL HOMBRE EN CRISTO**

- 4.1. La estructura teologal: “nos has hecho para tí...”

4.2. La estructura personal: la libertad como espacio de encuentro.

4.3. La estructura social: el hombre como ser fraterno.

4.4. La estructura cósmica: la relación con el mundo.

4.5. Creación y autonomía del mundo.

4.6 La predestinación a la salvación en Cristo.

## 5. CONCLUSIONES Y ORIENTACIONES PASTORALES.

### 1 CREACIÓN Y SALVACIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El Antiguo Testamento concede una gran importancia a la experiencia de la salvación que Dios ha llevado a cabo en favor de Israel. El que liberó a sus elegidos es el único poseedor de aquella riqueza de vida que es causa y origen de todas las cosas. Para manifestar esta verdad, el libro del Génesis recurre a dos narraciones o “historias primordiales”: *la yahvista* (s. X a.C.) y *la sacerdotal* (época del destierro o algo posterior a ella), con lo que se presenta la identidad esencial del hombre, del cosmos, de las mutuas relaciones y de los respectivos vínculos con Dios. De aquí surgen algunas verdades que constituyen una parte integrante de la visión teológica y antropológica de Israel: todo procede de la acción poderosa y benévola de Dios; todo lo que está hecho por Dios es naturalmente bueno; el hombre es una criatura que posee una doble dimensión, corporal y espiritual; es imagen de Dios; es sujeto capaz de ejercer responsabilidades, tanto respecto a Dios como respecto a lo creado; el ser humano es, por voluntad divina, varón y mujer ; el pecado no es un elemento necesario del proyecto creador de Dios, sino que ha entrado en la historia, con todas sus consecuencias negativas, debido a un mal uso de la libertad por parte del hombre; la reacción divina al pecado del hombre no es la venganza, sino una promesa gratuita de liberación.

#### 1.1. Relato Yahvista.

Nace por la época de Salomón en el (s. X a. C.). Es la tradición yahvista, relato vivo, pintoresco, folclórico, psicológicamente refinado, caracterizado por la audacia de las representaciones de Dios como alfarero (Gén 2,7), como sujeto arrepentido de su obra equivocada (Gén 6,8). Se trata de aquellos elementos denominados técnicamente antropomorfismos (imágenes humanas de Dios). La humanidad entera es vista más bien pesimistamente, envuelta en miseria y colocada bajo el signo de la maldición divina. Pero la gracia del Señor que aparece con la elección de Abrahán y con la liberación del éxodo, introduce en el mundo la bendición y la esperanza.

En el relato yahvista, la atención se centra en el hombre. La intención es poner de manifiesto la diferencia entre la espléndida situación originaria de la humanidad salida de las manos del Creador y la miseria de la condición históricamente perceptible. En el origen de todas las desventuras humanas se coloca el pecado, entendido como rebelión contra Dios. Adán y Eva (Gén 3), Caín y Lamec (Gén 4), la humanidad entera (Gén 6) se rebelan contra Dios, terminando por destruir también las relaciones sociales (homicidio,

desórdenes varios) y el equilibrio de toda la creación. Pretenden sustituir a Dios y autonomizarse respecto a Él significa para el hombre caminar hacia la ruina. El pecado, entendido como desobediencia, rechazo a admitir a Dios como norma de vida y pretensión del hombre de realizar la escala titánica al cielo (babel, Gén 11), lleva a la destrucción del mismo hombre, hecho a imagen de Dios (diluvio, Gén 8). Pero todo esto no constituye más que el fondo tenebroso sobre el que se perfila la iniciativa salvadora de Dios, el cual en Abrahán y su descendencia bendecirá a todos los pueblos de la tierra (Gén 12, 1-3). El mismo relato del pecado del Edén concluye con la perspectiva de la victoria de la humanidad sobre la serpiente (Gén 3,15).

En resumen podemos decir que el yahvista puede ser considerado como el teólogo de la historia del pueblo de Dios y de la salvación universal. Estas características se expresan sobre todo gracias a los dos temas de la maldición y de la bendición. Bajo el signo de la maldición (Gén 2,4 b-11,330) el hombre se deshumaniza y se autodestruye; con la bendición (Gén 12,1 ss), que es el obrar típico y permanente de Dios, el hombre se constituye en pueblo gracias a la Palabra, al servicio que se rinde a Dios (el culto), y se convierte en mediación de la salvación para todos los pueblos. La vida de los patriarcas y luego la de Moisés está bajo este proyecto. El Yahvista orienta hacia una solución de problemas muy graves: exime a Dios de la existencia del mal; hace depender de él toda la realidad del mundo; interpreta la presencia de la infecundidad y de la no elección del primogénito; capta la presencia operante de Yahveh, Dios de los dioses, en la historia humana.

## **1.2. La tradición sacerdotal.**

La categoría de imagen de Dios se la debemos a la tradición sacerdotal. Esta nos presenta la creación siguiendo un esquema piramidal, que culmina con la creación del hombre a imagen de Dios. El hombre, unidad de varón y mujer, aparece como la cúspide de la creación y representante del Creador en el dominio de lo creado (Gén 1). La noción de imagen expresa no sólo la relación dialogal de comunión con Dios, sino también la relación fraterna entre los hombres y la relación de dominio y conservación respecto a la naturaleza.

Ambos relatos de la creación, que ocupan los tres primeros capítulos del Génesis, hay que incluirlos en el género histórico particular de Gén 1-11: una historia sin intención alguna de objetividad de crónica, sino pertenencia al plano sapiencial etilógico, que intenta indicar el sentido teológico de la realidad proyectado en acontecimientos iniciales, señalados como causa de las situaciones presentes.

Podemos destacar algunas de las indicaciones relativas a la doctrina de la creación contenidas en el cuadro antropológico que nos presentan estos relatos:

- *Monoteísmo*: Dios es fuente única y único árbitro de todas las cosas. El texto de la creación de Gén 1 evita toda alusión a los mitos, que veían la creación como producto de la lucha entre divinidades.
- *Finitud de la criatura y dependencia del Creador*: se rechaza todo titanismo. La dependencia de Dios no es ninguna humillación para el hombre; incluso es el fundamento de su dignidad. En nombre de esta dependencia el hombre rechazará toda

idolatría y se negará a inclinarse ante otras criaturas (hombres y cosas), porque por encima de él sólo está Dios.

- *Vínculo entre creación y alianza*: La creación es entendida en la perspectiva de la salvación.
- *Bondad de lo creado*: se excluye todo pesimismo de fondo dualista. Todas las cosas son buenas como fruto de la voluntad divina.
- *Desmitización del mundo*: el mundo no es una “selva negra” animada por potencias que dominan la suerte del hombre, sino el ambiente del hombre, sometido a su poder.
- *Dignidad del hombre*: referida a la especial relación con Dios (imagen de Dios, y como tal dominador de la naturaleza y guardián de la creación).
- *Etiología del matrimonio y significado de la sexualidad*: el matrimonio es referido a la voluntad de Dios, que bendice la fecundidad y la unión conyugal.

En resumen podemos decir que la redacción *Sacerdotal*, obra de autores sacerdotes durante el período del destierro (siglos VI-V a. C.) presenta unas características peculiares de estilo: repetitividad, carácter rítmico de los períodos, vocabulario de la promesa, sintaxis típica, estructura concéntrica de las proposiciones. Pero más importantes son los temas que en ella se tratan. Los nombres de Dios califican la periodización de la historia: Elohim (los orígenes), El Sadday (el tiempo de los patriarcas), Yahveh (el período mosaico). Se muestra un especial aprecio por las narraciones que legitiman el culto; se puede reconocer en particular una sucesión organizada de textos sacerdotales: de Gén 1 a Éx 6, los textos teológicos alternan con los textos genealógicos; desde Éx 6 hasta el fin de Nm, por el contrario, los textos teológicos alternan con otros textos pequeños que indican las migraciones. Los números y las fechas adquieren una importancia teológica y una función organizativa de todo el material literario. Finalmente cabe destacar el interés que encierran las leyes que se refieren al culto.

### **1.3. La literatura sapiencial.**

Intenta dar respuesta a los grandes problemas existenciales: el sentido de la vida y de la muerte, el porqué del dolor inocente, cómo alcanzar la felicidad. Las respuestas se buscan singularmente no en una revelación divina, sino siguiendo las sendas de la razón y de la experiencia y basándose en una atenta observación de la realidad. Con ello se reconoce que Dios revela su voluntad no sólo interviniendo desde arriba, sino también desde abajo, o mejor desde dentro de la experiencia humana. A grandes rasgos podemos distinguir una corriente optimista y otra pesimista.

Un decidido optimismo terreno se transparenta especialmente en el *Libro de los proverbios*. Se estima que el hombre puede seguir los senderos que conducen a su realización. En la base de este optimismo ingenuo está la convicción de que Dios retribuye aquí y enseguida con moneda opuesta al que hace el bien y al que obra el mal. Un optimismo, pero trascendente, aflora en el *Libro de la sabiduría*; aceptando la idea griega de inmortalidad del alma (pero vista como don de Dios), se entreabre la perspectiva de una retribución ultraterrena que explica la suerte injusta a menudo imperante en la historia. Premio y castigo quedan asegurados, pero no necesariamente en este mundo, pues los bienes del mundo no han de considerarse como signo de la bendición divina, ya que con frecuencia los malvados lo pasan mejor que los buenos.

Otro toque de optimismo lo da en este libro la convicción de que Dios ama a todas sus criaturas, obra de su sabiduría, que todo lo ha creado y gobierna (Sb 11,24-26).

La corriente crítica y pesimista, apoyada en los datos de la experiencia: a menudo los buenos no tienen éxitos y los malos triunfan, aparece en el *libro de Job* sin encontrar una clara alternativa y terminando por confiar en la inescrutable sabiduría de Dios. Más radical se presente Qohélet: vacía y sin sentido es la suerte de todas las criaturas, hombres y animales condenados a morir sin perspectiva alguna ulterior. El hombre ha de contentarse con los pequeños goces de esta vida. Tal es la voluntad de Dios.

#### **1.4. Los profetas.**

El profeta es el hombre de la palabra divina, es el hombre del presente, implicado en las vicisitudes concretas de su historia, de la política y de la economía, y no proyectado hacia míticos sueños lejanos. El profeta resulta incompresible si se le desarraiga de su tiempo, pues su misión es por excelencia la de descubrir los “signos de los tiempos”.

El profeta es el símbolo más auténtico de la religión hebrea, que tiene como base una fe no apoyada en artículos teológicos abstractos, sino en una secuencia de intervenciones históricas de Dios. Sin la voz del profeta la historia se reduce a una nomenclatura de fechas, de acontecimientos neutros y de destinos imponderables. La libertad de Dios, que elige en la historia el lugar privilegiado para revelarse, es el tema básico del lenguaje profético. Por este motivo, el canon hebreo ha llamado a los varios libros históricos de la Biblia (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) los Profetas anteriores.

Después del siglo v ya no se menciona a ningún profeta. En aquella época los sabios ocuparon el puesto de los profetas como guías espirituales de Israel.

El profeta es elegido y mandado. El profeta habla en nombre de Dios y anuncia que Dios es el Dios salvador y liberador de su pueblo. El profeta está comprometido con el Señor de la historia y con el pueblo que camina con él. El profeta es un “centinela, un “servidor de Dios y del pueblo” que habla en términos concretos y comunica el amor apasionado que siente por Dios.

## **2. RELECTURA CRISTOLÓGICA DE LA CREACIÓN Y LA SALVACIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO.**

El Nuevo Testamento no se limita a heredar el patrimonio del Antiguo Testamento, sino que lo reinterpreta a la luz de la persona y de la misión de Jesucristo; los autores sagrados señalan el lugar que él ocupa respecto a la creación, presentándolo como *mediador*, como *modelo* a cuya imagen ha sido creado el hombre y como meta de llegada de la historia y de todo lo creado. La adopción de la perspectiva cristológica provoca además la explosión de la “coraza” monoteísta en que estaba interpretada la interpretación veterotestamentaria de la creación, aún dentro de la fidelidad y continuidad substancial con la fe de Israel, la comunidad cristiana concibe la obra de la creación, así como los otros aspectos de la existencia, a la luz de la realidad trinitaria de Dios.

El N.T. recoge varios temas del A.T., en particular los de la palabra creadora y de la sabiduría mediadora de la creación, uniéndolas a Jesús, Verbo encarnado y mediador de la creación. El Dios creador se revela ahora como el Padre de Jesucristo. Para Pablo y Juan, el Hijo está estrechamente asociado al Padre en su actividad creadora. así la doctrina de la creación encuentra aquí su culminación en una contemplación del Hijo de Dios presentado como el artífice, el modelo y el fin de todas las cosas. pero no sólo la creación, la intervención salvífica de Dios es contemplada por el N.T. en la vida concreta de Jesucristo; vida que desvela al mismo tiempo el proyecto de Dios sobre cada hombre.

En su predicación Jesús presenta al hombre, en el marco del anuncio del reino, como objeto del amor misericordioso de Dios; un Dios que se muestra como padre, y que en consecuencia quiere al hombre en la condición de hijo, y no de siervo. Lejos de Dios, el hombre está alienado. Sólo convirtiéndose a Él encuentra su felicidad.

La comunidad primitiva, llega a discernir una antropología fundada en la convicción de que Jesús es el modelo supremo del hombre. *“El que está en Cristo es una nueva criatura”* (2 Cor 5,17). Convertirse a Cristo y seguirle significa tomar el camino de la salvación. la síntesis la encontramos en las bienaventuranzas, que presentan el ideal de un hombre que encuentra sólo en Dios su seguridad y su meta; ideal no sólo enunciado, sino realizado concretamente por Jesús.

**Pablo** presenta a Jesucristo como el fundamento de todo plan creador y salvífico de Dios, y como el modelo supremo de la nueva humanidad. Cristo es el hombre auténtico, el verdadero Adán escatológico (1 Cor 15,45-49), la imagen perfecta de Dios (Col 1,15), que funda y restaura la imagen imperfecta y deteriorada de Adán. Creado en Cristo y por Cristo (Col 1, 15-20), el hombre está llamado a configurarse con él, segundo Adán, en el que encuentra su cumplimiento y su salvación.

En este contexto se inserta también el tema de la nueva creación. Ya el mensaje profético de Isaías, Jeremías y Ezequiel evidenciaba la conexión entre creación y salvación mediante el tema de la nueva creación, restauración y cumplimiento de la primera, corrompida por el pecado. Pablo mira a Jesús como el artífice de esta nueva creación, como el nuevo Adán que da comienzo a una humanidad nueva (Rom 8, 14-17), encaminada hacia la transformación escatológica.

Sobre este fondo se perfila el ideal paulino del hombre espiritual, dominado por el Espíritu de Cristo, en contraposición al hombre carnal, cerrado en su egoísmo. es característica del hombre espiritual la libertad entendida como gracia, como don del Espíritu liberador. Jesús es el modelo insuperable del hombre nuevo. El hombre está llamado a realizar su dignidad originaria de imagen de Dios a través de la comunión con Cristo, el cumplimiento de las expectativas del hombre.

Para dar a entender esta necesidad de Cristo, Pablo insiste en la condición de pecado del hombre. Al pesimismo de la naturaleza corrompida por el pecado se opone el optimismo de la gracia. Donde abundó el pecado sobreabunda la gracia (Rom 5, 15-17). Y esto vale para todos , judíos y gentiles, todos ellos beneficiarios de una salvación que no depende de las obras, sino de la fe (Rom 4). Esta salvación es presentada como gracia,

o sea como puro don de Dios. Al hombre le incumbe su reconocida aceptación por la fe. El contenido de esta salvación gratuita es Cristo mismo. En esta perspectiva hay que comprender la doctrina paulina sobre la justificación, sobre la predestinación y sobre la gracia. La justificación del pecador es fruto del amor misericordioso de Dios, que se manifiesta en la obra redentora de Cristo. La salvación es entendida como gracia, como don incondicionado de Dios, y no como fruto de nuestras obras.

También para **Juan** el modelo normativo del hombre es Jesucristo. La base de la visión juanista la constituyen las doctrinas de la creación en el Logos y de su encarnación en Jesucristo. La relación de Jesús con el hombre y con el mundo no es un daño añadido, sino originario. Cristo es la luz del mundo (Jn 8,12), el camino, la verdad y la vida del hombre, porque es la encarnación del Logos, que funda la creación y confiere auténtico significado a la vida del hombre. También la relación del mundo con el Logos es constitutiva (del mundo), sin que consiga destruirla la presencia del pecado, que sin embargo es el origen del choque dramático entre Cristo que ofrece la salvación y el mundo, que rechaza esa salvación, pero sin anularla.

La denuncia del pecado del mundo se funda precisamente en esa traición de la humanidad de sí mismo, que al encerrarse en sí y rechazar la luz de Cristo, se autoexcluye de la salvación. Por eso Jesús aparece como el sentido y el punto de crisis de toda la historia, que no la juzga desde fuera, sino desde dentro de su mismo destino. De hecho, Jesús no es sólo la revelación de Dios, sino también la revelación del hombre en correspondencia con el proyecto de Dios. La suerte del hombre la decide la elección o el rechazo de Cristo, la fe o la incredulidad (Jn 3,18-19; 9,39).

### **3. ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA-TEOLÓGICA.**

En los primeros siglos de su existencia, la Iglesia está llamada a realizar el trasplante de la novedad bíblica al área cultural griega, preocupándose de acoger las intuiciones positivas del pensamiento helenista y de superar los dos peligros conceptuales en los que se podía incurrir al reflexionar sobre la creación: el *dualismo*, que considera a las criaturas mundanas como el fruto de un principio negativo, que se contrapone a un principio bueno; y el *monismo*, que pierde de vista la diferencia cualitativa existente entre el Creador y las criaturas. Contra estas dos perspectivas inconciliables con el dato bíblico, los santos Padres reafirman que todo proviene de la bondad y de la libertad del único Dios, que es el omnipotente, que sin cambiar y sin disolverse en el mundo puede suscitar de la nada otros seres existentes, tanto espirituales como materiales, que llevan dentro de sí una bondad connatural y que son ontológicamente distintos de él. La teología y el Magisterio seguirán durante siglos esta característica, recordando cuando era preciso diversos aspectos de la fe bíblica en la creación contra las diversas falsas interpretaciones del patrimonio revelado.

En nuestros días se advierte la necesidad de revalorar la perspectiva trinitaria en la reflexión creyente sobre la creación. El Dios trinitario es ante todo origen de las criaturas: todo proviene del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que en comunión perfectísima dan la vida a todos los seres y son la única causa de todo efecto creado.

El cristianismo es una religión histórica, que afirma que el designio salvador de Dios se realiza a través de hechos históricos, que culminan en la encarnación del Hijo y en la acción vivificadora del Espíritu. Fundada por Jesucristo, la Iglesia, como institución visible y realidad interior, es la manifestación y la continuación en la historia de su obra salvadora. Su principio divino es misterio y objeto de fe y como tal no tendría historia. Pero la Iglesia cumple su misión inserta en el mundo y, por , esta razón, está sujeta a numerosos cambios que constituyen su historia. Las nociones fundamentales que la definen aseguran la continuidad de la Iglesia bajo formas diversas, pero no afectan a los principios del método racional ni a la construcción histórica. Por ello no falsean los razonamientos científicos, aunque sus certezas inmutables no dejen de ser una guía discreta, que puede preservar de juicios prematuros o de soluciones insuficientemente verificadas.

El hombre ha realizado grandes esfuerzos a través de la historia por “autointerpretarse”: volver a sus tiempos originales, su existencia actual, su búsqueda de respuesta a la incertidumbre del futuro que le sobrepasa y le desborda.

La teología no sólo reflexiona sobre el Dios que se nos revela, sino también sobre sus obras y entre ellas, de modo especial, el hombre. Conocer a Dios es conocerse a sí mismo, pues Él se ha hecho hombre como nosotros y, en definitiva, el misterio de Cristo -Dios hecho hombre- es quien desvela el propio misterio del hombre.

La Antropología Teológica es la respuesta al hombre creyente que busca como humanidad y desde su fe iluminar su misterio.

### **3.1. Los Padres: el hombre como imagen de Dios.**

Pasada la era apostólica los Padres de la Iglesia tienen que exponer la idea bíblica y cristiana del hombre, procedente de la cultura hebrea (teocéntrica), en un ambiente de cultura griega (cosmocéntrica). Son fieles a la revelación pero tienen que ser válidos para todos los hombres y culturas.

La antropología patrística elabora varias temáticas bíblicas agrupándolas sobre todo alrededor de la noción de imagen de Dios. Al hablar de la imagen de Dios en el hombre, los Padres se preguntan quién es el modelo originario, el Verbo eterno o el Verbo encarnado, dónde reside, en el alma o también en el cuerpo, en qué consiste, en las facultades espirituales naturales o en los dones de la gracia, cuál es la relación entre imagen y semejanza. Las diversas respuestas muestran la dificultad a la vez que la fecundidad del diálogo entre la fe bíblica y cultura grecorromana.

Así, **Irineo y tertuliano** indican como prototipo o modelo según cual es hecho el hombre, a Cristo, Verbo encarnado; la *escuela de Alejandría*, al verbo increado, y **Agustín** a la Trinidad. Estas diversas cimentaciones teológicas no carecen de consecuencias: la posición alejandrina lleva a una visión religioso-metafísica (el hombre como ser “lógico” y “espiritual”). La agustiniana parece favorecer un cierto psicologismo religioso. La de Irineo conduce a una visión cristocéntrica e histórica salvífica.

Esta última precisamente resultará particularmente eficaz en la lucha contra la antropología dualista e individualista, que constituía la base de la gnosis griega. La referencia a Cristo, Verbo encarnado, permite efectivamente recuperar la unidad del hombre valorizando también la carne, o sea la dimensión histórica y corpórea, despreciadas por la gnosis.

¿Dónde reside la imagen de Dios?. Aquí es más patente el influjo griego. Para la escuela alejandrina, la imagen de Dios reside en el alma (luego el hombre es esencialmente alma o espíritu). Para Agustín, que se coloca sustancialmente en la posición alejandrina, la imagen reside en las facultades que remiten a la Trinidad (memoria, inteligencia y voluntad). Para Tertuliano y para Ireneo, todo el hombre, alma y cuerpo, es imagen de Dios.

Luego los Padres, a partir de Clemente de Alejandría e Ireneo, hacen una precisa distinción entre imagen y semejanza divina. La semejanza sería algo más perfecto que la imagen, que permanece incluso después del pecado. Es diversa la posición de Agustín, para el cual la semejanza dice menos que la imagen. según los Padres, la imagen de Dios permanece en el hombre pecador, aunque de forma obnubilada.

La antropología prenicena intenta comprender a Adán, el hombre, a la luz de Cristo, imagen perfecta de Dios, primogénito y meta de la humanidad (Col 1, 15-16). Esta perspectiva no es discutida hasta la crisis arriana. El arrianismo invoca sobre todo el concepto paulino de "*primogénito de toda la creación*" (Col 1,15), atribuido al Logos e interpretado, de acuerdo con Filón de Alejandría, como la primera criatura que sirve de modelo al resto de la creación. De este modo se subrayaba fuertemente el lazo entre Cristo y la creación, pero se cortaba la raíz misma de la que este lazo deducía su fuerza: la divinidad de Cristo, su consustancialidad con el Padre, como definirá el **concilio de Nicea**.

La intervención nicena será indispensable para salvaguardar la fe cristiana, pero tendrá una repercusión negativa. El temor a que la afirmación del papel creador terminase en una negación o alguna limitación de la divinidad de Cristo llevará a prescindir de esa verdad. Decir de Cristo que es el mediador de la creación parecía en aquel contexto hacerse eco de las tesis arrianas del Verbo engendrado con miras a la creación, y por tanto criatura él mismo. Pero con el tiempo este hecho resulto perjudicial, pues socavaba, junto con el cristocentrismo la relación entre creación y salvación. Por eso se acentuará cada vez más la distancia entre la dinámica de la creación y la de la salvación, orientando hacia una concepción de lo real no unificada ya en la perspectiva cristocéntrica.

En la medida en que se llega a la separación entre creación y salvación, se plantea inevitablemente la necesidad de pensar la realidad de modo autónomo, al margen de toda referencia a Cristo. la insistencia unilateral en el vínculo de Cristo con el Padre en detrimento de su vínculo con la creación y con la historia llevará más tarde a una interpretación sobrenatural de la obra de Cristo. Interpretación que favorecerá a su vez la reacción naturalista de la cultura moderna y el divorcio entre fe y cultura.

El debilitamiento del lazo entre Cristo y la creación se deja sentir tanto en la tradición oriental como en la occidental.

En Oriente, el fondo platonizante de la teología lleva a considerar lo creado como sombra y símbolo de la realidad celeste, trascendente, y por tanto de la salvación. Pero hay que añadir que el subyacente pesimismo platónico es corregido por una interpretación sacramental que hace de las cosas creadas no simple referencia, sino expresión de la acción divina. En todo caso, se desarrolla la tendencia a una visión casi monofista de la realidad, dominada por la referencia a lo divino, a la gracia, privada de una consistencia propia o autónoma.

En Occidente, en cambio, la creación está dominada por la sombra del pecado. La perspectiva cristocéntrica termina siendo sustituida por una perspectiva que tiene por centro al pecado. La obra de Cristo es reducida a la redención, al rescate del pecado. Se llega a teorizar, a partir de Agustín, sobre una “felix culpa”, que habría sugerido a Dios el proyecto de la encarnación, y a concebir, con Anselmo, la encarnación como camino necesario para la reconciliación del hombre con Dios. Se deja a la sombra la doctrina bíblica y preñada sobre el primado cósmico de Cristo, sobre su predestinación incondicionada y fuente de significado para toda la creación y la historia. Cristo ya no es el fundamento y el centro incondicionado del designio divino, sino el simple reparador de un orden preexistente a él y destruido por el pecado. La salvación es interpretada como liberación del pecado, o sea negativamente, más que como elevación a la filiación divina.

### **3.2. De Nicea a la Edad Moderna: separación entre Creación y Redención.**

**Agustín** a partir de su experiencia de converso y su lucha contra Pelagio, inicia una larguísima controversia en la Iglesia entre la libertad del hombre y la gracia salvadora de Dios. Frente al optimismo humanista, Agustín afirma que el hombre es impotente para salvarse, por la concupiscencia del pecado original que se opone a la acción de Dios, y que solamente la gracia nos restituye la auténtica libertad. **La predestinación** es entendida por Agustín como el designio eterno de Dios en virtud del cual salva a los que ha elegido, abandonando a los otros a la perdición. Agustín quería afirmar la primacía de Dios en la obra de la salvación, pero terminaba anulando la voluntad salvífica universal de Dios. Estamos muy lejos de la doctrina de Pablo, el cual ve en la predestinación el proyecto eterno de ofrecer a todos los hombres la salvación en Cristo.

Durante la Edad Media, la antropología está dominada por la doctrina de Agustín sobre el pecado original y la gracia, que se convierte en doctrina oficial de la Iglesia, definida en concilios y sistematizada por la Escolástica. Inicialmente los Monasterios que están en la vanguardia de la teología, estimulan a huir de las fascinaciones terrenas, resaltando el carácter experiencial de la gracia: la charitas divina transforma el corazón del hombre, y se concreta en las virtudes para huir de la angustia de la predestinación. La gran **Escolástica**, con Tomás de Aquino al frente, da un giro desde el platonismo de los Padres griegos a la metafísica de Aristóteles. Mantiene el esquema teocéntrico pero utiliza las categorías de substancia, materia, causa,... aplicando el hilemorfismo a la creación y al hombre, entendiendo la gracia como un habitus sobrenatural que sana y eleva a la naturaleza humana. Se le acusa de que en este esquema Cristo queda apartado como mero restaurador y la gracia se convierte en algo “cosificado” con el peligro de que posteriormente se introduzca el naturalismo laico en esta naturaleza.

Al final del medievo, el **nominalismo de Occam** quiere salvar la trascendencia de Dios y su absoluta libertad. Como garantía de la misma Guillermo de Occam propone la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada, y enseña que el orden concreto de la creación y de la salvación no es una necesidad para Dios, sino una libre elección; de por sí Dios hubiera podido querer un orden diverso de las cosas. Es cierto que el hombre está capacitado por Dios para hacer el bien y que la rectitud moral es condición necesaria para merecer la vida eterna; sin embargo, Dios hubiera podido disponer las cosas diversamente. El único criterio de la salvación es la aceptación divina, la libre acogida por parte de Dios. Sin esta aceptación, de nada serviría nuestra rectitud moral, nuestra virtud. Esta actitud debilita la unión naturaleza-gracia y acaba confundiendo libertad con arbitrariedad, rompe el equilibrio entre fe y razón, Iglesia y mundo, y conduce a la justificación jurídica y forense de Lutero, y al naturalismo ético y laico.

**La Edad Moderna** comienza con el humanismo del Renacimiento, el hombre sustituye a Dios como centro de la vida y por eso **Lutero** reacciona contra este nuevo paganismo proclamado: ¡sólo Dios!, la salvación es obra exclusiva de Dios. Lutero concibe la gracia como una comunicación divina y no como una transformación de la naturaleza humana, la justificación no diviniza al hombre. **El Concilio de Trento** es la respuesta católica, entre la posición radical de Lutero y la opuesta del humanismo. define la justificación del pecador como obra de la gracia pero con la participación del hombre: la gracia es una justicia o santidad intrínseca que le transforma, pero al que también el hombre libre colabora con su conversión y observancia de la ley. Después de Trento las polémicas continúan, no sólo con los protestantes y reformadores sino también en el campo católico, y tratan sobre lo que puede hacer el hombre para su salvación. Todo este camino va apartando a la antropología teológica de la visión bíblica y patristica del hombre.

### **3.3. Época Contemporánea: la vuelta al Cristocentrismo.**

En la **Época contemporánea** el problema de fondo es la relación entre teonomía, o dependencia de Dios, y autonomía humana, entre la libertad y la razón. La Iglesia tuvo en principio una actitud de defensa y rechazo, pero desde el **Concilio Vaticano II**, aceptando la autonomía de las realidades temporales, trata de encontrar una reconciliación o síntesis entre ambas.

La vuelta al cristocentrismo neotestamentario y patristico permite la recuperación de una auténtica antropología cristiana capaz de dialogar con las antropologías modernas. La vuelta al cristocentrismo no significa una afirmación genérica de la primacía de Cristo, sino que apela a la insuperabilidad de Cristo en el plan divino, de forma que en él se resuelve la comprensión de toda la realidad. En Cristo, instaurador de la nueva alianza, fundamento y término de la creación, es posible entender la unidad del designio divino. Creación y alianza aparecen como dos momentos del único misterio salvífico. La creación se presenta como el comienzo de la salvación.

En esta perspectiva la creación no es una premisa para la salvación puramente instrumental con riesgo de caer en una naturaleza neutra y autónoma, arrancada del plan salvífico. Se la considera, por el contrario, como la primera palabra de Dios, como palabra inicial que llama a un cumplimiento trascendente, a la salvación.

La cosmovisión estática del pasado no ayudaba nada a comprender la tendencia de la creación hacia Cristo. El progresivo eclipse del cristocentrismo cósmico paulino (Col 1,15-17; Ef 1,1-10) a partir de Nicea se vio favorecido probablemente también por este impedimento cultural. Lo cierto es que durante siglos el carácter central de Cristo se refirió sólo al plano de la redención, dejando en la sombra la referencia a la creación. En esta perspectiva la tendencia a Cristo no aparece como un dato constitutivo originario de la criatura, sino como algo acaecido después de la caída, y por tanto extrínseco. Corresponde a **Teilhard de Chardin** haber elaborado una cosmovisión apta para manifestar la tendencia del mundo y del hombre hacia Cristo.

El evolucionismo biológico del siglo XIX, ocasionó una violenta discusión entre la Biblia y la ciencia. Fue una disputa mal planteada por no distinguir la verdad revelada, del marco cultural en que se expresaba la cultura hebrea; se interpretaba la evolución como opuesta a la Escritura, reflejo de una cosmovisión estática. El progreso de la exégesis y una postura más humilde de la ciencia, que acepta la evolución como una teoría revisable, ha conducido a un diálogo constructivo, que supera el falso dilema entre creación o evolución.

El paleontólogo jesuita Teilhard de Chardin ya en el siglo XX, aprovecha el evolucionismo, para volver al cristocentrismo anterior a Nicea. Expone una doctrina en la que la evolución engloba desde la cosmogénesis hasta la consumación de la creación, en un Cristocentrismo que orienta el proceso evolutivo del universo, dirigido por Dios, que quiere recapitular todas las cosas en Cristo, como dice San Pablo, haciendo una síntesis de creación, elevación, gracia, pecado, iglesia y escatología. Ahora la salvación es el desarrollo natural de la creación, el obstáculo del pecado, no condiciona la encarnación del Verbo, la gracia, la Iglesia se insertan adecuadamente en el proceso, pues Cristo, el punto omega es el polo de atracción de la evolución.

Cristo se convierte en el centro del plan de Dios; la evolución, la historia, el hombre y sus fallos con la salvación final a través de la cruz, que es el “gemido de parto” (Rom 8,22), recuperando la visión de Pablo, Juan y de los Padres. Teilhard redescubrió el significado cósmico de Cristo inspirándose en el marco cultural de la evolución. Además expone la providencia como creación continua, o fidelidad de Dios a su proyecto y la acción humana como cooperación a la acción de Dios.

Quedan puntos discutibles, como la presencia del mal, el pecado original, que Teilhard trata de explicar como que “todo contribuye al bien de los que le aman”, y viendo en la cruz más que la condena, la clave de la transformación que no se para ni ante la muerte y conduce a la plenitud de la vida.

#### **IV. LA SALVACIÓN DEL HOMBRE EN CRISTO.**

La revelación no se detiene explícitamente en las estructuras de espera de un cumplimiento en Dios y en Cristo, pero las supone claramente en todo lo que dice del hombre mismo (estructura personal), en su relación a Dios (estructura teológica), a los hermanos (estructura social) y al cosmos (estructura cósmica). Lo mismo puede decirse de los Padres y de la teología sucesiva.

#### **4.1. La estructura teologal: “nos has hecho para ti ...”**

Para la revelación bíblica, la relación con Dios es la dimensión básica del ser humano bajo todos los aspectos: personal, social y cósmico. De la relación con Dios depende para el hombre su posición respecto a sí mismo, a los demás y al mundo. En esta apertura estructural a Dios se basa la dignidad del hombre y su superioridad respecto a las demás criaturas. La Biblia subraya diversamente la peculiar relación del hombre con Dios hablando de él como de la imagen de Dios y como espíritu. es verdad que a la Escritura le interesa fundamentalmente poner de relieve el aspecto dinámico, dialogal, existencial y concreto de la relación con Dios; pero ello no excluye, sino que justamente supone en el hombre la posibilidad estructural que llamamos apertura a Dios. El hecho de constituir al hombre como parte, como un tú, un destinatario de diálogo, supone que Dios creó al hombre con esta posibilidad de relacionarse con él.

El tema de la referencia estructural del hombre a Dios aflora constantemente también en la tradición cristiana: desde la tesis agustiniana del “corazón inquieto” mientras no descansa en Dios hasta la de Tomás del deseo natural de ver a Dios, hasta las modernas sobre lo sobrenatural en su enlace con la naturaleza y con la estructura existencial del hombre. El debilitamiento de la percepción de la orientación teocéntrica de la existencia en la Edad Media y en la moderna lleva a un cierto extrinsecismo de la gracia. Contra éste reacciona en los años cincuenta la Nouvelle Théologie, que vuelve el tema al cauce bíblico, el cual afirma la conexión entre creación y salvación: nuestro ser es fruto de un designio divino unitario, en el que la creación es el supuesto necesario de la salvación. La autocomunicación libre y gratuita de Dios supone que la estructura de la criatura libre y espiritual está concebida en orden al don de Dios como posibilidad y ámbito suyo.

#### **4.2. La estructura personal: la libertad como espacio de encuentro.**

El ser personal y dialogal de Dios y del hombre, hecho a su imagen, supone la estructura de diálogo y de encuentro que es la libertad. La concepción bíblica del hombre como parte de una relación dialogal con Dios supone justamente esta compleja condición, que es a la vez dependencia y autonomía. El hombre bíblico es el hombre que escucha, que se coloca delante de Dios y se siente interpelado por él; que es responsable, en el sentido de que responde ante Dios de todo lo que hace.

En la perspectiva bíblica de la libertad como responsabilidad, la libertad es el terreno de encuentro entre Dios y el hombre, el espacio de la gracia y de su rechazo(pecado). En el relato bíblico, el primer uso de la libertad fue alzarse contra Dios. Pero justamente la experiencia del fracaso permite comprender la libertad como condición del encuentro salvífico con Dios.

Pablo y Juan profundizan el tema de la libertad indicando que, a causa del pecado, nuestra condición es en concreto una condición de libertad impedida, y que sólo a través de Cristo podemos alcanzar la auténtica libertad, que es una libertad liberada. En la tradición cristiana se admite que la libertad auténtica está polarizada en Dios (“libertad para ...”), que sigue siendo el fin último del hombre. Pero esta polarización, implica una capacidad de autodeterminación (“libertad de...”), que la experiencia demuestra

comprometida por múltiples factores internos y externos. De ahí el debate sobre la posibilidad de eliminar en todo o en parte estos factores. Si acaso eso sería la libertad divina. La de la criatura es siempre una libertad condicionada, aunque se caracteriza por la posibilidad de obrar activamente en esos condicionamientos haciendo del hombre el sujeto, no el objeto, de ellos.

Libertad e historia son temas inseparables. La historia no tiene sentido sin la libertad. Pero en la visión bíblico-cristiana la historia es fruto de dos libertades: la de Dios, que tiene un proyecto sobre la creación, y la del hombre, que puede colaborar o no a la realización de este proyecto.

#### **4.3 La estructura social: el hombre como ser fraterno.**

La apertura estructural de la persona encuentra su salida más natural en la relación interpersonal y social. Gn 1,27 recuerda que Dios creó a su imagen al hombre “varón y mujer. El hombre no es imagen de Dios en el aislamiento, sino en su doble sexualidad, y más en general en su naturaleza social, en la orientación al tú, en la vocación al nosotros. El N.T. brindará la posibilidad de arraigar lo social en el misterio mismo del Dios trino, y por tanto comunión de vida, de la que es imagen el hombre.

La narración bíblica, desde el capítulo IV del Génesis en adelante, muestra que el primer Adán no está sólo, sino que es pluralidad. Sus descendientes llenan la tierra, y ello es señal de la bendición divina. El episodio de Babel indica la salida equivocada de una condición social que se supone posible realizar excluyendo a Dios; una condición social sin reciprocidad (confusión de lenguas, división de los pueblos). La referencia opuesta la ofrece la escena de pentecostés, donde vemos la reunificación de las lenguas (pueblos) en el mismo espíritu.

Pablo presenta este ideal realizado o en vías de realización en la Iglesia, entendida como cuerpo de Cristo, que unifica a la humanidad derribando todas las barreras raciales y religiosas, “ya no hay judío ni griego”, sociales, “ni esclavo ni libre” y sexuales “ni varón ni mujer” (Gál 3,28). El N. T. presenta a todos los hombres como hermanos de Cristo e hijo del mismo Padre celestial.

La falta de este cuadro religiosos de referencia ha hecho difícil en el mundo moderno secularizado conciliar la dimensión personal con la comunitaria o social. Así han surgido sistemas sociales, apoyados en sus respectivas ideologías, que confieren la primacía al individuo y a su libertad, descuidando el hecho de que la persona es por naturaleza un ser de relación, o a la colectividad, pero con escaso respeto de la libertad personal. En cambio la visión cristiana no tolera ninguna contraposición o exaltación unilateral del individuo o de la sociedad. Ambas dimensiones, la individual y la social, son esenciales y constitutivas de la existencia humana tal como Dios ha querido.

#### **4.4. Estructura cósmica: la relación con el mundo.**

El hombre está estructuralmente abierto también al cosmos. En el lenguaje bíblico, esta dimensión está relacionada con la corporeidad. Adán es insertado por Dios en el

mundo con una acción creadora. Es su vértice, según el relato sacerdotal, su centro, según el yahvista. El hecho de llevar en sí el espíritu de Dios no le separa del mundo sino que incluso lo sitúa en él con la función de cultivarlo y dominarlo. La corporeidad lo liga esencialmente al mundo, haciéndole solidario con él en el bien y en el mal.

En el curso de la historia cristiana, esta dimensión no ha sido siempre fácil de integrar en el marco global de la antropología, especialmente por el influjo de la cultura platónica, que ha llevado a menudo a una interpretación espiritualista y acósmica del hombre. En la era moderna, en cambio, surgirán una serie de problemas de signo contrario con la difusión del naturalismo que parece subrayar en exceso el nexo del hombre con el mundo, terminando por suprimir el nexo con Dios. Los términos creación y naturaleza evocan dos concepciones del mundo potencialmente conflictivas si se las considera en sus diferentes matrices culturales, sin embargo, el pensamiento cristiano ha buscado con éxito su conciliación.

#### **4.5 Creación y autonomía del mundo.**

El Concilio Vaticano II, respondiendo a la sensibilidad moderna, invita a reconocer la legítima autonomía de las realidades, presentando esta autonomía no en contraste, sino en armonía con la teonomía (GS 36).

Se trata de una autonomía fundada en la doctrina misma de la creación. Se trata de superar cierto “monofisismo de la salvación” que tiende a relegar la acción de Dios al plano sobrenatural, anulando u oscureciendo con la sombra del pecado la naturaleza, como si ésta tuviese con la salvación una función sólo instrumental o de apoyo neutro. En esta perspectiva las realidades terrenas no tienen luz propia, sólo brillan con luz refleja, con la luz que viene de lo alto de la esfera sobrenatural.

La creación es ya palabra inicial de Dios y revelación del proyecto divino. Se trata de recuperar la relación bíblica entre creación y salvación, relación que no reduce la creación a mera función de apoyo instrumental, y al mismo tiempo evidencia su nexo con la salvación. Sobre estas bases se elimina la pretensión de un dominio de la religión sobre la sociedad, de la Iglesia sobre el mundo, de la fe sobre la cultura, reconociéndoles a las realidades terrenas una consistencia propia. Al mismo tiempo se patentiza de este modo la aportación que la Iglesia puede hacer al mundo para su crecimiento según el proyecto divino. Un mayor conocimiento de la creación, obtenido por las diversas ciencias de la naturaleza, del hombre y de la sociedad, no constituye nunca un peligro para la Iglesia. Incluso le ayuda a comprender mejor el proyecto de Dios en su concreción cósmica e histórica.

#### **4.6. La predestinación a la salvación en Cristo.**

La exposición sobre el cuadro cosmológico y sobre las estructuras de la espera de la salvación en Cristo remite al otro más radical sobre el fundamento último de esta espera: Ese fundamento lo indica Pablo en el proyecto divino de crear y salvar al hombre en Cristo. La espera de Cristo se explica porque el hombre ha sido creado en Cristo y con miras al cumplimiento en Él.

Los textos claves al respecto son Romanos 8-11 y Efesios 1-3, que contemplan el misterio, el designio universal divino centrado en Cristo, y que comprende a toda la creación en su orientación a la salvación. En este contexto, que exalta el carácter gratuito y anterior a cualquier mérito nuestro, pero que no excluye nuestra libre implicación, de la acción creadora y salvífica de Dios, Pablo, desarrollando el tema bíblico tradicional de la elección gratuita y fiel de Dios, habla justamente de la predestinación como voluntad salvífica divina, como benevolencia para con todos los hombres, revelada y realizada en y por Cristo.

Por tanto, el tema de la predestinación expresa en forma del todo positiva la voluntad salvífica de Dios. En cambio, es muy diversa la interpretación que darán Agustín y buena parte de la teología posterior a él. Agustín parte de la afirmación justa del carácter incondicionado de la gracia, pero de hecho realiza un notable cambio de perspectiva respecto a la Escritura, que desemboca en la posibilidad de una predestinación negativa: Dios predestinaría a algunos a la salvación, y a otros, a la perdición. En el primer caso exaltaría su gracia; en el segundo, su justicia. Al reproche de que de ese modo Dios sería injusto, Agustín responde apelando a la doctrina del pecado original: la humanidad caída es una masa pecadora, que merece el justo castigo de Dios. Dios es totalmente libre de salvar a quién quiera mediante la acción de su gracia. Más, ¿cómo se puede conciliar la predestinación así entendida con la voluntad salvífica universal de Dios (1 Tim 2,4)? Esta pregunta, a la que Agustín no consiguió dar una respuesta convincente, fue formulada no sólo por los semipelagianos, sino acogida también en declaraciones del magisterio, como en el sínodo de Quiercy. Los concilios de Orange (529) y de Quiercy (853) terminarán imponiendo la voluntad salvífica universal, negándose a considerar como dos manifestaciones paritarias del querer divino el salvar y el condenar. También el concilio de Trento se mueve en esta línea.

En el campo católico hicieron época a este respecto las controversias postridentinas entre molinistas, que insistían en la libertad del hombre y en la voluntad salvífica de Dios, y tomistas, que acentuaban la primacía absoluta de la gracia divina hablando de una predestinación “ante praevisa merita” y de una gracia suficiente pero no eficaz para la salvación. La Iglesia tanto el predestinacionismo estrecho, que enseña el rechazo positivo del individuo anterior a su culpable rechazo de Dios, como una doctrina de la “apokatástasis”, que excluye la posibilidad de la condenación.

Tampoco en el campo protestante son unitarias las posturas. Calvino opta por un predestinacionismo absoluto, mientras que Lutero acentúa el sentido positivo. Esta postura del problema en el contexto positivo de la elección divina por gracia en Cristo es desarrollada por K. Barth, que intenta también sacar la cuestión del atolladero individualista en que había terminado Agustín. Con ello se vuelve a la articulación paulina entre la predestinación de Cristo y las de la comunidad mesiánica (Iglesia) y del individuo.

Durante mucho tiempo la predestinación ha sido una verdad amedrentadora, casi una amenaza. En realidad se trata de una verdad gozosa, de confianza y esperanzadora, pues proclama la voluntad de aquel Dios que va en busca de la oveja perdida y celebra su recuperación. En Pablo la predestinación se presenta más que como una doctrina como la confesión del carácter central de Cristo en el plano de la creación y de la salvación.

En esta perspectiva: como descubrimiento del proyecto eterno de Dios sobre el hombre, la predestinación en Cristo puede considerarse también como la razón y el fundamento de las expectativas más profundas del hombre.

## **5. CONCLUSIONES Y ORIENTACIONES PASTORALES**

Centrándonos en la teología contemporánea, y a pesar de que no se olvida de las dimensiones de la salvación recogidas y meditadas por la larga y grande tradición cristiana, y valoradas también de maneras distintas en todas las tradiciones religiosas del mundo, se ha empeñado en exaltar principalmente este último aspecto. El motivo principal de este empeño tiene que verse en la orientación cultural fundamental del mundo moderno, que circunscribe el deseo humano de una vida cumplida, feliz y salvada dentro del horizonte de la historia, con la convicción de que solamente podrá realizarse esto con las fuerzas y los instrumentos humanos. En diálogo crítico con esta orientación antropológica inmanentista de nuestros días, los teólogos contemporáneos se han empeñado en destacar algunas de las dimensiones de la salvación bíblica cristiana que estaban olvidadas y en señalar otras nuevas, contenidas al menos implícitamente en el dato de la fe, con la finalidad de ofrecerlas todas al hombre de nuestro tiempo.

Sobre este trasfondo hay que leer el compromiso misionero del Vaticano II, que nos ofrece una profunda y amplia teología de la salvación cristiana, y la intención más honda de algunas corrientes teológicas contemporáneas (teología de las realidades terrenas, teología de la historia, teología de la esperanza, teología política, teología de la liberación); que son substancialmente todas ellas otras tantas formas de la teología de la salvación para el mundo de hoy. La “teología de la liberación” del Tercer Mundo, más allá de sus límites que no podemos discutir en estos momentos, intenta particularmente ser sobre todo una teología que estudia el paso de lo negativo de la esclavitud (cultural, social, religiosa, etc.) a lo positivo de la libertad. Se comprende como teología de la salvación cristiana, como teología de la vida verdadera, plena y auténtica del hombre, prometida, garantizada y querida por el Dios de la vida, que se ha revelado en Jesucristo nacido, activo en la historia, crucificado y enriquecido con la plenitud de la vida divina.

## **TEMA 24**

*Desde los comienzos la Humanidad se ha apartado de Dios y trasmite a todos sus miembros el pecado original. Todo hombre es, por eso, pecador y está necesitado de la salvación.*

## **INTRODUCCIÓN**

La exposición comienza por una visión del sentido del pecado en la Revelación bíblica, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, así como la implicación universal del mal. Tras este primer análisis la exposición versará sobre la doctrina del pecado original, analizando su fundamento bíblico, las interpretaciones que ha sufrido a través de la historia, así como el núcleo dogmático de esta verdad de fe. Se terminará con la relectura contemporánea sobre el pecado original, que lejos de darse por concluida, anima a una mayor profundización sobre el dogma.

## **ESQUEMA**

### **A) EL PECADO EN LA PERSPECTIVA BÍBLICA.**

- El pecado en el Antiguo Testamento.
- El pecado en el Nuevo Testamento.

### **B) LA IMPLICACIÓN UNIVERSAL EN EL MAL.**

### **C) EL PECADO ORIGINAL: DOCTRINA TRADICIONAL Y DIFICULTAD DE ADMITIRLO HOY**

### **D) EL FUNDAMENTO BÍBLICO.**

- El Antiguo Testamento.
- El Nuevo Testamento.

### **E) EL PECADO ORIGINAL EN LA HISTORIA.**

- Padres.
- San Agustín.
- Edad Media – Escolástica.
- Lutero.

### **F) EL NÚCLEO DOGMÁTICO.**

### **G) RELECTURAS CONTEMPORÁNEAS.**

### **H) PERSPECTIVA PAULINA: CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA.**

### **I) EL PECADO DE ADAN.**

## **DESARROLLO DEL TEMA**

Las estructuras constitutivas del hombre se comprenden en su referencia y cumplimiento en Cristo. Sin embargo una visión concreta del hombre no puede prescindir del pecado, que es el fondo tenebroso sobre el que destaca la obra de la salvación. La obra salvífica de Cristo se describe en el N.T. y en toda la tradición cristiana

preferentemente por referencia a esta condición, a saber como redención o liberación del pecado.

## **A) EL PECADO EN LA REVELACIÓN BÍBLICA**

La doctrina bíblica del pecado tiene ciertamente un significado ético ( relación a la ley, a una norma ), pero ese significado está claramente fundado en clave religiosa (la fuente de la ley de Dios, concebido como referencia normativa última del hombre creado a imagen de Dios).

En el capítulo 3 del Génesis, el pecado de los padres es presentado como caída originaria, pero también como culpa típica, es decir, que comprendía las características propias de todo pecado.

En su esencia última, el pecado se describe aquí como voluntad de autoafirmación del hombre frente a Dios, como pretensión de realizarse sin Dios o en contra de la voluntad de Dios. Figura como una rebelión contra Dios, que rompe de raíz la realidad referible del hombre; su equilibrio interior, las relaciones con sus semejantes y con el mundo. También a propósito del pecado se entrelazan inseparablemente los aspectos teológicos, ético, antropológico, social y cósmico. Siendo el hombre imagen de Dios, el oscurecimiento de la referencia a Dios repercute en todo el sistema de las relaciones humanas y se convierte en fracaso del hombre en todos los niveles: personal, social y cósmico.

### **1.- El pecado en el Antiguo Testamento.**

La idea del pecado en la Biblia se expresa de modos extraordinariamente variados. El pecado es: rebelión contra Dios, desobediencia, infidelidad, divorcio, locura, mentira.

Los principales términos usados en el A.T. significan *errar el blanco, dar un paso en falso, transgredir una ley voluntariamente, cometer una injusticia, rebelarse, ser infiel, estar equivocado, ser culpable, cometer una locura, una impiedad.*

Aunque, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, falta una exposición sistemática y una definición unívoca del pecado, es evidente la dimensión religiosa de esta experiencia. El pecado supone una ruptura de la relación personal con Dios; es un gesto de ingratitud. En el N. T. es el rechazo de la salvación ofrecida por Cristo. Pero hay también una dimensión social: la ruptura de la relación con Dios lleva consigo el desquiciamiento de las relaciones con el prójimo, engendrando un conjunto de comportamientos desordenados y socialmente nocivos ( ver las denuncias de las injusticias sociales en los profetas ). No menos relevante es el aspecto existencial. Errores el blanco, rebelión, dar un paso en falso, ...son expresiones que indican, por una parte, el deseo humano, y, por otra, señalan el fracaso en relación con la meta del deseo, que es Dios mismo. El pecado es mentira, no sólo porque falsea la relación con Dios, sino además porque oscurece la verdad del hombre. Por eso el pecado es degradación del hombre. Pero esta degradación, por trágica que sea, no significa pérdida de toda relación con Dios. El A.T. no dice que Adán pecador no es ya imagen de Dios, sino más bien afirma lo contrario ( Gen. 5, 1.3;9,6 ).

## **2.- El pecado en el Nuevo Testamento**

En la misma línea está el N.T. ( 1Cor. 11,7; Sant. 3,9 ). Sin embargo, resulta evidente de toda la enseñanza bíblica que el hombre dominado por el pecado está muy lejos de realizar adecuadamente esta imagen. El hombre sigue siendo imagen de Dios; pero una imagen alienada, descolorida, mancillada, necesitada de restauración. Ésta será una de las perspectivas en las que el Nuevo Testamento interprete la obra de Cristo, “*el cordero de Dios que quita el pecado del mundo*” ( Jn 1,29 ). En esta línea se mueve también, salvo raras excepciones ( Lutero, Bayo, ...) la bimilenaria teología cristiana.

A este propósito se puede recordar la conocida disputa entre protestantes y católicos precisamente sobre la permanencia de la imagen de Dios en el hombre pecador. En la perspectiva de Lutero, sólo es imagen de Dios el que de hecho, actualmente, vive de Dios, en relación vital de fe y de gracia con él. Por su parte, la teología católica postridentina insistirá en la capacidad de Dios, que subsiste también en el pecador. Parece, sin embargo, que el contraste puede superarse si no se reduce esta capacidad a simple *potencia obediencial*, sino que se la interpreta en la línea en perspectiva existencial e histórico-salvífica.

### **B) LA IMPLICACIÓN UNIVERSAL DEL MAL**

Hemos constatado que el pecado no puede considerarse una estructura antropológica, pero es un dato que interesa a las estructuras teológica, personal, social y cósmica, porque impide su funcionamiento. También se ha señalado que el pecado en la Biblia no se define en sí mismo, sino en el contraste con el proyecto de Dios sobre el hombre, en una perspectiva religiosa. Ese contraste, aunque puede expresarse en una serie infinita de actos o actitudes humanas, posee una fisonomía firmemente unitaria, pues se debe al rechazo de Dios como norma de la vida humana. Este rechazo es lo que rompe la armonía de la creación, oponiéndose al designio divino de la salvación.

La primitiva historia del Yavista ( Gen 2 – 11 ) desarrolla ya una amartología (doctrina del pecado) en la que se ponen de manifiesto el origen, la importancia, el crecimiento y las consecuencias del pecado. Este documento no hace más que desarrollar, en forma etiológica (principio), una convicción que se trasluce en todo el A.T.: todos los hombres, en forma activa (artífices) y/o pasiva (víctimas) están implicados en el pecado. Pablo y Juan expresarán la misma convicción hablando del pecado como de una fuerza que oprime al hombre y lo desvía del rumbo querido por Dios. La nueva perspectiva cristocéntrica, les lleva a expresar esta fuerza maléfica universal, de la que nos libra Cristo, con las categorías de pecado del mundo (Juan) y de pecado de Adán (Pablo). Para expresar la implicación universal en el mal, supuesto del ofrecimiento universal de salvación en Cristo, la teología cristiana elaborará luego el concepto de pecado original.

### **C) EL PECADO ORIGINAL: DOCTRINA TRADICIONAL Y DIFICULTAD DE ADMITIRLO HOY.**

Los primeros hombres no permanecieron como Dios los había creado. Se rebelaron contra Él, siendo su pecado castigado con la expulsión del paraíso terrestre. Así hubieron

de enfrentarse con un destino de miseria, de ignorancia, de sufrimiento y de muerte, de profunda inclinación al mal. El pecado de Adán y sus consecuencias afectan *por generación* a todos los hombres. La culpa del pecado original queda borrada por el bautismo, aunque algunas de sus consecuencias seguirán dejándose sentir aún en el bautizado (enfermedad, muerte, concupiscencia,...).

Tal es, en síntesis, la enseñanza de los catecismos postridentinos que organizan varios elementos patrísticos y medievales alrededor de un núcleo dogmático esbozado por los concilios de Milevi, Cartago, Orange y Trento.

La aceptación de esta doctrina, considerada excesivamente pesimista, se hizo cada vez más problemática a partir de la Ilustración y de su visión optimista de las posibilidades del hombre, expresada en el mito del progreso indefinido conseguido por la ciencia. Luego surgieron nuevas dificultades de una humanidad originaria perfecta, luego caída, y la crisis del monogenismo ( un solo Adán y una sola Eva ).

La sensibilidad personalista de nuestros días hace aún más difícil concebir que un hombre pueda ser pecador ya antes de haber realizado un solo acto personal libre, como si pudiese concebir un pecado por delegación.

La misma teología, a partir de los años cincuenta, ha expresado su malestar frente a estas impugnaciones y al horizonte cultural ( platónico-agustiniano ) que proporcionó las categorías expresivas a la formulación de la doctrina tradicional con varios intentos, más o menos logrados, de relectura y reformulación del dogma, partiendo en general de una antropología céntrica.

El punto de partida común puede describirse con estas palabras del nº13 de la *Gaudium et spes*: *“El hombre, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener su origen en su santo Creador (...) Es esto lo que explica la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha (...)entre el bien y el mal”*.

#### **D). EL FUNDAMENTO BÍBLICO.**

Además de las afirmaciones generales sobre la condición de pecado en que se encuentra la humanidad, necesitada toda ella de salvación, la Biblia presenta al menos dos textos interpretados tradicionalmente como fundamento del dogma: Gen 3 y Rom 5,12-21.

##### **- Antiguo Testamento**

El capítulo 3 del libro del Génesis sintetiza la intuición profética de Israel sobre lo que es el pecado ( alejamiento de Dios, desobediencia, pretensión de autonomía, intento de apoderarse de lo que está reservado a Dios ) y lo que produce en todos nosotros ( muerte, dolor, división entre las personas, ruptura con la tierra,...). El texto presenta en forma sapiencial-etiológica la desobediencia de los progenitores como explicación de los males que afligen a la humanidad.

Los capítulos sucesivos (4-11) muestran la propagación de los pecados personales (hay también raras excepciones: Abel, Henoc, Noé ). Pero falta la idea de una transmisión hereditaria por transmisión física. El A.T. presenta más bien una solidaridad en el bien y

en el mal, que puede interpretarse según el modelo de la personalidad corporativa y colectiva. La intuición de Gen 3 se expresa en la Escritura de diversos modos, aunque el texto ha encontrado escaso eco en los libros canónicos; de hecho, sólo se lo recuerda en dos libros: en Qohélet, con tono antifeminista: *“Por la mujer entró el pecado; por causa suya todos morimos”* (25.24), y en Sabiduría, donde se interpreta la serpiente como demonio: *“Dios creó al hombre para la inmortalidad; lo hizo a imagen de su mismo ser, la muerte entró en el mundo por envidia del diablo”* (2,13). La conexión entre el estado pecaminoso universal y el pecado de los progenitores es más explícita en los apócrifos del A.T., con cuya lectura parece enlazar Pablo en la Carta a los Romanos.

### - **Nuevo Testamento**

Romanos 5,12-21, al que recurren los textos conciliares como fundamento directo del dogma, desarrolla el paralelismo antitético entre la desobediencia de Adán, causa de ruina para todos, y la obediencia de Cristo, causa de salvación para todos. El paralelismo acentúa la diferencia, pero supone un nexo profundo entre Cristo y Adán, que comprendía a todo el género humano (judíos y gentiles, todos cautivos del pecado, es el tema de los capítulos precedentes de la Carta), la condición humana necesitada de salvación e incapaz de alcanzarla con sus fuerzas.

A primera vista la Carta a los Romanos da una visión tétricamente pesimista de la sociedad, de la psicología individual y de la historia, en unas páginas que afirman la impotencia radical del hombre para conseguir la salvación. Sin embargo, no hay que olvidar que ese cuadro hace sólo de fondo para la teología paulina al anuncio de la liberación ofrecida a todos en Cristo.

Dios lo ha encerrado todo en el pecado sólo para tener misericordia de todos (11,32). La impotencia del hombre, esclavo del pecado, es sólo el estado hipotético de una humanidad considerada sin el hecho de Cristo. Pero en una humanidad como la única históricamente existente, que tiene en Cristo su cabeza victoriosa, sólo el rechazo culpable puede excluir a alguien de su influjo salvador. Si se olvida esto, invirtiendo la relación entre el fondo y el cuadro, se corre el peligro de entender indebidamente el pensamiento del Apóstol, claramente cristocéntrico. El pecado de Adán es recordado para resumir la común condición de pecado de judíos y gentiles, condición de la que sólo Cristo puede librar. La balanza se inclina del lado de Cristo y de la salvación, que “sobreabunda” donde abundó el pecado, no de parte de Adán pecador.

En realidad el dogma del pecado original ha madurado en esta óptica cristocéntrica para tematizar la experiencia universal del pecado a al luz de la oferta de salvación en Cristo; es decir, el pecado es visto como la condición en la que Cristo interviene, no como la condición de su intervención.

Sin embargo, en el curso de la historia se ha terminado con frecuencia invirtiendo esta perspectiva cristocéntrica en una perspectiva amartocéntrica.

## **E) EL PECADO ORIGINAL EN LA HISTORIA**

Antes de Agustín sólo se encuentran referencias diseminadas a la doctrina del pecado original, por lo general en los comentarios a Gen 3 y Rom 5.

### - Los Padres.

Melitón de Sardes, hacia el 180, en su homilía sobre la pascua habla de la triste realidad que nos dejó Adán: “*No pureza, sino impureza, no incorrupción sino corrupción, no honor sino deshonor, no libertad sino esclavitud, no realeza sino tiranía, no vida sino muerte, no salvación sino perdición*”. También Ireneo conoce una transmisión hereditaria del pecado, aunque no claramente ligada a la generación. La idea de una implicación por generación aflora en cambio en África con Tertuliano y Cipriano, y madurará luego con Agustín. En Oriente, Orígenes explica la universal pecaminosidad y la necesidad de bautismo de los niños recurriendo a la idea platónica de la caída de las almas en los cuerpos; el contacto con la materia hace el alma impura. Cirilo de Alejandría habla de una imitación del pecado de Adán por parte de los hombres.

En general, los Padres griegos interpretan Rom 5,12 en sentido causal, todos mueren porque todos han pecado.

### - San Agustín

La sistematización de la doctrina del pecado original se debe a Agustín, que maduró sobre todo en el controversia antipelagiana apelando a Rom 5, a la práctica del bautismo de los niños y a algunos testimonios de la tradición. Agustín no comparte el optimismo antropológico de Pelagio, que traduce en una interpretación extrínseca del influjo de Adán y de Cristo, reducidos a malo y buen ejemplo para un hombre que tienen en sí la posibilidad y la fuerza de escoger entre el bien y el mal. El punto de partida de Agustín coincide con el paulino: la necesidad universal de Cristo redentor y el carácter interior profundo de la liberación ofrecida por Cristo.

Sin embargo, el desarrollo de la reflexión parece llevar a Agustín a destacar más el lado negativo ( universalidad del pecado ) que el positivo (universalidad de la oferta de salvación ). Para explicar la universalidad del influjo de Adán, Agustín recurre a la idea de una transmisión hereditaria por generación. A su vez la generación está ligada a la concupiscencia, hija del pecado de Adán y madre de los pecados de los hombres. Desde luego, Agustín no condena la generación en sí misma y el matrimonio, pero los considera mancillados por la concupiscencia de la carne, introducida por el pecado. Sin embargo, la concupiscencia no sólo reviste la forma sexual; se manifiesta también como ignorancia que ofusca la razón y como ambición que aleja de Dios.

### - Edad Media-Escolástica

Sea cual fuere el modo de entenderla, la situación de los hijos de Adán antes del bautismo es la de una *massa damnationis*. A esta masa pertenecen también los niños no bautizados, aunque no hayan cometido ningún pecado personal. También ellos están excluidos de la salvación y condenados a la pena eterna, aunque de forma “más suave”. Aquí el pesimismo agustiniano resulta tan tétrico que ha resultado no poco embarazoso para la tradición sucesiva. En la Edad Media prevalecerá la tendencia a aminorar cada

vez más este aspecto penal hasta cancelarlo del todo, suponiendo para estos niños una especie de felicidad natural o paraíso terrestre (limbo).

De todas formas parece conveniente distinguir en las tesis de San Agustín la intención originaria (defender la necesidad absoluta y universal de la gracia de Cristo ) de las formulaciones condicionadas por situaciones particulares personales y culturales , que en algún caso dan la impresión de trastocar del todo la perspectiva antropocéntrica en una visión amartiocéntrica. Piénsese en la tesis de la “felix culpa”, sin la que no habría existido la encarnación, tesis compartida por casi toda la escolástica.

En materia de pecado original, la teología posterior no añadirá mucho a la posición de Agustín. Anselmo se alejará de la doctrina que ve en la concupiscencia la esencia del pecado original, haciéndola consistir más bien en la falta de la justicia original.

Tomás de Aquino busca una vía media, identificando formalmente el pecado original con la falta originaria, y materialmente con la concupiscencia.

#### **- Lutero.**

Lutero rechaza la noción escolástica abstracta de “falta de justicia”, y vuelve a la perspectiva existencial de Agustín, aunque con acentos propios. El hombre pecador es el hombre concreto en su condición carnal, en sentido bíblico, en su inclinación al mal, concupiscencia, que persiste también en el bautizado, que es “simul iustus et peccator”, aunque los pecados no se le imputan ya por los méritos de Cristo. En la misma línea se mueve Calvino, que ve la corrupción presente especialmente en el entendimiento y la voluntad.

Salvadas estas diferencias, la afirmación del pecado original es un punto que los reformadores tienen en común con la doctrina católica. Por eso no todas las afirmaciones del concilio de Trento se pueden considerar como una oposición a la teología de la Reforma.

### **F) EL NÚCLEO DOGMÁTICO**

El núcleo dogmático sobre el pecado original está formulado en seis cánones del decreto tridentino de 1546, que recuerdan las precedentes intervenciones magisteriales ( can.1-4 ), tomando luego posición frente a la doctrina luterana (can5).

El concilio de Cartago (418) había condenado las tesis pelagianas, según las cuales la muerte sería patrimonio natural del hombre, y no consecuencia del pecado de Adán (can.1), y el bautismo no se administraría a los recién nacidos “para la remisión de los pecados”, precisando que también los niños son bautizados “a fin de que también en ellos, a través de la regeneración, se limpie lo que han contraído a través de la generación”(can2).

Haciéndose eco de este concilio, el papa Zósimo, en la Epístola tractoria a las Iglesias Orientales (418) habla de una culpa transmitida por Adán, que afecta a todos y de la que nos libra el bautismo.

Cien años después, el concilio de Orange (529) vuelve sobre el tema en el contexto de las disputas semipelagianas con otros dos cánones, en el primero de los cuales se condena la doctrina de que el pecado de Adán habría perjudicado al cuerpo (con la muerte), pero no al alma, la cual conservaría su libertad; en el segundo, la tesis de que el pecado de Adán habría perjudicado solamente a él, no a su descendencia, que estaría sujeta a la pena (muerte), pero no a la culpa del progenitor.

El concilio de Trento apela a estas intervenciones:

**Canon 1.** Haciendo referencia a los cánones de Orange, enseña que Adán, por su trasgresión, perdió la santidad y justicia original, mereciendo la muerte y un deterioro en el alma y en el cuerpo. Significativamente pasa por alto la referencia a la libertad deteriorada, quizá porque hubiera podido ser interpretada en manera favorable para la posición luterana.

**Canon 2.** Recuerda el canon 2 de Orange, con algunos retoques, afirmando la transmisión del pecado de Adán con sus consecuencias a toda su descendencia. Como fundamento bíblico cita Rom.5,12 según la Vulgata.

**Canon 3.** Enlaza con Cartago, afirmando que el pecado original se transmite por generación y no por simple imitación, añadiendo, en contra de la teoría luterana de la imputación extrínseca, que está en cada uno como propio, y reiterando la absoluta necesidad de Cristo para la salvación.

**Canon 4.** Citando también a Cartago, declara que el bautismo es necesario para todos, incluso para los niños de padres cristianos.

Resumiendo estos cuatro cánones, si se prescinde de la alusión al tercero, no van directamente contra la doctrina de los reformadores. Responden más bien a ciertas tendencias neopelagianas que afloraban en el clima humanista del tiempo, y sirven para dar una visión completa del problema independientemente de la emergencia protestante.

**Canon 5.** Se opone, en cambio, explícitamente a las doctrinas luteranas: el bautismo quita verdaderamente el pecado, y no se limita a cubrirlo con el manto de la misericordia divina dejando al hombre corrompido. La culpa se perdona verdaderamente, y no es sólo imputada. La concupiscencia permanece en el bautizado, pero no como pecado, sino como ocasión de lucha por el bien.

**Canon 6.** Se limita a afirmar que todo lo que se acaba de afirmar acerca de todos los hombres no aplica a la Virgen María.

Nótese que en todos estos textos no aparece ninguna afirmación sobre la naturaleza del pecado original, ni tampoco se dice gran cosa sobre sus consecuencias (sólo la alusión a la muerte y a la concupiscencia). La visión de fondo es la paulina, que subordina la doctrina del pecado original a la redención universal de Cristo.

Después de Trento no encontramos intervenciones del magisterio extraordinario sobre el tema. Las condenas de Bayo y de Jansenio muestran que la Iglesia, si afirma sus

existencia, no admite por ello ciertas interpretaciones maximilianistas o excesivamente pesimistas del pecado original (como corrupción de la naturaleza).

La teología neoescolástica se mantuvo en las posiciones del tridentino, debatiendo en particular la cuestión de la voluntariedad del pecado original, cuestión de no fácil solución y que conduce a evidenciar el carácter analógico de la noción del pecado aplicada al pecado original.

### **G) RELECTURAS CONTEMPORÁNEAS.**

Las dificultades antes recordadas y que hacen problemática para el hombre de hoy la aceptación de este dogma, al menos en su formulación agustiniana (que los concilios se apropiaron), han originado desde los años sesenta un vivo debate teológico y diversas propuestas, que podemos resumir en algunas tendencias o vías.

#### **a) Vía tradicional.**

La vía tradicional se atiene a la exposición tradicional del dogma intentando superar las dificultades planteadas por las nuevas hipótesis científicas sobre los orígenes recurriendo a formas más o menos felices de concordismo que a veces se intentan agrupar en bases metodológicas inciertas.

#### **b) Vía evolucionista.**

La vía evolucionista arranca de Teilhard de Chardín y de su intento de conciliar el dogma con una visión evolutiva de la creación. El pecado original no sería más que el lado negativo de la creación entendida evolutivamente y que se consumará sólo al final de los tiempos.

Pero, si el pecado original se entiende meramente como necesidad estadística de un cosmos en evolución, se sale evidentemente de la perspectiva bíblica y dogmática, que consideran el pecado como un mal moral, como un hecho del que es responsable el hombre; mal que se puede relacionar, pero no reducir, al mal físico y metafísico (límite de la criatura).

No obstante, es posible relacionar con el límite evolutivo el rechazo ético de participar en la tarea evolutiva que Dios confía al hombre llamándolo a colaborar en su obra creadora, y la consiguiente situación de objetiva distorsión del proyecto creador en que viene a encontrarse el individuo y que condiciona su ser y su obrar. Así se puede superar la sustancia del dogma refutándola en categorías evolucionistas.

#### **c) Vía sociológica.**

La vía sociológica recorrida por muchos teólogos contemporáneos tiende a releer el dogma en los términos juanistas de pecado del mundo, reconduciéndolo a la situación objetiva en que todo hombre viene a encontrarse al entrar en un

mundo corrompido por la multitud de los pecados que se han ido acumulando desde los orígenes, haciendo casi natural el mal, el egoísmo, la vida sin Dios; situación en la que el hombre entra por nacimiento, de la que al crecer se hace a su vez responsable, y de la que sólo Cristo puede liberar.

#### **d) Vía condicionalista.**

Interpreta el pecado original como la ausencia de la gracia en una humanidad que, según el proyecto de Dios, debería poseerla. Esta ausencia es vista “peccatum naturae” porque significa ausencia de una relación que constituye la verdad del hombre y que pone a éste en condición de objetiva deformidad del designio de Dios. Se trata de una condición que, sin la gracia de Cristo, desembocaría inevitablemente en el pecado personal y que se expresa como aceptación preconsciente, pero ya humana, de una vida sin la gracia, encerrada dentro del horizonte terrestre. No muy diversa de esta posición, es aquella que considera, la situación de pecado como condición existencial universal causada por el pecado del primer hombre, que impide realizar la opción fundamental por Dios.

En conclusión, hemos de reconocer que la fe en el pecado original no ha encontrado aún una conceptualización satisfactoria. La formulación agustiniana resulta problemática para la superación del horizonte cultural en que ha madurado. Las nuevas formulaciones son aún inciertas y carecen de una aval magisterial explícito.

### **H) PERSPECTIVA PAULINA: CRISTOLÓGICA Y SOTERIOLÓGICA.**

Parece oportuno volver a la perspectiva paulina, decididamente cristológica y soteriológica.

El dogma del pecado original quiere decirnos sólo que, sin Cristo, la humanidad carece de salvación y es disconforme con el proyecto divino.

En esencia no es más que el revés de la medalla del dogma cristológico – soteriológico. La historia del dogma, si por un lado destaca con toda claridad la existencia de una condición universal de deformidad objetiva respecto al proyecto divino, condición de la que sólo Cristo puede librar, muestra por otro una notable variedad de interpretaciones y descripciones de la naturaleza de esta deformidad. Sobre este terreno el dogma parece dejar amplio margen a la reflexión teológica.

En la doctrina del pecado original confluyen varios elementos de la visión cristiana del hombre. Recordemos aquí los principales:

- a) La experiencia del mal, que envuelve y precede a nuestra existencia, condicionándonos negativamente;
- b) La experiencia de una tendencia al mal que obra dentro de nosotros incluso contra nuestra naturaleza y nuestras aspiraciones más notables;
- c) La experiencia de alineación, que no estamos en condiciones de remediar con nuestras solas fuerzas;

d) La conexión salvífica de la humanidad entera con Jesucristo; conexión que se puede expresar variadamente. Pablo habla de solidaridad, la tradición occidental de generación o de herencia biológica, pero que en todo caso hay que mantener como un dato esencial de la fe cristiana.

La clarificación esencial que debe hacerse se refiere justamente a esta conexión. Hay que evitar concebir el pecado original como la condición motivadora de la obra salvífica de Cristo, como si en ausencia del pecado no existiese necesidad de Cristo. El pecado es simplemente la condición histórica concreta en al que esa obra se ha expresado de la manera más paradójica. Por tanto, no hay que entender el pecado original como una condición que precede al influjo de Cristo, sino que se presupone a él.

El recurso a la perspectiva cristocéntrica tiene como consecuencia directa un decidido optimismo salvífico. Porque si es verdad que los hombres nacen en un mundo marcado por el pecado y por sus consecuencias, no lo es menos que nacen en un mundo en el que está presente la gracia de Cristo, que, como lo afirma Pablo con absoluta claridad, es más fuerte que el pecado. Esta perspectiva lleva a reconsiderar las posiciones tradicionales sobre la salvación de los no bautizados, niños o adultos, puesto que todos los hombres están bajo el influjo de Cristo, y sobre el significado del bautismo, que ha de entenderse como visibilización eclesial de la salvación ofrecida pro Cristo, y no como muro de demarcación de este influjo.

## **J) EL PECADO DE ADÁN**

En resumen, y teniendo en cuenta lo expuesto, podemos concluir afirmando que:

como su nombre indica, el pecado original originariamente el la culpa (pecado) que ha dado y da origen (originante) a al situación de pecado que afecta actualmente a todo hombre. La definición hace pensar inmediatamente en el primer pecado personal cometido en la historia de la humanidad. El nombre mismo de pecado original originante ha nacido en un contexto de pensamiento (San Agustín) en el que la situación de ruptura con Dios que caracteriza actualmente a todo hombre se vinculaba casi exclusivamente al pecado de “adân” de los orígenes, de modo que se pasaba por alto la aportación de los pecados personales cometidos por los hombres posteriores a dicho “adân”. Hoy sabemos que la humanidad es pecadora en virtud de todo pecado personal, no sólo del primero. Las culpas de cada uno se reflejan sobre todos en el mismo sentido que se ha reflejado la del primero. Estas culpas alimentan la situación del pecado de la humanidad y contribuyen a consolidar, desde la reciprocidad humana fundada en Cristo, un principio de corrupción que afecta a todos los hombres. No podemos minusvalorar el hecho elocuente de que la humanidad continúa siendo pecadora después de la redención de Cristo, justamente a causa de los pecados personales. Por consiguiente, es necesario extender la noción de pecado original originante hasta incluir todos los pecados personales cometidos en la historia, sin que esto signifique restar importancia a la singularidad del primer pecado.

La tradición bíblica y magisterial atribuyen una importancia especial a la primera culpa. Ello no se ha debido a que en dicha culpa se diera una ruptura más intensa, profunda o cargada de malicia. Hoy sabemos que el hombre primitivo estaba menos

evolucionado y sofisticado que el hombre de hoy, no disponía de experiencias previas del mal, y por eso era menos capaz de iniquidad. Además, el delito más horrendo de la historia, es decir, el asesinato de Jesús, cenit del pecado del mundo, no se consuma en los albores de la humanidad, sino mucho después.

Sin embargo, bien miradas las cosas, el primer pecado tuvo una gravedad especial que no depende del nivel cultural del hombre y que no es completamente independiente del asesinato de Cristo. El primer pecado ha sido el único que no se ha cometido por influjo de otros pecados, es decir, fomentado por la concupiscencia y pecaminosidad de otros. El “adán” de los orígenes, bien sea un individuo o bien un grupo era inocente. Por consiguiente, no tenía la inclinación al pecado proveniente de haber cedido previamente al mal, ni estaba sometido a influjos y condicionamientos extrínsecos, a excepción del satánico. Y esto le confería una responsabilidad mayor, que no contradice la idea empírica que hoy nos hacemos de los primeros hombres porque es independiente de su material cultural y del grado de conciencia refleja alcanzado por su libertad. Además, el primer pecado ha originado el paso catastrófico de la humanidad desde su estado de inocencia al de iniquidad, poniéndose en movimiento una reacción en cadena que llega hasta hoy y que durará hasta el fin de la historia.

Como podemos colegir de nuestras experiencias, el pecado no representa nunca un hecho aislado. Una vez introducido, se comporta como una enfermedad mortal: pone en movimiento y fomenta un proceso de degeneración que puede llegar hasta consecuencias extremas. Pues bien, el pecado de “adán” constituye la puesta en movimiento no relativa (subordinada), sino absoluta (primera) de la pecaminosidad del mundo. Por consiguiente, todo el resto, incluido el asesinato de Cristo, se vincula y remite a él. En una palabra, el pecado adamítico sobresale por encima de todos los demás pecados, hasta el punto de asumir los caracteres de pecado original por excelencia, por el hecho de ser el primer pecado.

Desde este punto de vista, el pecado original originante es el conjunto de actos culpables, entre los que se distinguen el que ha inaugurado el estado de pecaminosidad de la humanidad, en virtud de los cuales la humanidad concreta se ha hecho pecadora hasta el punto de condicionar para el mal a todo hombre que viene a la existencia, y de hacerlo de una forma tan real y eficaz que sólo puede ser contrapesado por el poder redentor de Cristo.

## **TEMA 25**

*La justificación se alcanza por la presencia del Espíritu Santo (gracia increada) que nos mueve, mediante su acción en nosotros a la fe, esperanza y caridad. La gracia creada es una participación en la vida divina que hace al ser humano un “hombre nuevo”, verdaderamente libre, abierto a Dios y a los demás. La gracia se expresará en obras de vida nueva.*

## **INTRODUCCIÓN**

En la perspectiva cristiana la relación del hombre con Dios es el fundamento de todas las demás relaciones: con los semejantes y con el mundo. La tradición latina ha desarrollado la reflexión sobre esta dimensión humana hablando o desarrollando la teología de la gracia.

El término gracia expresa ciertamente algo fundamental para la antropología cristiana, aunque también hoy ha perdido mucho de su sentido original, no sólo en la cultura moderna, sino incluso en la predicación y en la catequesis.

Gran parte de este rechazo y alergia al término gracia hay que atribuirlo a los viejos manuales teológicos, acusados de ser muy abstractos y, sobre todo, de escaso fundamento bíblico. Por otra parte incidían en aspectos parciales de la gracia ( resaltaban mucho la llamada gracia creada ), tanto que llegaban a considerarla como una cosa, olvidando que es un acontecimiento en estrechísima relación con Cristo.

## **ESQUEMA**

### **1. LA GRACIA**

La gracia creada y la gracia increada

La gracia creada

La gracia actual

El espíritu santo y la gracia

La naturaleza y la gracia

Las propiedades de la gracia

De la gracia a la gloria

### **2. LA BIBLIA Y LA HISTORIA DE SALVACIÓN COMO GRACIA.**

Antiguo testamento

Nuevo testamento

Oriente y la gracia como divinización

Occidente y la gracia como transformación del hombre.

San Agustín

La baja edad media

Francisco Suárez

Lutero

### **3 PERSPECTIVAS ACTUALES DE LA TEOLOGIA DE LA GRACIA**

El modelo personalista

El modelo existencial de k. Rahner

La teología de la liberación y el modelo político.

### **4. LA GRACIA COMO PERDON DE LOS PECADOS: LA JUSTIFICACIÓN.**

## **DESARROLLO DEL TEMA**

### **1. LA GRACIA**

Dios ama a sus criaturas de dos maneras: con un amor universal, y así ama todo lo que existe ( Sab. 11, 25 ), dando a las cosas creadas su ser natural, o bien con un amor especial, y entonces eleva a la criatura por encima de la condición de su naturaleza propia, hasta comunicarle el Bien divino. A esta clase de amor se le llama amar pura y simplemente a alguien.

**Cuando Dios ama así a su criatura quiere para ella el Bien eterno, que no es otro que Dios mismo. La primera manera de amar es la que crea la naturaleza. La segunda es la que da la gracia.**

### **LA GRACIA CREADA Y LA GRACIA INCREADA**

Por la gracia, Dios mismo se da al hombre. Como objeto de conocimiento y amor. Evidentemente, la unión del alma a Dios no llegará hasta la fusión pura y simple en un solo ser. Al contrario, el amor con que Dios nos ama da toda su fuerza y consistencia a nuestro ser personal. Pero todo será común entre Dios y nosotros. Al final, “conoceremos y amaremos como somos amados y conocidos ya” (1 Cor. 13,12). Y eso comienza aquí abajo, porque la gracia es el comienzo de la vida eterna.

La gracia es pues Dios mismo que se da al alma, es lo que se denomina gracia increada. Pero eso sólo es posible mediante una transformación de la naturaleza del alma, que le capacita para unirse a Dios por el conocimiento y el amor; esto es lo que llamamos gracia increada.

### **LA GRACIA CREADA**

Se puede pensar que la gracia no es más que la acción de Dios en nosotros inspirando los actos por los que vamos hacia él, le alcanzamos, nos unimos a él. Es cierto que la vida misma de la gracia está bajo el soplo y el imperio de esa acción divina. Pero hay que entender también que si el Dios de la gracia hace que la criatura actúe, obre, la mueve partiendo de lo más profundo de lo que ella es. Para que la criatura actúe de forma divina, primero tiene que hacerla divina. Ahí es donde se sitúa la gracia antes que nada. Todo lo demás es una consecuencia; los actos, los sentimientos, las virtudes. Así como el hombre que es naturalmente bueno actúa según su naturaleza obrando en bondad, de igual manera el hombre “agraciado actuará según la naturaleza divina de la que participa, como dice San Pedro: “Dios nos ha dado realidades supremas y preciosas por las que somos hechos partícipes de la naturaleza divina” ( 2 Ped. 1, 3-4). Y se dice que según esa naturaleza somos regenerados en hijos de Dios.

Esta expresión de la segunda de San Pedro fue comprendida en toda su fuerza por la más antigua tradición teológica y espiritual, la que ve en la gracia una “divinización” del ser humano, de la “naturaleza” que hace que sea hombre. La naturaleza misma de nuestra alma, de nuestro espíritu es elevada por la gracia hasta tender con todo su ser hacia Dios como a su objeto propio.

Y si la gracia está ante todo en la esencia misma del alma, ella irradia potencias de sentimiento y de acción en todas sus facultades. Las virtualidades de la gracia se despliegan en toda su vida moral y mística, y siempre por la fuerza de una acción puramente divina que tiende, a través de todo, a la unión de la criatura con Dios. Respetando siempre la libertad de la persona.

La teología con el término “gracia” esa “divinización” de la criatura que, sin convertirse en Dios, participa verdaderamente en aquello mismo que es Dios.

Sin embargo, otra palabra designa la misma realidad en los evangelios, sobre todo en el de Juan, y también en san Pablo. Es el término “vida”. Nosotros ya sabemos que la naturaleza divina es esencialmente viva. Es el grado sumo de la vida. Y eso se manifiesta al máximo en el misterio trinitario, donde la vida divina se revela como infinitamente comunicativa de mi misma.

Participar de la naturaleza divina es vivir de la vida misma de Dios. La vida de otro se convierte en vida propia. Ese es el misterio de la gracia. “Ya no soy yo el que vivo, sino que es Cristo el que vive en mí”. En efecto, la función mediadora de Cristo se sitúa ahí, en la mayor profundidad.

## **LA GRACIA ACTUAL**

De la misma manera que la acción creadora que nos hace ser y obrar no cesa un soplo instante, así también la gracia. El don de la gracia nos hace depender de Dios más aún que el don de ser y obrar. No sólo como una causa eficiente, sino como de aquello de lo vivimos y que nos hace vivir.

La acción creadora de Dios no sólo da el ser, también el obrar. Así también la acción divinizadora del Espíritu Santo no se detiene en el ser, sino que hace que dimanen de él el obrar a la forma de Dios. A la acción de la gracia en el alma se le llama gracia actual. El Dios que actúa en nosotros nos hace obrar según lo que él nos ha hecho ser. La libertad de Dios en la acción de la gracia es total. Sólo está condicionada por sus promesas y por su fidelidad a sí mismo. Sólo puede limitarla y entorpecerla la libertad de la criatura. Lejos de privar a ésta de su libertad natural, la “divinización” la ha confirmado. Aquí podrían surgir todos los problemas de las relaciones entre la gracia y la libertad. Pero basta con decir que la gracia y libertad van necesariamente juntas. No sólo porque es propio de la naturaleza humana ser libre y ser tratada como tal, sino también, y sobre todo, porque el acto propio y englobador del alma en estado de gracia es el amor, la respuesta al amor con el que ella es amada.

Es verdad que el amor es una elección libre de la persona, un don de ella misma. Es libre por esencia. Por consiguiente el ser humano no sólo es libre de recibir o rechazar una luz divina, sino también de sustraerme a ella, de obedecer a fuerzas contrarias, a un amor contrario, a una persona contraria, a otra opción. La libertad humana es tal que tiene la capacidad de sustraer a la gracia que se ha recibido. Y también de pecar, actuando culpablemente sin gracia.

Una cosa es cierta: todo comienza con el acto divino. Y ese acto continúa a través de todo lo que él suscita en nosotros. Pero no debemos pensar que la gracia se sobrepone a la providencia que guía al mundo y nuestro ser natural.

Porque el receptor de la gracia entra en orden de la providencia especial, encargada de que todo contribuya a su bien (Rom. 9,28).

## **EL ESPIRITU SANTO Y LA GRACIA**

El ser humano no posee la gracia como una realidad independiente. Dios se da al hombre en la persona del Espíritu, o lo que es lo mismo, la gracia increada es el Espíritu Santo. Ese es el lenguaje de las Sagradas escrituras y de la tradición teológica. Pero la persona del Espíritu es inseparable del Padre y del Hijo, no sólo por su unidad de naturaleza, sino también por su propiedad personal, que consiste en ser el lazo, la comunión, la unidad del amor del Padre y del Hijo. Luego toda la divinidad, toda la trinidad se da al hombre a través del Espíritu Santo. Y es que la gracia increada, el primer don, extiende hasta la criatura humana el amor con el que el Padre y el Hijo se aman, en el que ambos son uno, y porque la gracia creada es el efecto propio del amor. “Porque el amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha dado” (Rom.5,5).

## **LA NATURALEZA Y LA GRACIA**

La gracia se injerta en la naturaleza. No es una substancia nueva que suplanta a la antigua: es un “accidente” que afecta a la naturaleza en su plano más profundo, pero sin hacer de ella otra naturaleza. Tampoco otra naturaleza individual. Ciertamente, es una naturaleza transformada por la gracia, es una criatura nueva, pero constituye la realización de la primera.

Podríamos preguntarnos: ¿es accidental la divinización? Sí, porque un ser bien real, definido, distinto de Dios, humano, ha sido elevado a la unión con Dios. Su inteligencia de hombre es la que cree, y no estará cómoda con su fe si no logra poner de acuerdo con ésta lo que ella sabe por la razón. Su corazón humano es el que ama, y su voluntad humana la que elige y actúa. Cuando el alma guiada por la gracia- y no sin purificación y renuncia, ordena sus tendencias naturales a un fin sobrenatural que es Dios, las obras naturales al servicio y la búsqueda de Dios, no las desnaturaliza. La gracia no sustituye a la naturaleza, la sobrealza. Jamás destruye lo que deforma la naturaleza, sino que la purifica, la perfecciona; conduce a su realización más elevada a las tendencias naturales, específicamente humanas del ser. Dios se convierte en objeto y fin total e inmediato de la criatura, el acto creador alcanza su objetivo.

¿Habría que decir entonces que la criatura espiritual está ordenada a Dios en su naturaleza misma? ¿Qué la gracia es la coronación de la naturaleza? ¿Qué es connatural a ella el ser divinizado? No, porque la naturaleza no puede ser elevada a esa realización de sí misma, sino mediante la participación en otra naturaleza, en la de Dios. Y eso no es evidente para Dios ni para la criatura.

## LAS PROPIEDADES DE LA GRACIA

Lo que es la gracia en el ser humano se manifiesta en sus propiedades, a cuyo conocimiento lleva la revelación y la experiencia espiritual. Si consideramos primero la gracia como increada, como Dios mismo, pero en el ser humano, el incomparable misterio de la habitación divina en lo más profundo del hombre se convierte en el centro de toda su vida espiritual.

La criatura en estado de gracia goza de la presencia de las tres personas divinas. Damos a esa presencia los nombres de “habitación”, “morada”, y hace de la criatura espiritual el lugar, la realidad no divina en cuyo corazón existe, reside y vive la divinidad. “Mi Padre y Yo le amaremos, vendremos a él y estableceremos nuestra morada en él” (Jn. 14,23). “¿No sabéis que sois el templo de Dios?”(Rom. 3,16). Como en todo lo perteneciente al orden de la gracia, el acto creador da el fundamento que hará posible tal presencia.

En la presencia puramente creadora, Dios está sólo como causa. Es, como si dijéramos, que Dios está ahí mediante “lo exterior” de sí mismo.

Mediante la gracia, por la transformación ontológica que ella realiza en nosotros, Dios está presente sólo como causa desconocida, sino como objeto tal como él es en su vida íntima.

Puede estar presente así porque “viene”. Lo hace transformado el alma mediante su gracia. En efecto, por la gracia creada el ser humano adquiere la capacidad para conocer, para amar. Así ya no conoce y ama a Dios desde lejos, desde abajo, sino desde la mayor proximidad imaginable. Y esa proximidad existe. Incluso antes de convertirse en unión actual. Tomar conciencia de la presencia de Dios en uno es el comienzo de toda unión real con él. Y toda experiencia mística es una captación de Dios mismo como presente en lo más íntimo del ser humano. Sin embargo, para el cristiano no se trata de una interiorización que le hará buscar en sí mismo una substancia divina de la que nuestro ser sería como una parte o una emanación. El término “venir” expresa bien la iniciativa divina y hasta que punto es Otro el que está ahora allí.

Decir que Dios está presente por la gracia, no sólo como causa del ser, sino según lo que él es en sí mismo, en cuanto Dios, es decir, está presente allí en tres personas.

Decir que viene por amor, por un amor que es don de sí, es decir que está ahí por el Espíritu Santo en su condición de vínculo de amor entre el Padre y el Hijo: “ Mi Padre y Yo le amaremos, y estableceremos nuestra morada en él”.

Pero se puede decir muchos más. La gracia introduce al hombre en el núcleo mismo de la vida trinitaria.

Porque le convierte en hijo de Dios. No sólo por el mismo hecho de ser criaturas de Dios. Llamamos Hijo a la segunda persona de la Trinidad porque recibe del que se llama Padre la plenitud de la naturaleza divina. Ser hijos de verdad, aunque por adopción, es recibir una participación real de Dios. Por ese motivo es una regeneración el bautismo,

que nos hace renacer de arriba (Jn. 3,3). Los cristianos somos hijos en el Hijo, por la mediación de su humanidad.

Evidentemente, cuanto hay de causalidad en el don de la gracia es común a las tres personas. Pero la gracia crea unas relaciones distintas a las de causalidad. Se participa en la naturaleza divina en cuanto que está en el Hijo, comunicada por el Padre: “La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su hijo, al Espíritu que exclama: “Abba, Padre”?” (Gál. 4,6).

## **DE LA GRACIA A LA GLORIA**

En el lenguaje teológico, tomado aquí de la Biblia, la gloria es la manifestación resplandeciente de esa realidad que es ya la gracia. Decimos que ella es su realización plena, que la gracia es el germen de la gloria. Las bienaventuranzas es el desarrollo de los actos por los que la gracia hace que poseamos ya a Dios. Sólo hemos podido definir la gracia por ese acto último y total que nos hará comulgar con Dios mismo. Sólo ahí encontrará el hombre su realización suprema.

Se pueden objetar unas preguntas. Por ejemplo: ¿Por qué no haber creado al ángel y al hombre en el estado de gloria? ¿Por qué fueron creados en estado imperfecto, en estado de tendencia hacia su fin? podemos contestar: Para realizarse así mismos por sus actos, por sus obras. Y para merecer la gloria, que sólo puede ser alcanzada mediante el don.

La noción de mérito es la de actos libres y buenos ( buenos porque estén ordenados al fin, santos porque son realizados para Dios, según Dios) que hacen buenos y santos a los que los realizan, que les hacen dignos de aquello a lo que están llamados.

¿Cómo se ha podido oponer el mérito a la gracia? En el mérito, todo es gracia: la llamada que tenemos a unirnos con Dios, el amor que sólo el Espíritu Santo puede derramar en nuestros corazones y hace que nuestros actos y nosotros seamos justos y buenos, incluso santos.

Dios da a sus criaturas más elevadas y más amadas la posibilidad de la cooperación libre a su plena realización. Es necesaria la reciprocidad del amor entre Dios y su criatura. Incluso la libertad de la criatura permanece intacta bajo la inspiración de la gracia. En ese llamamiento al compromiso libre de la criatura existe un riesgo: el mal, el pecado.

## **2. LA BIBLIA Y LA HISTORIA DE SALVACIÓN COMO GRACIA.**

### **ANTIGUO TESTAMENTO**

En la visión bíblica el hombre se convierte verdaderamente en él mismo en virtud del don divino libremente aceptado y correspondido. El Antiguo Testamento, más que una doctrina sobre la gracia, muestra una historia de salvación en la que todo es don envolvente que busca la respuesta del hombre. Es un don que se manifiesta en la

creación, en la intervención liberadora, en la llamada a una nueva condición de vida en comunión con Dios y en la paz con todos.

## **NUEVO TESTAMENTO.**

En el N.T. se puede hablar ya de una doctrina de gracia, al menos en las cartas paulinas. La doctrina de la gracia en san Pablo se apoya en la persona concreta de Jesucristo.

Los sinópticos habían presentado la vida del Maestro como autodonación al Padre y los hombres. Juan habla de Jesús como el Camino, la Verdad, el Pan, la Luz, la Resurrección. Pablo y Juan subrayan la novedad y la trascendencia de la gracia respecto a nuestra condición.

Ello lo vemos en fórmulas como “nueva creación” (Gál. 6,5), renacimiento del agua y del espíritu (Jn. 5,24), ser “trasladados al reino de su Hijo querido” (Col. 1,13), “ser resucitados con Cristo” (Ef. 2,6), ser “hijos de Dios”(1Jn. 3,1). San Pablo subraya la idea de que el hombre es introducido en esta nueva condición sin mérito suyo alguno, pero sí con la participación activa del hombre. En todo caso, en el N. T. la gracia tiene en Cristo su manifestación y fundamento.

La gracia de la que habla la Escritura no aparece nunca como algo añadido a la creación y ala naturaleza del hombre. Indica más bien el sentido profundo de la creación como don y llamada, que postula en el hombre una respuesta personal activa, que el don mismo de Dios hace posible.

Comprender la salvación como gracia, o sea, como don gratuito e incondicional de Dios, significa entender su realidad más profunda. En la Biblia la gratuidad de la acción de Dios se entiende, teniendo por fondo la concepción del hombre creado a imagen de Dios, y que por tanto se realiza sólo en la comunión de amor con él, La ruptura de esta comunión ( el pecado) supone también el fracaso del hombre a todos los niveles. En este marco no es posible concebir una separación entre creación y salvación, entre naturaleza y gracia, La relación con Dios abarca a todo el hombre, en todas sus dimensiones y en su historia personal y concreta, Y es que el Reino de Dios actúa ya en este mundo y en esta historia, aunque hunde sus raíces en un proyecto eterno de Dios y encuentra su cumplimiento definitivo más allá de la historia (escatología).

## **ORIENTE Y LA GRACIA COMO DIVINIZACIÓN**

La reflexión sobre la gracia, iniciada con Juan y Pablo en el contexto de la lectura del acontecimiento Cristo en el conjunto de la historia de salvación, continuará luego en la tradición cristiana con resultados diferentes. Se desarrollarán diversos modelos de comprensión de la gracia en Oriente y en Occidente, influenciados por los diferentes contextos culturales.

Hay que anotar que hasta san Agustín no se advierten en el tema de la gracia diferencias notables entre el mundo griego - oriental y el latino – Occidental. A partir de

la polémica entre Pelagio y Agustín se impone en Occidente una evolución del problema desconocida en Oriente, donde la gracia no es un problema doctrinal, sino una realidad viva que envuelve la existencia entera del hombre y del universo, y que se experimenta de modo particular en la celebración de los divinos misterios. Aunque no tiene una teología sistemática de la gracia, Oriente ha desarrollado profundas intuiciones al respecto; intuiciones que se pueden resumir alrededor de las nociones de divinización y energías divinas.

La doctrina de la divinización (théosis) se desarrolla sobre todo durante la discusión cristológica y pneumatológica con los arrianos: “Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios”. El argumento decisivo utilizado por Atanasio y Gregorio de Nisa para sostener la divinidad de Cristo y del Espíritu es justamente este: el Logos y el Espíritu no podrían divinizarlos y, por tanto salvarlos, si no fuesen verdaderamente Dios. Entender la salvación como divinización subraya la profunda implicación del hombre, pero podía crear problemas en relación con la trascendencia divina. Para superar esta dificultad los Padres elaboran la distinción entre imagen y semejanza divina, y la teología ortodoxa entre esencia divina y energías divinas.

La distinción entre imagen y semejanza, común a partir del siglo III, evidencia al mismo tiempo la inmanencia y la trascendencia de la gracia respecto a la naturaleza. Imagen se usa por lo general para expresar los aspectos de la naturaleza humana que fueron completamente destituidos por el pecado (inteligencia, libertad, etc.). Semejanza se refiere, en cambio, a la condición originaria de Adán, perdida a causa del pecado, y que la redención realizada en Cristo, restara por obra del Espíritu. La Iglesia por medio de los sacramentos lleva a cabo justamente el restablecimiento de la semejanza originaria. Esta semejanza se realiza gradualmente por medio de la apatheia y de gnosis, de la ascesis y de la oración.

La misma función tiene la distinción entre naturaleza divina, totalmente trascendente e inescrutable para el espíritu humano, y la “energías divinas”, comunicables al hombre, desarrollada en particular por Gregorio Palamas (1359), pero ya presentes en la tradición anterior. La distinción permite conjugar el sentido de la absoluta trascendencia de Dios con la afirmación de una experiencia concreta del mismo Dios, ligada sobre todo a los sacramentos y a la vida litúrgica.

En este concepto de gracia hay subyacente un concepto particular de hombre, una antropología dinámica, según la cual, la gracia no es algo añadido a la creación, a la naturaleza humana, sino la realización de la naturaleza humana en su auténtica verdad. Esta naturaleza, dicen los orientales, es teófara, lleva la huella de Dios, y tiene un carácter nupcial: está hecha para la unión con Dios. Creado a imagen de Dios, el hombre lleva impresa en su misma naturaleza la llamada gracia (semejanza) deificadora, en la que únicamente puede encontrar su verdadera realización. La participación en la vida divina no se ha de entender además de modo estático; ciertamente es realidad dada al hombre desde el principio, pero es también cometido, vocación a crecer desde la imagen a la semejanza. En esta perspectiva no existe contraposición ni conflicto alguno entre gracia y libertad.

El pecado original no cancela el destino divino del hombre (imagen), que permanece en él como nostalgia de su perfección originaria y final (semejanza). La

encarnación es vista no tanto como expiación de una culpa cuanto como recuperación del proceso originario bloqueado por el pecado; como re-creación de la naturaleza humana y recapitulación de todo lo creado, que, en Cristo, roto el dique del pecado, encuentra su curso natural hacia Dios. Jesús resucitado es así la realización arquetípica (originaria y ejemplar) del hombre. Para una adecuada comprensión de la teología oriental no hay que olvidar el contexto cultural. El fondo platónico lleva a la antropología oriental a distinguir la esfera de lo real absoluto en Dios y a leer la realidad contingente como participación, sombra y reflejo de la realidad celeste. Aplicada a la antropología cristiana, esta perspectiva lleva a concebir la relación entre naturaleza humana y gracia divina más en la línea de la proximidad y de la continuidad que la de la distinción. La naturaleza humana no es más que una participación incompleta de Dios, que aspira a la perfecta semejanza a que está destinada desde el principio.

Pero con ello corre el riesgo de no quedar suficientemente tutelada la consistencia propia de la criatura, que tiende a ser absorbida por Dios. Sin embargo, ese riesgo queda conjurado por una concepción de la encarnación, que orienta a una recuperación de esa consistencia y a una visión decididamente optimista de la realidad.

En todo caso, la realidad creada parece considerarse no tanto en su historicidad cuanto en su esencialidad simbólica, como signo metahistórico y sustancialmente ahistórico de lo eterno. De ahí una cierta tendencia al inmovilismo y al tradicionalismo, que a veces los occidentales les reprochan a las Iglesias orientales.

## **OCCIDENTE Y LA GRACIA COMO TRANSFORMACIÓN DEL HOMBRE.**

Si el Oriente cristiano ve, platónicamente, el ser creado como fruto de una participación del mundo divino, del que está en una dependencia intrínseca, Occidente tiende a considerar, aristotélicamente, la creación en la óptica de la causa eficiente, que pone en ella una realidad propia, distinta y relativamente autónoma.

En el ámbito de la antropología cristiana esta mentalidad plantea el problema, desconocido en estos términos en Oriente, de la relación entre estas dos realidades, vistas como netamente distintas y tendencialmente conflictivas: Dios y su gracia por un lado, y el hombre y su libertad por el otro. Siguiendo este camino, Occidente ha terminado subrayando ora uno ora otro de los términos del binomio, produciendo la impresión de que hay que escoger entre Dios y el hombre, entre la gracia y libertad. El problema se perfila ya en la polémica entre Pelagio y Agustín; pero estallará de la manera más abierta con la reforma protestante (sólo Dios) y en la época moderna ( sólo el hombre ).

La óptica oriental de la participación lleva a fijar la mirada en Dios y a ver la gracia como obra de la Trinidad en el hombre. La transformación ocurrida en el hombre pasa a segundo plano. El interés primario es la obra del Espíritu, la gracia increada.

En cambio, la óptica occidental de la causalidad eficiente lleva a fijar la mirada en el hombre y a ver la gracia como transformación de la condición humana. El problema de fondo será: ¿qué ocurre en el hombre cuando Dios se inclina sobre él para salvarlo?; ¿qué transformaciones se producen en él a nivel ontológico, moral y existencial?.

Así planteada la cuestión, el primer plano lo ocupa el problema de la consistencia del hombre frente a Dios. Dando por descontado que la salvación es don de Dios, gracia, se preguntará en qué sentido y medida está el hombre llamado a colaborar a su salvación y cómo puede concebir la intervención de Dios sin destruir la libertad del hombre. Luego el problema se desplazará de la vertiente teológica a la antropológica. Al considerar al hombre frente a Dios, se partirá sucesivamente de la condición buena de la criatura (Pelagio), de la del pecador (Agustín, Lutero), de la estructura existencial marcada por la llamada divina (Rahner), de la constitución dialogal de la persona, etc. En cualquier caso, el centro de la atención es el hombre, poderoso o impotente en el plano de la salvación. Los diversos modelos occidentales de comprensión de la gracia se encuadran en este horizonte.

## **SAN AGUSTÍN**

Como san Pablo también san Agustín se siente alcanzado por la salvación de un modo enteramente desproporcionado a sus esfuerzos y a sus méritos. De ahí el desarrollo de esta experiencia como gracia, y la percepción de esa gratuidad. Mientras san Pablo encuadra esta experiencia en la perspectiva histórica del hombre bíblico, san Agustín la vive en términos más psicológicos, como liberación de la concupiscencia e introducción en la libertad, entendida como don de una inesperada espontaneidad en el bien. La gracia es vivida como don liberador, que le permite alcanzar aquella plenitud humana a la que desde siempre aspiraba (“nos has hecho para ti, y nuestro corazón está inquieto mientras no descanse en ti”), pero sin poder conseguirla con sus fuerzas.

La gracia así concebida es el horizonte de una vida humana auténtica, trascenderse a Dios, y que, al cerrarse en el horizonte puramente inmanente, está destinada al fracaso. En el plano existencial concreto, el don de la gracia divina se traduce en la experiencia de la virtud. La gracia es la ayuda divina que le devuelve al hombre la libertad perdida, permitiéndole tender a su verdadero fin. El concepto agustiniano de ayuda se funda en la doctrina de la participación, no es algo que se añade desde fuera, pero hace posible la realización del hombre.

La doctrina de la gracia en san Agustín pone el acento en la gracia más como justificación o liberación del pecado que como divinización, destacando más los aspectos sanantes que los elevantes.

## **LA BAJA EDAD MEDIA**

La doctrina agustiniana sobre la gracia, que libera y transforma al hombre, hace escuela en torno a la Edad Media.

Era, en cierto modo, una doctrina coherente. Conseguía unir estrechamente (y bíblicamente) la gracia con la virtud.

Con la primera escolástica, la introducción de la noción aristotélica de causalidad eficiente para describir las relaciones entre el hombre y Dios hará más problemática la aceptación de este modelo. El desarrollo de la doctrina de la predestinación había destacado además ciertos aspectos agustinianos de doctrina de la gracia que en algún caso había terminado confundiendo la gratuidad con la arbitrariedad del don de Dios.

La necesidad de tener una prueba del don de Dios ( para huir del temor a una predestinación arbitraria) lleva a simplificar el modelo de san Agustín en un modelo ético, en el que la virtud, se convierte en expresión tranquilizadora de la gracia.

Este modelo tiene dos méritos notables:

- a) Evidencia la relación de la gracia con las virtudes, y por tanto con la experiencia ( en la línea tradicional agustiniana).
- b) Estimula el compromiso cristiano, entendido en aquella época sobre todo como esfuerzo ascético.

Pero este segundo mérito encubre también el riesgo, tan temido por san Agustín, de un cierto pelagianismo.

## **SANTO TOMÁS**

Santo Tomás presenta la gracia como un nuevo modo de ser, como una cualidad por encima de la naturaleza, como un accidente especialísimo de la sustancia humana, como un accidente que trasciende la naturaleza humana, sanándola y elevándola. Con estas expresiones santo Tomás expresa la precisión y al eficacia de la benevolencia divina en el hombre. El don de la gracia supone en el hombre un nuevo modo de obrar.

Este modelo (llamado ontológico) permite mostrar aspectos fundamentales del don divino: la trascendencia, la radicalidad, la gratuidad, todo ello salvando al mismo tiempo la consistencia propia de la naturaleza humana.

Pero al mismo tiempo plantea ciertas dificultades, que afloraran en los siguientes siglos:

- 1) La noción de la gracia habitual indica el realismo y la profundidad de la transformación realizada por el don de Dios. Pero, cuando más tarde, esta categoría expresada fuera de la relación interpersonal de amor, termina perdiendo su significado originario y convirtiéndose en una perfección cosificada que constituye un problema para nuestra fe.
- 2) Describir la gracia como un accidente de la naturaleza, por muy especialísimo que sea, induce a pensarla como algo añadido a la naturaleza humana, Esta idea lleva dos caminos: por un lado, al reconocimiento de una cierta autonomía de la naturaleza y a un consiguiente extrinsecismo de la gracia; y por otro lado, a concebir la sobrenatural como un organismo que refleja la estructura de la naturaleza (sustancia, facultades, hábitos, actos, objetos).

## **FRANCISCO SUÁREZ**

En relación con el tema de la encarnación, Francisco Suárez está de acuerdo con santo Tomás al revelar que la mayoría de los pasos de la Escritura atribuye la causa de la encarnación de Cristo a la voluntad de redimir al hombre del pecado, pero añade también

que la Biblia considera la encarnación como plena manifestación de la gloria divina; su plena manifestación de la gloria divina; su realización histórica no puede, por tanto, “depende” del pecado del hombre.

Para conciliar la afirmación de la gracia divina con la de la libertad humana, Suárez propone la teoría del congruismo: Dios no determina directamente la voluntad humana, pero, previendo los futuros acontecimientos contingentes a través de una forma especial de conocimiento, concede al hombre la gracia adecuada para que pueda obrar el bien mediante el ejercicio del libre albedrío.

## **LUTERO**

Lutero no considera la gracia como cualidad sobrenatural. La gracia es siempre actividad divina que salva, No se la puede concebir como una cosa o una modificación de la sustancia humana. No tiene sentido hablar de la gracia creada. La gracia es –dios mismo , que se inclina sobre el hombre en un encuentro que no diviniza al hombre, sino que pone en perenne confrontación la trascendencia de Dios y la miseria del hombre, la gracia es entendida así como misericordia divina permanentemente abierta al hombre, llamado a acogerla por la fe. Es la fe ( la aceptación de Dios que se da y nos interpela) lo que justifica. Las obras no justifican, sino que, en cuanto obras de la fe, manifiestan la justificación producida. La salvación no puede venir de abajo ni de mediaciones creadas.

Este modelo recupera a su modo el carácter experiencial de la gracia, pero sobre el fondo de una visión pesimista de la naturaleza, Este pesimismo en el plano religioso se conjuga paradójicamente con un cierto optimismo en el plano secular o mundano, donde parece que el hombre, aligerado de la responsabilidad de lo eterno, es más libre para gestionar autónomamente su destino temporal, aunque considerado irrelevante para su suerte definitiva.

### **3. PERSPECTIVAS ACTUALES DE LA TEOLOGIA DE LA GRACIA**

Los tratados tradicionales sobre la gracia están preocupados ante todo por subrayar que toda la acción del hombre se encuentra bajo el influjo de Dios en todos sus aspectos.

De ahí la insistencia en la gratuidad de la acción divina; insistencia en parte sospechosa, ya que de un lado subyace en ella una ambigua comprensión de la relación con Dios (competición entre Dios y el hombre), y de otro limita la atención a un aspecto formal en perjuicio del contenido esencial: la reflexión sobre la salvación ofrecida en Cristo y sobre la matriz trinitaria de la renovación.

Esta teología, en efecto, carece de auténtico aliento trinitario. Habla de una “participación de la naturaleza divina” (2Ped. 1,4), pero excluye una acción propia de cada una de las personas divinas; la acción santificante es concebida como acción “común” apropiada al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

La teología actual está intentando superar esos límites. Un buen paso adelante se ha dado con la recuperación de la visión unitaria del plan creador y salvífico, cuestionando la teoría de los dos planos, natural y sobrenatural, que hacía difícil enlazar la historia del

hombre con la historia de la salvación. El sustrato que posibilita la presencia de Dios en el y hombre es dado por su condición de criatura; si el hombre ha sido creado para la comunión personal con Dios, no se precisan nuevas entidades creadas para mantener esta relación (crítica contra la cosificación de la gracia creada).

Otra línea de renovación es la que, viendo la gracia como autocomunicación divina, intenta profundizar la relación trinitaria en términos de comunión interpersonal ( modelo personalista ).

Algunos intentos de renovación dan mayor importancia a los aspectos sociales o políticos de la gracia como comunión con Dios y comunicación de su amor en el mundo (modelo de la teología política y de la liberación).

Además se tiende a considerar la gracia como la posibilidad inscrita en la creación, y por tanto ofrecida a todos los hombres (modelo existencial de K. Rahner).

Todos estos aspectos habrán de ser integrados como reflejos de la única acción salvífica de Cristo, el punto focal en el que encuentran su coherencia interna los diversos aspectos.

## **MODELO PERSONALISTA**

Varios teólogos contemporáneos (Guardini, Auer, Ratzinger, etc.), recurriendo a los perspectivas del personalismo filosófico, intentan superar la tendencia a contraponer la acción de Dios y la del hombre presentando la gracia como encuentro, como relación, como reciprocidad, y recuperando las categorías del diálogo, de la amistad, de la nupcialidad, de la alianza, de la comunión. En las interminables discusiones sobre la relación entre gracia y naturaleza se ha tomado partido ora por Dios, ora por el hombre.

Pero la gracia no es sólo Dios (gracia increada ) como naturaleza infinita, encerrada en sí misma, en su omnipotente autonomía. Tampoco se puede reducir a una modificación del hombre (gracia creada), concebido también como una naturaleza cerrada en su autosuficiencia natural. Las imágenes de Dios y del hombre; es el encuentro de ambos, porque ambos se dan a sí mismos y se abren al otro.

Varios problemas, aparentemente indisolubles, son debidos a la inadecuación del instrumento teórico utilizado para la comprensión de la gracia. Así, por ejemplo, los instrumentos teóricos de los medievales no permitían tematizar la dimensión dialogal y de encuentro inherente a la realidad de la gracia. Una adecuada interpretación de la gracia supone la concepción del hombre como subjetividad abierta a dialogal. La gracia es el encuentro de dos amores en el corazón del hombre y la historia. La gracia es sustancialmente encuentro de dos amores en el corazón del hombre y de la historia. La gracia es sustancialmente encuentro de dos amores en el horizonte de la libertad.

El hombre, este “animal incompleto”, que se realiza constitutivamente autotranscendiéndose, encuentre justamente en la gratuidad del amor la experiencia que lo realiza auténticamente. Esta experiencia humana básica es la que nos ayuda a comprender el significado de una gracia ligada a la condición humana. Aquí la gratuidad no es vista

en la óptica jurídica de lo no debido, sino en la personalista del amor, que se hace don y que realiza la persona en la libre apertura a lo trascendente (los demás y Dios). En esta misma óptica es vista también la problemática tradicional de la relación entre gracia y libertad. La gracia es concebida como dinamismo liberador del hombre a partir de la condición humana (naturaleza), que, cargada además con el peso del pecado, tiende a imponer la inercia de su determinismo desviando los proyectos mediante los cuales puede construir el hombre su ser auténtico, su personalización.

## **EL MODELO EXISTENCIAL DE K. RAHNER**

K. Rahner, con De Lubac y la *Théologie nouvelle*, impugnan la índole extrínseca de la gracia de los manuales, ligada a un concepto reductivo de gratuidad. Una visión de la gracia como simple gratuidad es insuficiente, ya que, al calificar únicamente la heterogeneidad de la gracia respecto a la naturaleza, termina haciendo del don de Dios un hecho contingente y secundario, un elemento antropológico añadido y, en cierto modo, superfluo.

En este sentido sería de desear una recuperación de la perspectiva bíblica y oriental, una reconsideración de la gracia partiendo no tanto del hombre naturaleza o del hombre pecador, cuanto del designio de Dios y de la economía de la salvación revelada en Cristo y operada por el Espíritu Santo.

Esta nueva centralización cristológica y pneumatológica permite interpretar la naturaleza humana como condición creada estructuralmente abierta al don personal de Dios. La criatura espiritual aparece así positivamente abierta a lo sobrenatural. En esta perspectiva K. Rahner ha elaborado la expresión “existencial sobrenatural” para indicar que la naturaleza concreta del hombre, la creada por Dios y redimida por Cristo, lleva en sí como don gratuito de Dios un destino de gracia, o sea a la comunión sobrenatural con Dios, que la caracteriza en su mismo ser ontológica y existencialmente. Dada esta apertura constitutiva del ser humano a la acción gratuita de Dios, la gracia aparece como don gratuito sin ser por ello accidental.

Se supera así una concepción de las relaciones entre naturaleza y gracia en términos de no contradicción.

La gracia es vista a la vez como don gratuito de Dios y como actualización del impulso divino en el hombre. Esta perspectiva permite revisar el concepto de gracia actual como presencia constante del Espíritu, que en cada momento y en cada ocasión impulsa nuestra vida en Cristo (gracia habitual).

## **LA TEOLOGIA DE LA LIBERACIÓN Y EL MODELO POLÍTICO**

Pero sería un error concebir los determinismos que dominan la naturaleza humana condicionando la libertad en términos exclusivamente individuales y psicológicos. Estos determinismos, precisamente porque actúan en la persona, que es ser relacional y social, adoptan también un carácter social y político. A su vez la sociedad no es el simple receptáculo neutro de una suma de individuos preconstituidos, sino, ya desde su origen, un sistema de relaciones y de interacciones humanas que plasman al individuo y forman

parte de la condición humana concreta. Todo sistema social tiende luego a expresarse en instituciones que lo perpetúen, poniendo así ante el individuo una nueva serie de determinismos que la libertad no puede ignorar si no quiere padecerlos pasivamente.

Estas consideraciones han estimulando la aparición de una teología de la gracia atenta a sus aspectos sociales y fuertemente crítica frente a las antropologías tradicionales, acusadas de individualismo, privatismo e intimismo. Las teologías latino – americanas de la liberación insisten sobre todo en el concepto de gracia como liberación.

La tradición agustiniana había dado gran relieve a la relación entre gracia y libertad, interpretando la gracia como libre autocomunicación de Dios a la libertad del hombre, que puede acoger o rechazar el don divino. En esta perspectiva la libertad aparece necesitada de liberación en cuanto posibilidad de elección condicionada por el pecado; liberación ofrecida justamente por la gracia, y que introduce al hombre en la libertad auténtica de la existencia humana. Gracia y libertad indican el mismo dinamismo teocéntrico de la existencia humana.

Pero en esta visión el hombre es un yo frente a Dios, y la gracia aclara justamente esta relación Yo- Dios. Las relaciones sociales y con el mundo permanecen en la sombra.

En cambio, la teología actual, atenta a las dimensiones existencial, histórica y social de la salvación, desarrolla también el tema de la gracia como liberación histórica de las fuerzas del pecado. La libertad humana es liberada no sólo de lo que la limita por dentro, el pecado personal, sino también por fuera: los condicionamientos sociales, políticos, económicos y culturales impuestos por el pecado en cuanto fuerza que ha estructurado la historia (pecado del mundo). Como el pecado, también la gracia se refleja en el ordenamiento social, en la cultura y en la historia.

Trabajar por un mundo nuevo conforme con el designio de Dios, luchando contra toda forma de injusticia y de opresión, es secundar la obra de la gracia, que se expresa en la renovación del hombre en todas sus relaciones: con Dios (dimensión teológica), con el prójimo (social), con la naturaleza (ecológica).

La gracia, en efecto, es también una nueva posibilidad objetiva ofrecida a todos, y que realiza la creación.

De este modo se perfila también el concepto de una gracia en cierto modo exterior, pero no por eso extrínseca al hombre, que vive profundamente arraigada en el mundo y en su historia. Se puede entonces leer la historia de la gracia en la historia de nuestro mundo y ver en los acontecimientos de la historia los signos de la oferta de salvación que nos viene de Dios (signos de los tiempos). En este sentido son gracia también los desafíos históricos a los que el creyente ha de hacer frente y que solicitan su responsabilidad en la construcción de un mundo más conforme con el proyecto divino.

El carácter central y el significado universal de Cristo en la historia nos induce a considerar como gracia todo lo que existe en la medida en que es fruto del amor de Dios y pide de nosotros una respuesta cooperante.

Hay que notar que dilema hombre – Dios tiende a desaparecer en los modelos personalistas, existencial y socio-político en la medida justamente en que apelan a Cristo como referencia normativa de la antropología.

#### **4. LAGRACIA COMO PERDÓN DE LOS PECADOS: LA JUSTIFICACIÓN.**

En la teología occidental, la preocupación antropológica lleva a concentrar la atención en la gracia creada, o sea, en las transformaciones que produce en el hombre la acción salvífica de Dios. Estas transformaciones se manifiestan en dos niveles conexos entre sí, pero distintos: el del perdón de los pecados (efecto sanante, justificación) y el de la elevación a un nuevo nivel de existencia, el de “hijos en el Hijo” (efecto elevante, vida en Cristo, divinización, inhabitación del Espíritu Santo). Sin embargo, de los dos aspectos es el primero, el ligado al problema de la justificación, el que principalmente ha ocupado la reflexión teológica occidental a partir de San Agustín.

Pero este hecho entraña el riesgo de sobrevalorar el pecado como distinción de la condición humana, terminando por condicionar a él no sólo el modo concreto (redentor) en que se ha ofrecido la salvación en Cristo, sino la misma encarnación y el proyecto entero de Dios. Es lo que se ve en la afirmación escolástica: “ Si Adán no hubiese pecado, el Hijo de Dios no se habría encarnado”.

En los tres grandes exponentes de la reflexión occidental sobre la gracia (san Pablo, san Agustín y Lutero), hay una fuerte conciencia del pecado y de la miseria humana frente a Dios. Los tres arrancan de una experiencia de la gracia decididamente liberadora, aunque esa liberación se viva de diferente manera: en san Pablo como liberación de la ley, en san Agustín como liberación de la concupiscencia, en Lutero como liberación del miedo a la condenación divina.

Cuando san Pablo habla de la justificación, sobre todo en la carta a los Romanos y en la carta a los Gálatas, está hablando de perdón que transforma profundamente al hombre y lo hace semejante al dador. En el mundo latino se introduce luego una interpretación forense de la justicia y de la justificación: Dios es justo porque premia a los buenos y castiga a los malos, y el hombre es justificado en cuanto es absuelto del pecado por los méritos de Cristo, que ha pagado por nosotros. Se introduce así el concepto de expiación vicaria por parte de Cristo, que, al pagar por nosotros, equilibra la balanza de la justicia. Pero esta no es ya la justicia bíblica, sino la grecorromana.

Lutero se mueve aún en este horizonte. Rechazando el concepto de gracia como forma interior (concepto escolástico reiterado por el concilio de Trento), Lutero se sitúa en la perspectiva forense e interpreta la justificación como declaración o imputación de justicia a un hombre que permanece ontológicamente pecador. Esta imputación no depende de las obras del hombre, sino que es puro don de la misericordia divina.

Para el concilio de Trento, en el decreto sobre la justificación, el hilo conductor es la afirmación simultánea de la necesidad absoluta de la gracia y de la existencia del libre arbitrio, llamado a corresponder. No hay ninguna teoría sobre la libertad, sino sólo la declaración de que existe (contra Pelagio). El hombre pecador puede colaborar a la

justificación activamente, y no como instrumento inerte u objeto pasivo. Se reitera a sí la necesidad absoluta de la gracia desde el principio del proceso de conversión, a la vez que el valor de respuesta libre del hombre (cooperación como aceptación activa). La justificación toca al hombre interiormente (real ontológicamente), y no sólo extrínsecamente (nominal, jurídicamente). Borra realmente los pecados, y no se limita a hacerlos no imputables, como quería Lutero. Se trata de una transformación que toca al hombre tanto en el plano del ser como en el del obrar (en este contexto se ubica el problema del obrar meritorio).

La teología católica postridentina, como reacción a la tesis de los reformadores, acentuará tanto el aspecto ontológico de la gracia, que dará la impresión de cosificarla. La oposición entre ambas líneas está hoy superada unilateralidad. La justificación puede presentarse, en efecto como liberación del pecado realizada por Dios en Jesucristo y que hace al hombre conforme con el proyecto divino (justo), o sea, lo renueva íntimamente (tesis católica) porque rectifica la relación con Dios o frente a Dios (tesis protestante), rectificación que tiene en el hombre un efecto liberador incluso respecto a los condicionamientos mundanos del hombre.

## **TEMA 26**

*La experiencia moral cristiana es la vida del seguimiento de Cristo en la Iglesia. En el obrar del hombre se da una relación intrínseca entre la verdad y la libertad que conduce al hombre a la plenitud de la vida. En el camino hacia esa plenitud el hombre cuenta con el conocimiento de la ley moral universal e inmutable y la conciencia recta que ilumina los actos concretos. La falta moral es una ruptura con Dios que se denomina pecado y que sólo se comprende desde la llamada a la conversión.*

## **INTRODUCCIÓN**

La teología moral reflexiona en lo que concierne a la moralidad , el bien y el mal de los actos humanos y de la persona que los realiza y el Magisterio de la Iglesia tiene el deber de hacer compatibles esta reflexión teológica y filosófica de una determinada cultura con la verdad revelada, respetando el derecho a seguir el propio camino en la búsqueda de la verdad y afirmando la obligación moral de seguirla una vez conocida.

En teología moral la Iglesia enseña que la Sagrada Escritura es la fuente siempre viva y fecunda de la doctrina moral de la iglesia. El Evangelio es fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta pues es en Cristo que el ser humano encuentra satisfacción plena al anhelo del bien absoluto y de eternidad que existe en el corazón del hombre. La Iglesia, así mismo, es vehículo de encuentro con Cristo e invita a los fieles a vivir estrechamente unidos a los demás hombres de su tiempo procurando comprender su forma de pensar y sentir, expresado por medio de la cultura.

Comenzamos exponiendo los fundamentos bíblicos de la moral cristiana precisando qué es el bien en el Antiguo y Nuevo testamento . La reflexión teológico-moral no es aislable del contexto cultural en el que se produce y al que remite. Corresponde al Magisterio el derecho a determinar las leyes morales y por último el ser humano no puede vivir sin el riesgo y el compromiso de la libertad y de la fe, que previamente da por supuesta la confianza . Es deber de los católicos buscar sinceramente, conocer estas leyes y obedecerlas.

## **INDICE:**

### **BLOQUE 1º : FUNDAMENTOS BÍBLICOS DE LA MORAL CRISTIANA.**

#### **A) Moral del Antiguo Testamento**

- El Decálogo
- Una moral de la Alianza
- Una moral de la Respuesta
- El futuro de la promesa

#### **B) La moral del Nuevo Testamento**

- La novedad de Jesús: El Reino
- Las exigencias de Jesús. Las bienaventuranzas.
- El mandamiento del amor.

#### **C) Una moral del Hombre Nuevo**

- Una moral de la Gracia y del Llamamiento
- El Espíritu, principio interior de vida moral
- Las Virtudes o actitudes morales del cristiano
- Relación entre moral humana y moral Cristiana

### **BLOQUE 2º: FUNDAMENTOS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA EN MATERIA MORAL**

- La vida moral y el Magisterio de la Iglesia

### BLOQUE 3º: LIBERTAD HUMANA Y SU RELACIÓN CON LA VERDAD SOBRE EL HOMBRE

- Libertad y Responsabilidad
- Libertad y Gracia
- Libertad y Ley Moral Natural
- Libertad y Opción fundamental

### BLOQUE 4º: CONCIENCIA Y VERDAD

- La Conciencia en la Biblia
- Etapas de la formación de la conciencia
- Ley moral, valores y normas
- Los Valores morales y Jerarquía de Valores
- Estructura del acto moral
- La moralidad de los actos humanos

### BLOQUE 5º: PECADO Y CONVERSIÓN

- El pecado en la concepción Veterotestamentaria
- El pecado en el Nuevo Testamento
- La Salvación como Don
- El Camino de la Conversión

## **DESARROLLO DEL TEMA**

### BLOQUE 1º: FUNDAMENTOS BÍBLICOS DE LA MORAL

#### **A) LA MORAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO**

La moral veterotestamentaria está caracterizada como una moral dialogal y de alianza, de la responsabilidad, en la que el don precede a la exigencia y el llamamiento es la base de la respuesta.

#### **EL DECÁLOGO**

El decálogo hunde sus raíces en la antiquísima instrucción patriarcal y es fruto de una progresiva elaboración. Es, en todo el A.T. , la más general y completa recolección de normas. Las dos versiones ( Ex 20, 1-17 y Dt 5, &-21), expresadas en forma imperativa, negativa y apodíctica, tienen un valor ético que supera el simple derecho: están expresadas en ellas normas de vida y de conductas dirigidas a cada individuo para

ayudarle a modelar su acción futura en todos los ámbitos de la vida. Así pues, el decálogo hay que entenderlo como una enseñanza sapiencial, dirigida a iluminar la vida práctica adaptándolas a las exigencias de la cultura de todos los tiempos.

Cuando se lee en el contexto del Éxodo, gran acontecimiento liberador de Dios en el centro de la antigua alianza, las “diez palabras “ indican las condiciones de una vida liberada de la esclavitud del pecado. El Decálogo es un camino de vida:

*“ Si amas a tu Dios, si sigues sus caminos y guardas sus mandamientos, sus preceptos y sus normas, vivirás y te multiplicarás ” (Dt 30, 16)*

El deseo de obediencia a Dios que obra la salvación se traduce en la observancia de los mandamientos.

Las “diez palabras” pertenecen a la revelación que Dios hace de sí mismo y de su gloria. El don de los mandamientos de la ley forma parte de la Alianza sellada por Dios con los suyos después que el pueblo se comprometió a “hacer” todo lo que el Señor había dicho y a “obedecerlo” (Éx 24,7). Según la Escritura, el obrar moral del hombre adquiere todo su sentido en y por la Alianza. La primera de las diez palabras recuerda el amor primero de Dios hacia su pueblo: “ Yo soy el Señor tu Dios, que te sacó de Egipto, de la casa de servidumbre” (Éx 20,2 Dt 5,6)

Los mandamientos propiamente dichos vienen en segundo lugar. Expresan las implicaciones de pertenencia a Dios instituida por la Alianza. La exigencia moral es respuesta a la iniciativa amorosa del Señor. Es reconocimiento, homenaje a Dios y culto de acción de gracias. Es cooperación con el designio que Dios se propone en la historia.

La Alianza y el diálogo entre Dios y el hombre están también confirmados por el hecho de que todas las obligaciones se enuncian en primera persona ( “Yo soy el Señor...” ) y están dirigidas a otro sujeto (“tú”). En todos los mandamientos de Dios hay un pronombre personal en singular que designa al destinatario. Al mismo tiempo que a todo el pueblo, Dios da a conocer su voluntad a cada uno en particular.

Los diez mandamientos enuncian las exigencias del amor de Dios y del prójimo. Los tres primeros se refieren al amor de Dios y los otros siete al amor del prójimo.

Ambos forman un conjunto indisoluble, se condicionan recíprocamente. Transgredir un mandamiento es quebrantar todos los otros. El decálogo unifica la vida teológica y social del hombre.

## **UNA MORAL DE LA ALIANZA**

En Éxodo 20, los diez mandatos de Dios comienzan con la autopresentación de Yahvéh, en una formulación típicamente deuteronomista: “ Yo soy el Señor tu Dios; yo te he sacado de Egipto, de aquel lugar de esclavitud” ( Éx 20,2; Dt 5, 6). En línea con los “ preámbulos” de los tratados hititas de vasallaje ( que se remontan al segundo milenio), la autopresentación de Yahvéh como el gran bienhechor- liberador del pueblo de Israel sirve de fundamento ético y jurídico de las siguientes estipulaciones. Israel recibe de Dios los mandamientos como expresión de lealtad recíproca. El Señor, que “enseñó a andar” a Israel (Os 11,3) por los senderos de la libertad, le ofrece en los mandamientos la garantía de su ayuda futura y el instrumento para mantener válida la vocación a la libertad.

## **UNA MORAL DE LA RESPUESTA**

Precisamente el pasado salvífico es lo que da origen, en el presente, a la respuesta libre del hombre que reconoce la iniciativa gratuita de Dios. El compromiso en el presente deriva del reconocimiento: supone una serie de obligaciones que son deberes morales, entendidas como aquello que hay que hacer para estar en conformidad con un ideal que hemos elegido.

La exigencia moral nace, mucho más, como respuesta y diálogo: habiendo sido precedido, Israel no debe hacer otra cosa que responder y reconocer. Israel sabe, desde el principio, que está ya por siempre en deuda con Alguien.

La autorrevelación de Yahveh como “persona” fundamenta las exigencias del decálogo: su amor gratuito es el fundamento de la respuesta. Yahveh es un Dios con una impresionante connotación ética, que ama el bien y lo pone en práctica el primero. Es importante subrayar cómo la respuesta del fiel debe abarcar todos los sectores de la vida humana: el propiamente religioso, el de la familia, el público-jurídico, en suma, la entera conducta reconocida como justa en relación a Dios y al prójimo.

La respuesta del creyente al Dios que se revela implica, por ello, una inseparable relación entre culto y praxis, entre acción y oración.

Todos los mandamientos, no sólo los relativos al culto, sino incluso cada uno de los mandamientos morales, hay que entenderlos como mandamiento de Dios y son presentados en el nombre de la voluntad de Yahveh: las exigencias de Dios que es el único justo y que exige que se sea justo se resumen en el respeto de la vida del otro y de la justicia. Reconocerle como el Único, el Justo, significa ser también justos.

Todo ello confiere al bien una fuerza nueva, los principios de la convivencia humana, basados en la realidad son sustraídos a una obligatoriedad puramente relativa, pues su puesta en práctica se convierte en culto, y de este modo participa de lo Absoluto de Dios: si Dios quiere el bien, entonces el bien es la voluntad de Dios.

## **EL FUTURO DE LA PROMESA**

El futuro, a su vez, no es una condición - chantaje para que Yahveh sea benigno, sino más bien la consecuencia de una condición salvífica. Sólo con el paso del tiempo comprendió Israel que la bendición de Israel iba más allá de la simple materialidad del don de la tierra prometida, cuyo verdadero significado era el de expresar la continua dependencia de Israel en relación con Yahveh. Por eso, con la crisis del exilio, se abren nuevas perspectivas: Jeremías, Ezequiel e Isaías anuncian una salvación definitiva de Israel, que va más allá de la certeza materialista de la posesión de la tierra y de la nueva ley: la promesa se amplía en dirección a un nuevo éxodo, una nueva alianza, un corazón nuevo.

Tal cumplimiento escatológico, don incondicional, ya presente y sin embargo futuro ofrecido a la libertad, tiene un significado decisivo para el actuar humano, condenado de otra manera a la tristeza del fracaso, porque abre una esperanza que lo hace verdaderamente realizable: la perspectiva escatológica pone al “ethos” en su verdadera

situación, entre el “ya” y el “todavía no”, mostrándole las desviaciones a evitar: la presunción del “ya” todo y la desesperación del “nada más”.

## **B) LA MORAL DEL NUEVO TESTAMENTO**

Será el acontecimiento de la encarnación el que, poniendo de relieve el compromiso mismo de Dios en primera persona, garantizará la expresividad plena de su amor. Aquí no hay ya mediaciones sino que Dios se revela directamente a sí mismo.

En primer lugar hay que situar a Jesús en la tradición moral del pueblo hebreo, respecto al judaísmo. Jesús está en una relación de “cumplimiento de las promesas”. El esquema promesa- cumplimiento es la ley propia de la Historia de la Salvación. Dios cumple sus promesas y esto es garantía de porvenir hasta el momento de la parusía. En el N.T. Jesús es el Mesías prometido y el anunciador de nuevas promesas.

Para Mateo, las promesas de Jesús comienzan ya en este mundo: Jesús permanecerá con los suyos (Mt 28,20) y la roca de su Iglesia nunca se quebrará (Mt 16,18).

Para Pablo y Lucas, la promesa se ha cumplido ya desde ahora a través de Cristo y los creyentes están ya en posesión del Espíritu Santo, prenda de la salvación futura.

Para Juan Jesús es la presencia viva de las promesas de Dios (Jn 5,39). El Dios de la revelación es el Dios de la promesa, “poder del futuro”, en cuanto que promete, mediante la resurrección de Cristo, un mundo nuevo.

### **LA NOVEDAD DE JESÚS: EL REINO.**

La novedad y especificidad de Jesús parecen más evidentes si se consideran en relación con la ética judía: antes de ser una predicación moral, la predicación de Jesús consiste en el anuncio del Reino y del Señorío de Dios. En estrecha relación con este anuncio del Reino está la conciencia de Jesús de ser el Mesías, el Ungido, portador del Espíritu y, por ello, intérprete auténtico de la voluntad creadora y salvífica del Padre.

En el singular acontecimiento de Cristo se realiza el cumplimiento de las promesas mesiánicas. Pero el tiempo de cumplimiento no es todavía el tiempo de plenitud: la tensión entre el “ya” y el “todavía no”, entre presente y futuro, se revela fecundo para el imperativo moral. De esta tensión brota la exigencia y la llamada a la decisión, a la conversión (Mc1,15), a la fe y al seguimiento. El acontecimiento-Cristo representa un cambio radical que coloca al creyente en una nueva situación, lo cual afecta a exigencias éticas que se plantean a la libertad humana.

### **LAS EXIGENCIAS DE JESÚS. LAS BIENAVENTURANZAS**

Las bienaventuranzas o ley evangélica lleva a plenitud los mandamientos de la Ley. El sermón del monte extrae de la ley antigua sus virtualidades ocultas y hace surgir de ella nuevas exigencias: revela toda su verdad divina y humana. No añade preceptos exteriores nuevos, pero llega a reformar la raíz de los actos, el corazón, donde el hombre

elige entre lo puro y lo impuro, donde se forman la fe, la esperanza y la caridad y con ella las otras virtudes.

El camino de vuelta a Dios se realiza mediante la llamada a acoger a Cristo, Hijo del hombre ( Dn 13,7) y Siervo de Yahveh (Is 53) . Nuestro modelo moral y el camino hacia la conversión.

La obra redentora del Mesías, entendida a lo largo del Antiguo testamento, sobre todo en sentido político como victoria sobre los enemigos, se transforma radicalmente en el sentido de una redención realizada mediante el humilde servicio:

“ El hijo del hombre no vino a ser servido sino a servir y dar su vida en rescate por todos” ( MT 20,28; Mc 10,45). De este núcleo se derivan las bienaventuranzas como “carta Magna” de la restauración de la escala de valores.

Seguir a Cristo exige que el discípulo sea manso, pobre, puro de corazón, artífice de paz, ya que tiene que aprender de Él, que es “sencillo y humilde de corazón” ( Mt 11,29)

El discurso de la montaña de Mateo muestra a Jesús como el nuevo legislador, como el intérprete auténtico de la salvadora voluntad divina. Él ha venido para cumplir la ley, es decir, la voluntad de Dios, desvelando su verdadero significado. Por ello contrasta con la legalista interpretación farisaica, a la que somete a crítica radical.

En la antítesis del discurso de la montaña, Jesús somete la ley moral a una reinterpretación que no se limita a condenar los actos externos, sino que subraya simultáneamente la necesidad de la interiorización, es decir, el ir al centro de la persona, y la radicalidad en la interpretación de la ley.

Jesús condena duramente la hipocresía formalista que se contenta con el acto en su exterioridad y que da una interpretación literal de la Ley limitándola a aquella actitud minimalista que se preocupa únicamente de la letra de la ley. Y, en segundo lugar, Jesús impulsa las propias pretensiones éticas a una radicalidad total que no se limita a interpretar el sentido de la ley, sino que presupone nada menos que superación del mal, en el cumplimiento de una nueva situación: es cuando aparece, sobre todo, en la antítesis relativas al divorcio, a la venganza, y, en especial, al amor a los enemigos (Mt 5)

La exigencia ética mostrada por Jesús presupone un cambio operado por Dios mismo. Por ello, la “nueva justicia” ( Mt 5, 20) y la “perfección” (Mt 5,48) pedidas al cristiano tiene como base y motivación la bondad y misericordia de Dios.

## **EL MANDAMIENTO DEL AMOR**

El amor se presenta también como la norma última del obrar cristiano y como el fundamento de la fe. “ Tú tienes Fe, yo tengo obras; muéstrame tu fe sin las obras, que yo por las obras te haré ver mi fe” ( ” Sant 2, 18). En el Himno a la caridad ( 1 Cor 13, 1-13): “ sin la caridad no soy nada”. El que no ama no puede creer que Dios se haya revelado y por tanto no puede pensar en realizarse a sí mismo.

El amor es la única energía vital por la que, en el mundo presente, el hombre sometido al mal y a la muerte puede, de alguna manera, vivir la vida futura, inmortal.

El aval de la misión de Jesús y por tanto la clave de lectura de la fe de los discípulos es el amor: “ para que el mundo pueda reconocer así que Tú me has enviado” ( Jn 17,23). El mundo conocerá y creará en Jesús sólo cuando el cristiano se presente efectivamente como el que “ cree en el amor”, esto es, como aquel que ama creyendo y que cree amando.

El amor no entra en la moral como un precepto más, sino como la raíz y el horizonte de comprensión de todo discurso ético. Su precepto fundamental, el amor a Dios y al prójimo, incluidos los enemigos, es el centro de su predicación moral.

De esta íntima y recíproca conexión, que pone en el mismo plano amor al prójimo y amor a Dios, como única expresión que tiene su hontanar en Dios, deriva también una relación fecunda entre religión y moral. Evitando toda reducción cultural, el amor de Dios encuentra su radio de acción en el amor al prójimo. Del mismo modo que Dios es misericordioso y ama, así quiere ser amado a través del amor a los hombres. Amar a Dios significa, según Jesús, cumplir, en actitud de fe y obediencia, todas las exigencias que, por voluntad de Dios, Él anuncia como condiciones necesarias para entrar en el Reino de Dios.

Por otra parte, la moral misma encuentra en el amor antecedente de Dios su verdadero fundamento, superando los estrechos cálculos del egoísmo o de un ideal de una perfección encerrada en sí misma.

No se puede reducir el significado del mandamiento del amor a una obligación exterior o deber. Jn 13,34: “ como el Padre me ha amado (...) éste es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros, como yo os he amado”, Jn 15, 19. Expresa más bien, una causalidad eficiente que no excluye, sino que da a la libertad humana sus más auténticas posibilidades, a través de la comunión con Cristo.

El sentido primario del amor a Dios es que “Él nos amó primero”. En cuanto reconoce y acepta el amor de Cristo, manifestación del amor del padre participado en el Espíritu, el cristiano, “deja pasar” este amor hacia los hermanos.

### **C. UNA MORAL DEL HOMBRE NUEVO**

La antropología teológica demuestra cómo se realiza en Jesucristo un nuevo modo de ser del hombre en relación a Dios y a sí mismo. Cristo es portador, mas que de una moral nueva, de un hombre nuevo. La novedad de la moral cristiana no está tanto en la formulación de normas específicas cuanto en una situación existencial, la recreación del hombre en Cristo, que es un nuevo modo de existir, don de Dios y no fruto de la conquista o de la realización humana.

### **UNA MORAL DE LA GRACIA Y DEL LLAMAMIENTO**

La moral del evangelio es una moral dialogal y, por consiguiente, de la responsabilidad, en la que el don precede a la exigencia y el llamamiento es la base de la respuesta.

La moral supera a la ley al estar precedido por la gracia y por el “evangelio”.

Mientras la Ley deja al hombre a sus propias fuerzas y le pide ponerlas por obra al máximo; el Evangelio,

Por el contrario, pone al hombre ante el don de Dios y le pide que haga de este don inefable el fundamento verdadero de su vida...el don de Dios ha ido por delante de su exigencia. En esto, el N.T lleva a su madurez definitiva al A.T. Las exigencias de Jesús se presentan, ante todo, no como un ideal de perfección, sino como una llamada que hace posible y pide una libre respuesta del hombre. La perfección consiste en la respuesta a las exigencias que Dios dirige a cada hombre.

El amor gratuito de Dios está asimismo en el hecho de que Dios mismo ha dado en Cristo su respuesta al llamamiento. La respuesta del hombre, su obediencia, es en sí misma obra de Dios, ya que en Cristo coinciden el llamamiento y la respuesta positiva.

Cada hombre está ya redimido en Cristo, el nuevo Adán, en el que ya está incluida nuestra respuesta. En esta perspectiva hay que interpretar la necesaria “mediación” eclesial y sacramental y la ineludible dimensión sacramental y eclesial de la moral cristiana.

Los sacramentos expresan de manera privilegiada el sacramento universal de la salvación, que es la Iglesia, la cual, a su vez, no es más que la expresión histórica del sacramento primordial del Padre, que es Cristo. La Iglesia no es otra cosa que el Cristo total, signo e instrumento de salvación para la humanidad, germen de una nueva esperanza ligada a la fidelidad de un Dios que infaliblemente cumple sus promesas.

## **EL ESPÍRITU , PRINCIPIO INTERIOR DE VIDA MORAL**

Cristo muerto y resucitado realiza esta salvación mediante la efusión de su Espíritu que hace nacer la Iglesia. El dinamismo del misterio pascual culmina en Pentecostés, en la donación del Espíritu que transforma al hombre. Por eso la moral cristiana nace de este don del Espíritu, de esta fuente del amor que es la vida misma de Dios que se comunica al hombre en la autodonación salvífica. La existencia del cristiano se caracteriza por vivir las virtudes teologales en las que está presente la acción del Espíritu Santo en el ser humano mediante la fe, la esperanza y la caridad. (cor 13, 13)

Por la fe creemos en Dios y creemos todo lo que Él nos ha revelado y que la Santa Iglesia nos propone como objeto de fe.

Por la Esperanza deseamos y esperamos de Dios con una firme confianza la vida eterna y las gracias para merecerla.

Por la Caridad amamos a Dios sobre todas las cosas y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios.

El Espíritu, como principio interior de vida nueva, nos regala la verdadera libertad cristiana que es el seguimiento de Cristo, pues Cristo mismo es la nueva ley personificada, la norma viviente que el cristiano debe vivir. La libertad cristiana es un permanecer decididos en la respuesta de la fe que se adhiere al don de la salvación.

Todo esto da a la moral cristiana la característica de experiencia “espiritual”. Justamente en cuanto manifestación del Espíritu adquiere el obrar cristiano una dimensión objetivamente testimonial, puesto que envía hacia Otro y, además, no se transmite mediante la fuerza, sino que se propone mediante el testimonio.

## **LAS VIRTUDES O “ACTITUDES MORALES” DEL CRISTIANO**

Los dones del Espíritu introducen una nueva experiencia y un nuevo horizonte de sentido a la vida del cristiano. La fe cristiana permite al cristiano saber valorar mejor lo que realmente cuenta y vale en la vida; así, posee una pantalla de lectura que la oriente con mayor seguridad, abriéndole a una percepción integral de los valores humanos y, por ende, de todo lo que le convierte auténticamente en hombre.

La vida moral de los cristianos está sostenida por los dones del Espíritu Santo. Estos son disposiciones permanentes que hacen al ser humano dócil para seguir los impulsos del Espíritu Santo.

Los siete dones del Espíritu Santo son: sabiduría, inteligencia, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios. Todos pertenecen en plenitud a Cristo, Hijo de David (Is 11,1-2). La tradición de la Iglesia enumera doce frutos del Espíritu Santo que son: amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí, modestia, continencia y castidad (Gal 5, 22-23).

Las virtudes humanas son disposiciones estables del entendimiento y de la voluntad que regulan nuestros actos, ordenan nuestras pasiones y guían nuestra conducta según la razón y la fe. Pueden agruparse en torno a cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

Por la prudencia podemos discernir en toda circunstancia, nuestro verdadero bien y elegir los medios justos para realizarlo.

La justicia consiste en la constante y firme voluntad de dar a Dios y al prójimo lo que les es debido.

La fortaleza asegura, en las dificultades, la firmeza y la constancia en la práctica del bien.

La templanza modera la atracción hacia los placeres sensibles y procura la moderación en el uso de los bienes creados.

Las virtudes morales crecen mediante la educación, mediante actos deliberados y con el esfuerzo perseverante. La gracia divina las purifica y las eleva.

Hay, pues implicaciones antropológicas y morales que derivan de la fe cristiana, es decir, una reorganización jerárquica axiológica, con particulares acentos de los valores correspondientes a las virtudes, que se instaura a partir del acontecimiento-Cristo.

## **RELACIÓN ENTRE MORAL HUMANA Y MORAL CRISTIANA**

Entre lo simplemente humano y lo específicamente cristiano hay un salto, que es la decisión de la libertad. Pero en este salto se encuentra, no la contradicción, sino más bien la elección que representa también la posibilidad de la caída. En este rechazo del amor de Dios que le hace ser, el hombre se contradice trágica y paradójicamente, negándose al negar la relación con su propio fundamento: la libertad humana aparece como un terrible poder de fracasar y de autodestruirse, el poder del absurdo.

En esta sensatez de la libertad que se realiza “únicamente confiándose” a Cristo, la libertad humana no descubre en absoluto la insuperable contradicción entre lo humano y lo cristiano, sino todo el riesgo y la aventura de lo humano mismo: en este riesgo de la fe, que interpela a su libertad, reconoce el hombre la estructura misma de la recíproca interacción entre libertad y razón.

La moral cristiana se presenta, en sustancia, como una moral de auténtica humanidad. Proclama el carácter absoluto del mandamiento de la caridad que Dios mismo nos da la posibilidad de realizar mediante el don de su amor.

## BLOQUE 2º: FUNDAMENTOS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA EN MATERIA MORAL

El cristiano realiza su vocación en la iglesia, en comunión con todos los bautizados. De la iglesia recibe la palabra de Dios, que contiene las enseñanzas de la ley de Cristo (Gal 6,2). De la Iglesia recibe la gracia de los sacramentos que le sostienen en el camino. De la Iglesia aprende el ejemplo de la santidad; reconoce en la Bienaventurada Virgen María la figura y la fuente de esa santidad; la discierne en el testimonio auténtico de los que la viven; la descubre en la tradición espiritual y en la larga historia de los santos que le han precedido y que la liturgia celebra a lo largo del santoral.

La vida moral es un culto espiritual. El obrar cristiano se alimenta en la liturgia y la celebración de los sacramentos. La vida moral, como el conjunto de la vida cristiana, tiene su fuente y su cumbre en el sacrificio eucarístico.

### **LA VIDA MORAL Y MAGISTERIO DE LA IGLESIA**

La Iglesia, “columna y fundamento de la verdad” (1Tim 3, 15), “recibió de los apóstoles este solemne mandato de Cristo de anunciar la verdad que nos salva” (LG17). “Compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas” (CIC can. 747,2).

El Magisterio de los pastores de la Iglesia en materia moral se ejerce ordinariamente en la catequesis y la predicación, transmitiendo así, generación tras generación, el “depósito” de la moral cristiana. Esta catequesis ha tomado tradicionalmente como base, junto al Credo y el Padre Nuestro, el Decálogo que enuncia los principios de la vida moral válidos para todo hombre o mujer.

El Romano Pontífice y los obispos, como maestros auténticos, predicán al pueblo de Dios la fe que debe ser creída y aplicada a las costumbres. A ellos corresponde también pronunciarse sobre las cuestiones morales que atañen a la ley natural y a la razón.

La infalibilidad del Magisterio de los pastores se extiende a todos los elementos de doctrina, comprendida la moral, sin los cuales las verdades salvíficas de la fe no pueden ser salvaguardadas, expuestas u observadas.

La reflexión moral de la Iglesia, hecha siempre a la luz de Cristo, el “ Maestro bueno”, se ha desarrollado también en la forma específica de la ciencia teológica llamada teología moral; ciencia que acoge e interpela la divina Revelación y responde a la vez a las exigencias de la razón humana. La teología moral es una reflexión que concierne a la “moralidad”, o sea, el bien y el mal de los actos humanos y de la persona que los realiza.

El Concilio Vaticano II invitó a los teólogos a buscar continuamente un modo más adecuado de comunicar la doctrina a los hombres de su tiempo y a observar los métodos y exigencias propios de la ciencia teológica.

La Iglesia y particularmente los obispos, a los cuales Cristo ha confiado ante todo el servicio de enseñar, acogen con gratitud este esfuerzo y alientan a los teólogos para que continúen su trabajo en el temor del Señor, que es el principio de la sabiduría (Prov 1,7).

Al mismo tiempo en el ámbito de las discusiones teológicas postconciliares se han dado, sin embargo, algunas interpretaciones de la moral cristiana que no son compatibles con la “doctrina sana” (2Tim 4,3). El Magisterio de la Iglesia tiene el deber de declarar la incompatibilidad de ciertas orientaciones del pensamiento teológico y de algunas afirmaciones filosóficas con la verdad revelada.

Los principios necesarios para el discernimiento de lo que es contrario a la “doctrina sana”, que la Iglesia debe custodiar celosamente y explicar fielmente, exige que ésta reflexione no sólo dogmática, sino también moral en un ámbito interdisciplinar, y en la medida en que sea necesario para afrontar los nuevos problemas.

### BLOQUE 3º: LIBERTAD HUMANA Y SU RELACIÓN CON LA VERDAD SOBRE EL HOMBRE

El sentido profundo de la dignidad humana y el respeto de la conciencia en su camino hacia la verdad es sentido cada vez más como fundamento de los derechos de la persona, considerada en su conjunto, como una adquisición positiva de la cultura moderna.

La libertad es una cuestión central en el tema moral pues no existe moral sin libertad: “El hombre puede convertirse al bien sólo en la libertad”. Pero, ¿qué libertad?. El Concilio Vaticano II presenta la verdadera libertad: “la verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre.

Pues quiso Dios “dejar al hombre en manos de su propia decisión”, de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfección”. Si existe el derecho de ser respetados en el propio camino de búsqueda de la verdad, existe aún antes la obligación moral, grave para cada uno, de buscar la verdad y de seguirla una vez conocida.

La libertad depende fundamentalmente de la verdad: “Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (Jn 8, 32).

En algunas corrientes del pensamiento moderno se ha llegado a exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores.

De este modo se atribuye a la conciencia individual las prerrogativas de una instancia suprema del juicio moral, que decide categórica e infaliblemente sobre el bien y el mal. Al presupuesto de que se debe seguir la propia conciencia se ha añadido indebidamente la afirmación de que el juicio moral es verdadero por el hecho mismo de que proviene de la conciencia, llegándose a una concepción radicalmente subjetivista del juicio moral.

Abandonada la idea de una verdad universal sobre el bien, que la razón humana pueda conocer, ha cambiado también inevitablemente la concepción misma de la conciencia otorgándole a ésta el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y a actuar en consecuencia. Esta visión coincide con una ética individualista, para la cual cada uno se encuentra ante su verdad, diversa de la verdad de los demás.

Estas diferentes concepciones están en la base de las corrientes de pensamiento que sostienen la antinomia entre ley moral y conciencia, entre naturaleza y libertad.

Paralelamente a la exaltación de la libertad, y paradójicamente en contraste con ella, otras disciplinas de la cultura moderna ponen en duda esta misma libertad. Han llamado la atención sobre los condicionamientos de orden psicológico y social que pesan sobre el ejercicio de la libertad humana llegándola a negar.

## **LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD**

La libertad, el poder de obrar o de no obrar y de ejecutar así, por sí mismo, acciones deliberadas es un acto propiamente humano. hace al ser humano responsable de los actos de que es autor voluntario. Es propio del hombre actuar deliberadamente.

Por el libre arbitrio cada uno dispone de sí mismo, La libertad es en el hombre una fuerza de crecimiento y de maduración en la bondad y la verdad. La libertad alcanza su perfección cuando está ordenada a Dios, nuestra felicidad.

La libertad implica la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, y por tanto, de crecer en perfección o de flaquear y pecar. En la medida en que el hombre hace el bien, se va haciendo también más libre. No hay verdadera libertad sino en el servicio del bien y la justicia. El ser humano encuentra su perfección en la búsqueda y el amor de la verdad y del bien ( GS 15,2). Mediante su razón el hombre conoce la voz de Dios que le impulsa “a hacer el bien y evitar el mal” (GS 16). Todo hombre debe seguir esta ley que resuena en la conciencia y que se realiza en el amor de Dios y del prójimo. El ejercicio de la vida moral proclama la dignidad de la persona. La elección de la desobediencia y del mal es un abuso de la libertad y conduce a “la esclavitud del pecado” ( Rm 6,17).

La libertad hace al ser humano responsable de sus actos en la medida en que estos son voluntarios. El progreso en la virtud, el conocimiento del bien, y la ascesis acrecientan el dominio de la voluntad sobre los propios actos.

La imputabilidad y responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, las afecciones desordenadas y otros factores psíquicos y sociales. Todo acto querido es imputable a su autor.

La libertad se ejercita en las relaciones entre los seres humanos. El derecho al ejercicio de su libertad es una exigencia inseparable de la dignidad de la persona humana,

especialmente en materia moral y religiosa. Este derecho debe ser reconocido y protegido civilmente dentro de los límites del bien común y del orden público.

La auténtica autonomía está en la responsabilidad, dado que la libertad debe reconocer que es una co-libertad: el mundo moral es el mundo del reconocimiento, el mundo de la responsabilidad frente a otro sujeto que lo interpela como portador de una instancia absoluta. Todo esto implica la reciprocidad, en la que el yo aparece como valor para la libertad de los demás y el otro, como valor para la libertad que lo reconoce. Solamente en este recíproco reconocimiento de la libertad del otro, el sujeto se convierte verdaderamente en valor: no hay valor donde no hay libertad responsable. La conciencia moral es justamente esta relación entre valor y libertad: no cualquier opción es moral, sino solamente aquella en la que la libertad se convierte en valor al reconocer su responsabilidad.

Porque somos libres somos responsables; es decir, debemos asumir personalmente las consecuencias de las opciones que hacemos y debemos saber responder de ellas ante nosotros mismos, ante los demás y ante Dios. Libertad y responsabilidad van siempre unidos.

## **LIBERTAD y GRACIA**

La historia de la humanidad, desde sus orígenes, atestigua desgracias y opresiones nacidas del corazón del hombre a consecuencia de un mal uso de la libertad.

El ejercicio de la libertad no implica el derecho a decir y hacer cualquier cosa. Las condiciones de orden económico y social, político y cultural requeridas para un justo ejercicio de la libertad son, con demasiada frecuencia desconocidas y violadas.

Estas situaciones de ceguera y de injusticia gravan la vida moral y contribuyen a apartarse de la ley moral y con ello el ser humano atenta contra su propia libertad, rompe la fraternidad con sus semejantes y se rebela contra la verdad divina.

“Para ser libres nos rescató Cristo” (Gal 5,1). En Él participamos de la verdad que nos hace libres (Jn 8, 32).

La gracia de Cristo no se opone a nuestra libertad cuando ésta corresponde al sentido de la verdad y del bien que Dios ha puesto en el corazón del hombre. Al contrario, como lo atestigua la experiencia cristiana, a medida que somos más dóciles a los impulsos de la gracia, se acrecientan nuestra íntima verdad y nuestra seguridad en las pruebas, como también ante las presiones y coacciones del mundo exterior.

Por el trabajo de la gracia, el Espíritu Santo nos educa en la libertad espiritual para hacer de nosotros colaboradores libres de su obra en la Iglesia y en el mundo. “Donde está el Espíritu allí está la libertad” (2Cor 3,17).

## **LIBERTAD Y LEY MORAL NATURAL**

La Iglesia afirma la existencia de una ley universal y permanente, la ley natural, por la cual el ser humano descubre, aplica y ordena paulatinamente las realidades temporales, a las que corresponde al ser humano gobernar según las leyes y valores propios de las que goza la naturaleza creada y el propio ser humano. Esta autonomía no implica que las cosas creadas no dependan de Dios y que puedan ser usadas sin hacer referencia a su creador.

La verdadera autonomía moral del hombre implica la libre obediencia a Dios y a su ley por la que encuentra la gratuita benevolencia de Dios hacia el hombre. El hombre actúa consciente y libre, conforme a su dignidad y lo logra cuando persigue su fin en la libre elección del bien y se procura los medios adecuados para ello.

Para poder distinguir el bien del mal necesita de la luz de la razón natural, reflejo en el hombre de la ley infundida en nosotros por Dios.

La libertad del hombre y la ley de Dios no son incompatibles. Gracias a la ley natural conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar, mediante la razón propia de la naturaleza humana iluminada por la revelación divina y por la fe. Esta ley tiene como autor a Dios y destinatario al ser humano permaneciendo inscrita en la naturaleza racional de la persona humana que vive en la historia y en su singularidad concreta.

## **LIBERTAD Y OPCIÓN FUNDAMENTAL**

La persona humana es un ser que se expresa a sí mismo en el obrar. Detrás de cada decisión particular hay una pre-decisión global que mueve absolutamente el querer y el obrar. De manera consciente o inconsciente, todo hombre vive de su opción fundamental, que se constituye con la capacidad de entender y de querer del sujeto. Libertad para la verdad de la vida, para el bien- valor absoluto y por tanto para Dios, positivamente es una opción que abre al don y a la acogida; negativamente es un encerramiento egocéntrico imperado por el provecho y/o el placer. Para el cristiano coincide con la opción de la fe y juntamente de caridad y esperanza de la vida en Cristo, que significa de una forma irreductiblemente nueva todo su ser y todo su obrar.

La opción fundamental mueve a las opciones particulares, por otra parte las opciones particulares estructuran e intensifican la opción fundamental: ésta no es el resultado de unas declaraciones de principio abstractas, sino de unas opciones situacionales efectivas por el bien.

## **BLOQUE 4º: CONCIENCIA Y VERDAD.**

La conciencia, sagrario del ser humano, es la ley escrita por Dios en el corazón humano y en cuya obediencia está su dignidad y según la cual será juzgado. Tiene la fuerza de obligar. Da testimonio de la rectitud o maldad del hombre al hombre mismo y a Dios. Es el lugar donde Dios habla al hombre y donde el hombre se abre a la llamada, a la voz de Dios.

La conciencia, según el CVII ( GS 16-17) y (DH 1-3) es el lugar de resonancia y de interpretación de la ley moral, la cual abre unas condiciones para una auténtica realización del hombre.

La ley natural nos orienta sobre la norma moral objetiva y universal. La conciencia, en cambio, es la aplicación de esta ley a cada caso particular. Una llamada a realizar el bien en una situación concreta, aquí y ahora.

El juicio de la conciencia tiene un carácter imperativo y no establece la ley sino que afirma la autoridad de la ley natural y de la razón práctica vinculándola con la verdad. Al expresarse con actos de “juicio”, la conciencia refleja la verdad sobre el bien y no “decisiones” arbitrarias.

La madurez y responsabilidad humana se expresa en la búsqueda de la verdad y en dejarse guiar por ella en el obrar.

La conciencia no es juez infalible. Puede errar por ignorancia invencible ( no es consciente el sujeto o es incapaz de salir por sí mismo, sin ayuda de otro).

La conciencia recta deriva de la verdad objetiva. La conciencia errónea o conciencia ciega, cuando el ser humano no trata de buscar la verdad y el bien.

La iglesia tiene como misión ayudar a la formación de esta conciencia anunciando y enseñando la verdad que es Cristo.

En realidad el “corazón” convertido al Señor y al amor del bien es la fuente de los juicios verdaderos de la conciencia. Distinguimos la voluntad de Dios mediante el conocimiento de la ley natural y ayudado por la prudencia y las otras virtudes cardinales, y en primer lugar las virtudes teologales de la Fe, la Esperanza y la Caridad.

## **LA CONCIENCIA EN LA BIBLIA**

La Biblia utiliza un término específico para indicar la conciencia sólo a partir del contacto que tuvo con el mundo griego. Tal término está ausente en el antiguo Testamento, salvo Sab 17,10 y Qo 10,20. Lo que sí se usa para indicar la conciencia es la palabra “corazón” o “riñones”, en ambos casos para designar lo interno del hombre en sentido amplio: los recuerdos, ideas, proyectos, decisiones... El corazón es aquello que expresa en profundidad la actitud moral del hombre, el lugar donde se cultivan los valores humanos o donde se produce un endurecimiento ético, el pecado.

En el A.T. la dimensión moral y religiosa jamás están separadas una de otra, las exigencias morales están insertas en la totalidad de la relación de alianza entre Dios y su pueblo.

Así pues, hasta cierto punto paradójicamente, el hombre bíblico, para comprenderse a sí mismo, el sentido de su existencia y el valor de sus obras debe situarse delante de Dios: allí es donde la conciencia es juzgada; por eso la conciencia se mide por el conocimiento y docilidad respecto a la voluntad de Dios expresada en su ley.

Pero, al actuar con doblez, es el corazón el lugar donde se rechaza a Dios, allí el hombre le traiciona ( Ez 6,9); (Is 57,17) donde radica el mal y lo hace “dividido “ (Os 10,2). Pero, en vano, porque no se puede engañar a Dios como se engaña al hombre.

Si el lugar donde se rechaza a Dios es el corazón, también éste es el lugar de la conversión. Poco a poco la conversión del corazón irá apareciendo como un don, un acto de perdón y de gracia por parte de Dios ( Sal 51,12), en el cumplimiento de la promesa de un corazón nuevo. Yahvéh establecerá con su pueblo una nueva alianza: “ Pondré mi ley en su ánimo, la escribiré en su corazón” ( Jer 31,33). Dios mismo realizará para ellos lo que de ellos exige, dando un corazón nuevo: “ Yo os purificaré, os daré un corazón nuevo, os infundiré un espíritu nuevo; os quitaré el corazón de piedra y os daré un corazón de carne” (Ez 36, 25-26).

El corazón es también, en el Nuevo Testamento, la fuente de la vida moral, el centro dinámico del que provienen el bien y el mal. Jesús, “manso y humilde de corazón”, se presenta como el cumplimiento de la promesa de un corazón nuevo.

Jesucristo critica la posición farisaica que reducía la conciencia de la propia justicia a la observancia material de la ley y exige acoger la palabra con un corazón bien dispuesto (Lc 8,15), amando a Dios con todo al corazón ( Mt 22, 37) y, desde lo más profundo del corazón, perdonando al hermano ( Mt 18,35).

Para S. Pablo la primacía de la conciencia tienen una instancia superior con la que debe coordinarse, la caridad, es decir, el respeto al otro. S. Pablo nos exhorta a no conformarnos con la mentalidad de este mundo, sino a “ transformarnos renovando nuestra mente” .

### ETAPAS DE LA FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA

Denominación y edad	Características	Frase que la describe	Motivación: ¿porqué actuamos?	Puede llevar al...
Etapa premoral (anomia) primeros años	Etapa del comportamiento o instintivo. No existe reflexión y autoconciencia de lo que se realiza.	“hacemos lo que vemos”	placer- dolor	Hedonismo
Moral externa (heteronomía) Infancia	Falta la libertad y la decisión personal, pero es una etapa necesaria para llegar a una moral personal.	“Haz lo que te dicen que hagas”	Recompensa- Castigo	Legalismo
Moral externa-interna (socionomía) Adolescencia	Se produce un desplazamiento del yo al nosotros. Se toma a quienes tienen mayor personalidad como modelos de identificación	“ No hagas a los demás lo que no quieras para Ti”	Alabanza o reprobación social	Gregarismo
Moral interna (autonomía) Adultos	Existe una conciencia que impone las decisiones en nombre de algo interior y personal	“Actuamos por convicción”	Conciencia personal	Altruismo

El cometido de la conciencia es la realización del yo libre y responsable. Esta realización responsable es el bien absoluto que la obliga.

## **LEY MORAL, VALORES Y NORMAS**

Toda ley moral deriva de la interpersonalidad, y por consiguiente, del reconocimiento o respeto del otro, y de la responsabilidad o reciprocidad. Aquí es donde encuentran el principio y punto de referencia todas las normas. Aquí se encuentra el criterio primario y el vértice de cualquier otro valor. El otro es fuente de obligación moral.

Según santo Tomás, la fuente de toda otra ley es la ley eterna o sabiduría de Dios, que es a la vez inmanente y trascendente al universo, y que imprime a todo una dirección por la cual todo tiene un fin que alcanzar. Pero, mientras los seres irracionales son dirigidos a ese fin como una flecha lo es por la mano del arquero, el hombre, en cambio, en cuanto criatura racional y libre, se dirige a ese fin él mismo, libremente.

Para santo Tomás es el hombre mismo ( autonomía) quien descubre mediante su razón el diseño de Dios ( teonomía) y, en consecuencia, la propia ley moral.

El principio formal fundamental de la ley moral natural consiste en la afirmación, siempre válida e idéntica para todos los hombre, de que “ hay que hacer el bien y evitar el mal”.

El hombre, por naturaleza, es capaz de trascender la propia naturaleza y también a sí mismo. Por ello sus acciones deben hallar su criterio más allá de la simple naturaleza.

El mundo es humano en cuanto realiza la superación de la violencia, con el derecho y las instituciones; del determinismo, con la técnica y el arte; y de la existencia muda, con el lenguaje y con la expresión simbólica. Toda cultura es el cuadro unitario en que todo grupo humano organiza estos tres aspectos.

La ley natural, lejos de representar algo estático e inmutable, se injerta siempre en su preciso contexto cultural y, por eso, tiene una ineludible dimensión histórica.

El respeto a la persona se debe traducir a normas concretas. Toda sociedad , así como su reflexión moral, deben pasar del valor a la norma. Éstas son la traducción de los argumentos sobre los valores. Las normas facilitan a la conciencia la necesaria luz para evitar caer en el subjetivismo arbitrario, que sería su final.

Es necesario confrontar una afirmación de valor con una situación concreta o bien, hacer una síntesis entre la reflexión y la experiencia particular: la norma moral es siempre la síntesis de las valoraciones, de ciencia y experiencia, en la que se decide sobre la moralidad de situaciones bien precisas.

Las normas morales constituyen el fundamento inquebrantable y la sólida garantía de una justa y pacífica convivencia humana, y por tanto de una verdadera democracia, que puede nacer y crecer solamente si se basa en la igualdad de todos sus miembros, unidos en sus derechos y deberes.

En el centro de la cuestión cultural está el sentido moral, que a su vez se fundamente y se realiza en el sentido religioso.

## **LOS VALORES MORALES Y JERARQUÍA DE VALORES**

Se refiere a los valores que deben orientar el actuar humano encaminándolo a su realización integral como persona.

La palabra valor indica lo que vale, de modo experiencial, que tiene un sentido y un mayor peso. Dichos valores adquieren un carácter moral por su relación indisoluble con el bien de la persona.

No todo valor es igual a otro como no toda acción “vale” del mismo modo. Esto supone que se ha de establecer una jerarquía entre los diversos valores. Una jerarquía de valores se organiza sobre la base de una antropología, esto es, de la visión integral que el hombre tiene de sí mismo y sobre dos principios o criterios: el criterio de fundamentalidad, por el cual la conciencia dispone los bienes dando preferencia a aquellos que son la condición necesaria para la realización de los otros valores. Por ejemplo, la vida es un valor fundamental sin el cual no se dan otros valores. El segundo criterio sería el de la dignidad de los valores por el cual se ordenan según la respectiva riqueza de sentido. El valor más alto en este sentido sería el de conferir al respectivo valor fundamental su propio sentido. El valor más digno o sensato es aquel que realiza cumplidamente el sentido del valor fundamental.

El valor de las leyes y de los respectivos deberes no es más , que el modo para asegurar a todos, y por consiguiente a mí y a todos los demás, una misma dignidad de vida.

El valor absoluto de la persona significa que el hombre es un valor que, en su dignidad , jamás puede ser reducido a medio. La exigencia absoluta del valor moral significa que “el bien” debe ser hecho y el mal debe ser evitado y que se debe reconocer que hay que hacer al otro lo que quisiéramos que el otro nos hiciera a nosotros.

El valor moral es, para la persona, sencillamente, el bien. Ante él la persona pone en juego la propia moralidad y salvación, porque el llamamiento del valor moral tiene las características de lo absoluto. Respetar este valor, en aquella determinada acción, es moralmente justo. No realizarlo es moralmente equivocado.

El valor moral de la persona es universal, absoluto e incondicionado y, en contra de una interpretación idealista y falsamente trascendente, también concreto

## **PROCESO Y ESTRUCTURA DEL ACTO MORAL**

En todas nuestras decisiones morales seguimos un proceso que se puede esquematizar del siguiente modo:

1°. La persona, por medio de su razón, de su inteligencia y de su sensibilidad, capta posibles acciones que puede realizar aquí y ahora.

2°. Analiza las diversas posibilidades de acción. En su conciencia confronta los diferentes valores que están en juego considerando las razones en pro y en contra.

3°. La persona elige una de las posibilidades de acción haciendo uso de su libertad y según su propia escala de valores, esperando así alcanzar una situación de mayor felicidad personal.

4°. Por medio de la voluntad, aquella decisión que estaba sólo en su interior se pone en práctica.

5º Una vez que se ha ejecutado la acción, es de nuevo la conciencia la que evalúa lo que esa acción ha supuesto. Esta valoración se manifiesta en tranquilidad o en desasosiego. La persona, además, al asumir esa acción como manifestación de su libertad, se hace responsable de la misma

## **LA MORALIDAD DE LOS ACTOS**

La moralidad de los actos está definida por la relación entre la libertad del hombre con el bien auténtico.

El bien es conocido por la ley externa que se ofrece a través de la ley natural ( razón natural del hombre, sentido común, sensatez...) o ley divina ( por revelación sobrenatural).

El obrar es moralmente bueno cuando las elecciones están de acuerdo con el verdadero bien del hombre: Dios mismo. Cumplir actos buenos obedeciendo al que “sólo es bueno” es la condición y camino para la felicidad eterna.

No se puede determinar con absoluta certeza, anticipadamente, el valor moral de una acción. Con esto no se niegan valores vinculantes y normas que obligan generalmente. Desde esta perspectiva las normas se convierten en relativas respecto de los valores que interpretan, tomados en su jerarquía y relacionados con una situación efectiva. Dos normas aparentemente opuestas podrían permitir la realización de los mismos valores.

La moral católica afirma que existen acciones que son siempre y de todos modos inmorales, independientemente de las circunstancias y motivos.

Son actos intrínsecamente malos aquellos no objetivamente ordenables por el sujeto moral a Dios como fin último ni al bien de la persona.

La bondad de un acto no se mide sólo por el fin que persigue, ni sólo por la intención con que se realiza sino ambas cosas unidas al objeto de la acción concreta que debe ser coherente con nuestro fin último que es Dios.

Las circunstancias o las intenciones nunca podrán transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto “subjetivamente” honesto o justificable como elección.

La intención es buena cuando apunta al verdadero bien de la persona con relación a su fin último. La doctrina del objeto, como fuente de la moralidad, representa una explicitación auténtica de la moral bíblica de la alianza y de los mandamientos, de la caridad y de las virtudes. Hay que rechazar como errónea la opinión que considera imposible cualificar moralmente como mala según su especie la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados, prescindiendo de la intención por la cual la elección es hecha o por la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas.

Sin esta determinación racional de la moralidad del obrar humano, sería imposible afirmar un “orden moral objetivo” y establecer cualquier norma determinada, desde el punto de vista del contenido, que obligue sin excepciones; y esto sería a costa de la fraternidad humana y de la verdad sobre el bien, así como en detrimento de la comunión eclesial.

Reconociendo y enseñando la existencia del mal intrínseco en determinados actos humanos, la Iglesia permanece fiel a la verdad integral sobre el hombre y, por ello, lo respeta y promueve en su dignidad y vocación. Sólo una moral que reconoce normas

válidas siempre y para todos, sin ninguna excepción, puede garantizar el fundamento ético de la convivencia social, tanto nacional como internacional.

El bien supremo y el bien moral se encuentran en la verdad: la verdad de Dios creador y redentor, y la verdad del hombre creado y redimido por Él.

## BLOQUE 5º: PECADO Y CONVERSIÓN

La experiencia del mal es un fenómeno típicamente humano. Aunque se pueda estar totalmente en desacuerdo sobre aquello que se considera como mal, sin embargo todos partimos de la afirmación de que algo está mal. La experiencia de la culpa está profundamente arraigada en el hombre, como lo muestra el lenguaje.

El pecado entendido como “mancha” es una acción mala, es una trasgresión de una prohibición o la violación de un tabú. Es una dimensión más objetiva. En cambio, el pecado entendido como culpa es interior y subjetivo, es la toma de conciencia de la situación real que es el pecado.

## **EL PECADO EN LA CONCEPCIÓN VETEROTESTAMENTARIA**

Los vocablos hebraicos más usados en la escritura son : *hatat* (fallar el tiro), *awon*(camino tortuoso, culpa), *pesá* (rebelión) significan falta, desviación, rebelión, desorientación y pérdida, y subrayan, un simbolismo de orientación de la existencia. Sin embargo, lo central en la perspectiva bíblica, no es la conciencia de pecado, sino la Alianza.

Hay que situar el pecado en la perspectiva de la Alianza, en un contexto de encuentro y diálogo entre Dios y el hombre: el pecado se traduce por una ruptura de relación, pérdida de una ligazón y de una raíz. Así el pecado es rechazo de Dios, como Señor de la Alianza, y su forma más clara es la idolatría, por la que el pueblo prefiere antes que a Yahvéh “ la nada de los ídolos”: es la primera prohibición del decálogo. Y remitiéndose siempre a Yahvéh es como el Decálogo prohíbe también el pecado contra el prójimo ( IV-X mandamiento).

En los profetas, cuya predicación consistirá esencialmente en la denuncia del pecado, éste aparece, sobre todo, como ofensa a un Dios que “ sufre” por no ser amado: “ la revelación bíblica , a medida que vaya descubriendo la profundidad de este amor, permitirá comprender en qué sentido real el pecado del hombre puede “ ofender a Dios”. Pero los profetas no denuncian sólo la idolatría, sino también la injusticia contra los débiles y critican el culto cuando se convierte en coartada para la injusticia social ( Am 5,21 ss; Is 1, 10 ss. etc).

Además de acto, el pecado, es también, en A.T. un estado objetivo de situación real que no se reduce a su dimensión individual y subjetiva. El pecado es un rechazo de la relación con el Dios de la Alianza y de la Creación y es un renegar de la propia existencia: el corazón del hombre, esto es, su existencia es malo. Eco de esta experiencia es la historia del pecado original: el pecado aparece aquí como un acto al que sigue un estado “ontológico”, es decir, una situación y una posición en la existencia.

En tal realismo del pecado, que aquí aparece como "algo", se comprende también su dimensión comunitaria, subjetiva, social, cósmica, situación que viene del pecado y que invita al pecado.

En esta concepción, los símbolos del pecado son comprendidos siempre en relación con los del perdón y la redención que dependen de Dios y también del arrepentimiento del hombre: la liberación del pecado aparece como "retorno-perdón" y "redención", o como rescate de la cautividad.

## **EL PECADO EN EL NUEVO TESTAMENTO**

El N.T. recoge el vocabulario del griego bíblico (hamartiá: pecado) que significa, como en el A.T. "no acertar o fallar el tiro", "equivocación".

Los sinópticos resaltan, sobre todo la dimensión ética del pecado como acto, aunque siempre originado por el corazón del hombre (Mc 7, 21 ss).

En S. Juan el pecado es, esencialmente, la incredulidad del hombre que rechaza a Cristo ( Jn 15, 18.23 ss). El pecado es una situación de injusticia de la que es prisionero el individuo, pero sobre todo el "mundo", esto es, la humanidad entera. "el pecado del mundo" (Jn 1,29). Es el rechazo de la obra salvífica de Cristo y de toda renovación del mundo querida por Dios; es un tomar parte en la lucha escatológica contra Cristo, afirmándose a sí mismos fuera o en contra de Él.

S. Pablo profundiza más en la teología del pecado como injusticia radical (Rm 1,18; 3,5), como si fuera casi una especie de potencia personificada que, una vez que ha entrado en el mundo, toma posesión del hombre y lo hace esclavo (Rm 5, 7).

El N.T. en línea con el A.T. muestra dos aspectos del pecado: el pecado contra Dios, Cristo y el Espíritu Santo y los actos individuales que brotan de esta situación de pecado y que la manifiestan a través de la trasgresión.

Ahora bien, si ya en el A.T. el pecado estaba conectado con la historia de la salvación en el N.T. se revela la misericordia de Dios para el pecador (Lc 15,11 ss), el redentor del pecado (Jn1,29) que tiene el poder de perdonar los pecados (Lc 4,18; Mt 9,) y para esto da su sangre ( Mt 26,28). Cristo es fundamento de la comunión de los hombres con Dios y entre sí, impedida en la historia por el pecado. El misterio pascual es el lugar y momento definitivo de la victoria sobre el poder del mal y el comienzo escatológico de la reconciliación de la humanidad con Dios.

En conclusión, el pecado presenta la trasgresión de una regla, pero más que eso es lo que supone la lesión de un nexo personal con Dios.

## **EL PECADO COMO RECHAZO DE DIOS**

El pecado es la elección histórica por la que el hombre entra en contradicción consigo mismo, negando su relación constitutiva con Dios, su fundamento. La contradicción de la libertad humana consigo misma, que es el pecado, consiste en el desconocimiento de la propia limitación.

El pecado, en suma, es la libre negación de la relación con el propio fundamento, es la absolutización de la libertad humana, que lleva inevitablemente a la contradicción del hombre consigo mismo.

El pecado, primeramente no es la trasgresión ética de un orden objetivo establecido por dios, ya que ésta es mas bien la consecuencia y la señal de ello, sino que es la lesión, por medio de la trasgresión, de una relación dialogal con Dios: es un gesto de

la libertad humana con el que el hombre quiere realizarse independientemente de Él, yendo pues, objetivamente, contra Dios.

En la visión cristiana es igualmente un pecado contra Cristo. Cada vez que ofendemos al hombre ofendemos a Dios mismo y la historia de la salvífica que Él vino a inaugurar; y, viceversa, rechazar a Dios es rechazar al hombre que El ama.

## **LA DISTINCIÓN ENTRE PECADO MORTAL Y PECADO VENIAL**

El pecado mortal es un “no” personal a Dios, es una opción de sí mismo como oposición a Dios. Para que haya pecado mortal se requiere materia grave, plena advertencia y perfecto consentimiento.

Tal decisión central permanece siempre revocable en la vida, porque Dios nos abre siempre en Cristo la posibilidad de la conversión.

El pecado venial son pecados sólo en sentido analógico e impropio. se trata de una cierta incoherencia y superficialidad consigo mismo. El pecado venial no destruye el principio vital de la relación con Dios, pero provoca una hipocresía de fondo que disminuye y compromete luego la situación personal de relación con Dios.

## **LA SALVACIÓN COMO DON**

La conversión, antes de ser acto del hombre es don de Dios: es la respuesta de la fe del hombre a la acción de Dios que instaura su Reino en Jesús.

La reconciliación con Dios pone al cristiano en una nueva situación, con una nueva y más sensata experiencia de libertad. El mal sigue siendo un escándalo incomprensible, pero se abre a una superación, a una lógica inesperada, en la perspectiva de la historia de la salvación, en la que el pecado no es anulado sino integrado en la justicia de Dios y en la sobreabundancia de su salvación: “ el mal mismo coopera al advenimiento del Reino de Dios. Y en esto consiste la mirada de la fe sobre el mal”.

Reconocer el propio pecado significa confesar, es decir, alabar a Dios. El pecado , aún siendo pecado, cambia de significado si es entendido en la lógica creadora y redentora de Dios (Rm 5,20).

El pecado , por sí mismo, es maldición y absurdo, a partir de la justificación y del perdón, se revela como pedagogía divina. Después de haber sido liberado descubre el hombre, en su precedente esclavitud, la vía tortuosa de su liberación.

Pecadores, pero perdonados: el sentido auténtico del pecado orienta hacia el perdón de Dios, ofrecido y recibido en Cristo: El es, en efecto, nuestra reconciliación (Rm 5, 11). Este perdón tiene un signo eficaz, que obra lo que expresa, en el sacramento de la Reconciliación.

## **EL CAMINO DE LA CONVERSIÓN**

El don recibido supone el paso de la angustia del sentimiento de culpa al horizonte de la esperanza cristiana, abierta por la liberación en Cristo. Desde la reconciliación con Dios, recibida en la iglesia, se inicia un nuevo camino de empeño hacia una reconciliación integral consigo mismo y con el prójimo y con el propio mundo. El actuar moral del cristiano, al superar las angustias de la ley, se convierte en testimonio de la

gratuidad de un Don que le precede y sostiene, espacio abierto y lugar revelador de la libertad.

La conversión exige el reconocimiento del pecado, y éste, siendo una verificación de la acción del Espíritu de la verdad en la intimidad del hombre, llega a ser al mismo tiempo el nuevo comienzo de la gracia y del amor: “ Recibid el Espíritu Santo”. ... El Espíritu de la verdad es el Paráclito. ( DV 31)

La conversión implica a la vez el perdón de Dios y la reconciliación con la Iglesia, que es lo que expresa y realiza litúrgicamente el sacramento de la Penitencia y de la Reconciliación ( LG 11).

## **CONCLUSIÓN**

La cuestión fundamental está en anunciar y enseñar que el bien de la persona consiste en estar en la verdad y en realizar la verdad.

En este sentido es responsabilidad de la Iglesia, de sus pastores y teólogos, de enseñar y educar a los creyentes en cuestiones morales y como un servicio a la persona misma y a la sociedad.

La Iglesia anuncia a Cristo como respuesta a qué es la verdad, y Cristo manifiesta que el reconocimiento honesto y abierto de la verdad es condición para la auténtica libertad. Jesús es la perfecta libertad en la obediencia total a la voluntad de Dios. La fe en Él nos ayuda a vivir como Él vivió y su seguimiento conlleva un compromiso coherente de vida; dando testimonio de Cristo y viviendo las exigencias del radicalismo evangélico podemos llegar hasta el martirio, don total de uno mismo.

La Iglesia interpreta la norma moral y la propone a todos los hombres de buena voluntad, sin esconder las exigencias de radicalidad y de perfección.

## **BIBLIOGRAFÍA:**

- Catecismo de la Iglesia Católica.
- Diccionario teológico enciclopédico. Edit. VD
- “Veritatis Splendor”. Encíclica.
- Libro de Moral fundamental del plan de formación del I.S.C.R “San Agustín”.
- Temario de Síntesis Teológica de cursos anteriores

## **TEMA 27**

*El cristianismo mantuvo desde el principio un diálogo con la cultura helenística y romana. La vida y la situación de la Iglesia, perseguida durante los tres primeros siglos, sufrió un notable cambio con la transición a la “era constantiniana”.. En el siglo XI se realizó una ruptura eclesial entre Oriente y Occidente. En el medievo la decadencia de la Iglesia es superada por la reforma de Gregorio VII, el florecimiento de la vida monástica, el desarrollo de las universidades en Europa y el apogeo de la teología escolástica.*

## **INTRODUCCIÓN**

En este tema vamos a describir la vida de la Iglesia de los tres primeros siglos, que se desarrolla en un clima de acusaciones de los paganos, las persecuciones, así como del diálogo mantenido con la cultura griega y romana. Se producen dos hechos fundamentales – conversión de Constantino y el Edicto de Milán- que significarán el paso de la Iglesia de ser perseguida a lícita, y posteriormente a perseguidora. Se producirá la ruptura entre la Iglesia latina de Occidente y la Iglesia griega de Oriente, que culminará con un cisma, en el siglo XI, caracterizado por la decadencia del papado y de todo lo que significaba la religión cristiana, pero que encontrará en Gregorio VII el papa reformador. En el medievo florecerá la vida monástica y nacerán las universidades, en las que se desarrollará a la d teología escolástica, que contribuirá a la superación de la decadencia de la Iglesia.

## **ESQUEMA**

### **A) EL DIÁLOGO CON LA CULTURA HELENISTA Y ROMANA.**

1. La confrontación con la filosofía griega.
2. Herejías y respuesta de la Iglesia.
3. El diálogo Iglesia-Imperio romano.

### **B) VIDA Y SITUACIÓN DE LA IGLESIA EN LOS TRES PRIMEROS SIGLOS.**

1. Las acusaciones contra los cristianos.
2. La hostilidad del mundo intelectual pagano.
3. Las persecuciones.

### **C) LA ERA CONSTANTINIANA.**

1. Constantino y la libertad de la Iglesia.
2. Los sucesores de Constantino: intolerancia cristiana.
3. De Teodosio a Justiniano: la Iglesia Imperial.
4. El nacimiento del monacato.
5. La Cristiandad Medieval.

### **D) LA RUPTURA ECLESIAL ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE.**

1. Causas del Cisma.
2. El Cisma de Focio.
3. El Cisma de 1054.

### **E) DECADENCIA DE LA IGLESIA EN EL MEDIEVO.**

1. Decadencia del papado.
2. El cristianismo superficial.
3. Obispos, cargos oficiales.
4. Concubinato y simonía del clero.

#### F) LA REFORMA DE GREGORIO VII.

1. Reforma gregoriana.
2. El Dictatus papae.
3. La lucha de investiduras.

#### G) EL FLORECIMIENTO DE LA VIDA MONÁSTICA.

1. Los nuevos movimientos religiosos del siglo XII.
2. La orden de los florenses: Joaquín de Fiore.
3. Francisco de Asís y el movimiento franciscano.
4. Clara de Asís y el franciscanismo femenino.
5. El siglo XIII y la orden de los dominicos.

#### H) DESARROLLO DE LAS UNIVERSIDADES Y DE LA TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA.

1. El desarrollo de las universidades.
2. El apogeo de la teología escolástica.

### **DESARROLLO DEL TEMA**

Las primitivas expresiones de la teología cristiana en suelo palestino y sirio están profundamente marcadas por la cultura semítica ambiental. En particular, tales formulaciones están fuertemente influenciadas por las tradiciones bíblicas y judaicas y por las formas de pensamiento religioso que estaban presentes tanto en la literatura apocalíptica, como en la profética y en la sapiencial. Los estrechos lazos que unen esta teología judeo-cristiana primitiva con el mundo judío quedan testimoniados en el hecho de que, a menudo, la literatura religiosa de los grupos judeo-cristianos está constituida por obras de origen judío, reinterpretadas en sentido cristiano, mediante la utilización de añadidos e interpretaciones de diversa naturaleza y extensión.

Cuando el cristianismo entró en contacto directo con la civilización greco-romana, fuera de Palestina y de las sinagogas de la diáspora, fue inevitable que los pensadores cristianos, formados en la cultura filosófica y literaria de los griegos, se plantearan el problema del valor de la filosofía griega y de la cuestión de la posibilidad de su utilización por parte del pensamiento iluminado por la revelación cristiana.

#### A) EL DIÁLOGO CON LA CULTURA HELENISTA Y ROMANA.

##### 1. La confrontación con la filosofía griega.

Los primeros contactos no fueron fáciles. Muchos cristianos alimentaban una lógica desconfianza y expresaban juicios decididamente negativos sobre la filosofía de los griegos y sobre las inútiles sutilezas de su dialéctica. Por otra parte, no habían faltado clamorosos casos de inquietantes apostasías de cristianos que se habían apartado de su fe para dedicarse al estudio de la filosofía.

Se necesitó toda la sabiduría y la doctrina de pensadores como Justino, Clemente y Orígenes, para que la filosofía griega encontrara una adecuada acogida en la teología cristiana ortodoxa. Se trataba de una lectura crítica, en el sentido de que se seleccionaban de la filosofía griega sólo aquellos aspectos metodológicos y de contenido que pudieran irse adaptando al mensaje cristiano sin especiales traumas.

Esto significa que la utilización justa y prudente de la filosofía griega estaba regida y dirigida por un criterio insustituible: el Credo, el símbolo de la fe, en el que está depositada la verdad poseída y confesada por la comunidad cristiana. Se puede decir que el desarrollo de la teología cristiana se jugó íntegramente en la tensión creativa, pero crítica, entre el Credo, doctrina tradicional de la Iglesia, y su interpretación basada en el recurso a categorías tomadas de prestado, de la gran tradición del pensamiento griego, estoicismo, aristotelismo y, sobre todo, platonismo.

A través de una serie de vicisitudes, a menudo conflictivas, se fueron señalando, de vez en cuando, los límites infranqueables de la confrontación entre el depósito de la fe y la filosofía griega. Esto explica porque se produjeron muchas herejías teológicas y porque hubo la necesidad de largos y duros debates, hasta que los Padres llegaron, en los Concilios, a la definición de los dogmas.

## 2. Herejías y respuestas de la Iglesia.

La corriente de pensamiento cristiano en la que se concedió mayor espacio a elementos procedentes de la filosofía griega fue el gnosticismo. El gnosticismo cristiano viene a ser como una especie de gran nebulosa en la que conviven muchas corrientes y escuelas de pensamiento teológico. Parte de una cristología dualista que subraya el valor de la revelación recibida de Jesucristo, aunque niega la realidad de su encarnación y de su muerte. La salvación consiste precisamente en el conocimiento (gnosis) de que la propia alma está salvada a partir de una idea de predestinación que determina tanto la antropología como la eclesiología y la ética gnóstica. Esta corriente de pensamiento fue combatida en los siglos II y III por muchos teólogos ortodoxos, y la Iglesia de los obispos elaboró con esta finalidad tres instrumentos privilegiados: el canon de las Escrituras, la interpretación ortodoxa de la Biblia y la adopción de símbolos de la fe.

Las diferentes escuelas gnósticas sobrevivieron hasta que en el siglo IV confluyen en el maniqueísmo, gnosis dualista que implicaba el rechazo del Antiguo Testamento y centra la espiritualidad cristiana en la no-violencia y en la castidad. Es un movimiento que penetra muy pronto en el imperio romano y en los siglos III y IV se extiende desde África al Asia central.

El pensamiento cristiano tuvo que afrontar los problemas más arduos al tener que definir la relación existente entre el acontecimiento salvífico de la Encarnación del Verbo de Dios y la concepción filosófica de la divinidad eterna, inmutable e impasible. Gran dificultad presenta, además, explicar la relación existente entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Las diversas concepciones, desde el monarquismo, que afirmaba que el Padre y el Hijo eran la misma persona, hasta la teología trinitaria conocida como economía, que

afirmaba la distinción entre las tres personas divinas, unificadas en su naturaleza y en su actuación comunes, prolongarán sus controversias a lo largo del siglo IV. Los polos extremos de estas tensiones están representados por el sabelianismo (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son sólo diversos modos de una misma divinidad) y el arrianismo (el Hijo no es de la misma naturaleza que el Padre):

### 3. El diálogo Iglesia-Imperio romano.

Referente a esta relación, los obispos elaboraron una línea de conducta cuya principal finalidad era la búsqueda de un compromiso, el de encontrar y llevar a cabo un *modus vivendi* con el Imperio romano. Así se había creado el espacio adecuado para una posible colaboración entre la Iglesia cristiana y la realidad política, en un marco de sustancial lealtad.

Esta posición encontraba sus raíces y sus justificaciones bíblicas, sobre todo en la perícopa evangélica del tributo al César, y en las enseñanzas paulinas acerca del origen divino de la potestad política, contenida en la Carta a los romanos 13, 1-7, o, para ser más precisos, en aquello que se creía que había sido pensamiento y la enseñanza de san Pablo en tan famoso texto. Parte integrante de esta línea de compromiso político es la oración por las autoridades cuya legitimidad se reconoce.

La teología política que proponían aquellos obispos presupone el reconocimiento positivo de los beneficios aportados por la *pax romana* al mundo civilizado y se concreta en la propuesta de intentos de colaboración entre la iglesia y poder romano en el plano del ordenamiento moral y civil de la sociedad.

### B) VIDA Y SITUACIÓN DE LA IGLESIA EN LOS TRES PRIMEROS SIGLOS.

Este intento de diálogo entre la Iglesia y el Imperio romano se encontró con numerosas dificultades y obstáculos de diverso tipo. Tales obstáculos provinieron, en un primer momento, de la desconfianza, y después, del rechazo que los habitantes de las grandes ciudades del Oriente helenístico y de la cuenca del Mediterráneo, donde el cristianismo había hecho su aparición, sentían hacia las rarezas de la nueva religión.

Los cristianos, que no participaban en la vida social normal ni compartían los comportamientos cotidianos del común de las gentes, eran considerados elementos peligrosos de desestabilización del orden vigente. La predicación cristiana venía a perturbar el tranquilo vivir de los paganos. El ideal del amor fraterno y de la pureza sexual que iban propagando los misioneros cristianos amenazaba con dismantelar toda la compleja red de violencias políticas y sociales y los chantajes morales sobre los que se sostenía la convivencia cotidiana del Imperio romano. A los esclavos podrían subírsele a la cabeza ideas raras y podrían llegar a exigir que sus señores le diesen la libertad. Las mujeres podrían negarse a determinadas exigencias de sus maridos y las hijas podrían llegar a desobedecer a sus padres en nombre del Evangelio.

Esto puede dar una explicación, por lo cual los romanos, en general muy tolerantes hacia todas las creencias religiosas que crecían y se desarrollaban en el Imperio, incluso

respecto a los odiados judíos, no lograran impedir que contra los cristianos se desencadenaran periódicamente matanzas sangrientas.

## 1. Las acusaciones contra los cristianos.

Antropofagia, incesto y ateísmo: Estas eran las tres acusaciones que más se repetían en boca de los paganos, contra los comportamientos y las doctrinas cristianas. La primera acusación pretendía equiparar el sacramento de la Eucaristía a una de las cenas tiesteas en las que eran servidas las carnes de una criatura sacrificada. La acusación de incesto, por su parte, nacía de un vulgar equívoco sobre la predicación del amor entre los hermanos y hermanas. A estas dos acusaciones falsas habría que añadir una tercera, y era la acusación realizada a los cristianos de ser los causantes de todos los males y desgracias del Imperio.

Sin embargo, la acusación de ateísmo contenía, en cambio, aspectos de verdad que los cristianos no tenían la menor dificultad en reconocer. Porque, si por ateísmo se entendía el hecho de que los cristianos no aceptaban el culto a los dioses del tradicional panteón greco-romano, eran verdaderamente ateos, y se sentían orgullosos de serlo. Otras acusaciones reales que se hacían a los cristianos eran: lesa majestad y atentado contra la unidad del Imperio y sustraerse en gran número a las obligaciones del servicio militar, por motivos de conciencia.

## 2. La hostilidad del mundo intelectual pagano.

Algunos escritores cristianos, conocidos con el nombre de apologistas, o sea, defensores de la fe, escribieron obras dirigidas a las autoridades romanas para explicarles sus razones y tratar de esclarecer los miedos e incomprensiones que gravitaban sobre las mentes de los paganos.

Esta propuesta de diálogo debía dirigirse a los cultivadores de la sabiduría responsable, es decir, a los filósofos, de quienes hubiera cabido esperar una mayor apertura y actitud de escucha. Pero no fue así, ya que los más refinados intelectuales paganos sustituyeron las calumnias del vulgo por algo todavía peor y más peligroso: el ataque directo a las doctrinas cristianas y a las Sagradas Escrituras.

El filósofo platónico Celso fue el primero que abrió las hostilidades de manera sistemática contra el cristianismo, por medio de su obra “Discurso verdadero”, en la que contraponía la nueva superstición cristiana a la antigua y consolidada sabiduría y responsabilidad de los pueblos que eran los custodios de la única verdad revelada en los orígenes del Logos. Pero la verdadera preocupación de Celso era de naturaleza política, por eso solicitaba a los cristianos que diesen la cara y saliesen al descubierto y exigía que aceptasen solidariamente las responsabilidades comunes, incluidas las militares, en defensa del Imperio.

Un siglo después, otro filósofo platónico, Porfirio de Tiro, compuso su obra “La filosofía de los oráculos, con la que pretende minar la autoridad de las Escrituras cristianas, poniendo de relieve su incongruencia y mentiras y contraponiendo a ellas la verdadera filosofía contenida en los Oráculos caldeos.

Los más preparados escritores cristianos contrapusieron a estas obras articuladas respuestas apologeticas. Pero la reacción pagana no se agota en su lucha ideológica y literaria. Se concretó mas bien en medidas represivas que dieron lugar a verdaderas y propias persecuciones cruentas.

### 3. Las persecuciones:

El primer problema que se plantea a los estudiosos del tema es el de esclarecer suficientemente en que consistió el fundamento jurídico de las persecuciones. Es decir, en qué motivos de acusación se basaban las condenas a muerte inflingidas a todos aquellos que se profesaban cristianos.

Entre las numerosas hipótesis planteadas por los historiadores, constituye la explicación más plausible que fuera una decisión del Senado romano la primera declaración de ilicitud del nuevo culto cristiano. La acusación en la que se basaba dicha ilicitud era contra el derecho común: ateísmo, reuniones secretas, lesa majestad.

El procedimiento usado en las persecuciones se caracterizaba por lo general por no perseguir a los cristianos, a no ser que hubiera alguna acusación personal por medio. El acusado es sometido a interrogatorio y si no abjura es castigado a penas de trabajos forzados, destierro o condena a muerte. Las acusaciones tenían que ser personales, nunca anónimas. Esta era la legalidad vigente pero que no brillaba ni por su rigor ni por su coherencia.

Durante los dos primeros siglos de la vida de la Iglesia, desde el año 64 con Nerón, hasta el año 311 con Diocleciano, tiene lugar las persecuciones contra los cristianos. A períodos de persecución, en los que había peligro auténtico de perder la vida, seguían periodos, más o menos largos, de relativa calma, durante los cuales la Iglesia podía extenderse tranquilamente y reforzarse ganando nuevos prosélitos.

Se suele determinar el número de persecuciones en doce, las cuales podemos dividir, según la intensidad y forma de las mismas, en tres grupos:

- Las persecuciones individuales, o sea, aquellas en las que se persigue, no a la Iglesia, sino a los individuos. Son siete: Nerón, Domiciano, Trajano, Adriano, Antonio Pío, Marco Aurelio y Canedo. Los tres primeros emperadores establecieron sendos decretos de obligatoriedad de culto a los ídolos.
- Las persecuciones no sistemáticas contra la Iglesia en las que se prohíbe el culto y se eliminan los templos. Son las persecuciones de Septimio Severo y Máximo Tracio.
- Las persecuciones sistemáticas contra la Iglesia. Se trata de las más cruentas y duras. Se impone la obligación de hacer sacrificios a los dioses del imperio en señal de sumisión y lealtad política. Se lleva a cabo una verdadera caza del hombre. No pocos abjuraron, otros intentaron huir de la quema recurriendo a la corrupción y comprando falsos certificados que atestiguaban que la prescripción del sacrificio había sido cumplida. Muchos padecieron el martirio. Son las persecuciones de Decio, Valeriano y Diocleciano.

La actitud de los cristianos frente a las persecuciones varía desde los que se niegan a legitimizar la fuga en tiempo de persecución, proclamando la necesidad de autodenunciarse a la autoridad romana para ser condenados a muerte (montanistas), hasta los que afirmaban que era lícito negar públicamente la fe (marcionistas), con tal de mantener la interior adhesión a ella, pasando para los que la búsqueda del martirio constituía un hecho positivo en cuanto que, por medio de él, se podía liberar uno de las ataduras del cuerpo (valentinianos).

Frente al imperio había una actitud radicalmente antirromana que consideraba al Imperio como una realidad demoníaca, destinada, consiguientemente, a ser aniquilada por el juicio final de Dios. Frente a esta actitud nos encontramos con las de la jerarquía eclesiástica, que busca el diálogo con el imperio y que considera a las persecuciones como el fruto de una nefasta política de unos pésimos emperadores, afirmando que en cualquier caso, el martirio ya no debía ser buscado, pero debía ser afrontado y no eludido siempre que las circunstancias lo exigieran. Por este camino, lleno de dificultades e incomprensiones, se llegará, al alborar del siglo IV al viraje constantiniano.

## C) LA ERA CONSTANTINIANA.

### 1. Constantino y la libertad de la Iglesia.

La conversión de Constantino en el año 312 y la consiguiente publicación del “Edicto de Milán” en el 313, fueron los dos acontecimientos decisivos que cambiaron radicalmente la historia del cristianismo y del Imperio romano que, a partir de ese momento, entretejen de manera indisoluble, sus destinos.

Constantino era un político demasiado hábil para no darse cuenta de que no hubiera sido posible hacer cambiar la situación den favor de los cristianos de un día para otro, dado que se vivía en medio de un paganismo todavía muy fuerte y bien arraigado en el ejército y en la sociedad senatorial. No pudo hacer otra cosa que garantizar igualdad de oportunidades y de libertad tanto a los cristianos como a los paganos. Favoreció de todos los modos posibles al episcopado católico, adoptando medidas de protección en su favor y dispensándoles facilidades, privilegios y donaciones. Intervino activamente en las disputas teológicas que laceraban a la comunidad cristiana, arrianismo, donatismo, frente a las cuales se esforzó por restaurar la paz y la concordia. Hizo edificar magníficas basílicas en muchas ciudades del Imperio para facilitar y hacer resplandecer el culto público de los cristianos.

Sólo al final tomó la audaz decisión de cerrar algunos templos paganos en los que, a causa de la inmoralidad de los cultos que en ellos se practicaban, se ofendían los sentimientos de los cristianos. Pero en modo alguno se puede calificar la política de Constantino como persecutoria de los paganos, ya que, más bien, intentó tenerlos estrechamente ligados a su trono, confiándoles, para ello, ambicionados cargos públicos.

## 2. Los sucesores de Constantino: la intolerancia cristiana.

Los sucesores de Constantino, sobre todo Constancia II, endurecieron en sentido cristiano la legislación religiosa imperial, golpeando así, duramente, las instituciones y las formas de culto pagano. Llegaron, de hecho, a cerrar los templos y a abolir los sacrificios y la práctica mágica de los oráculos. De esta forma comienza el período doloroso que se ha definido como “la intolerancia cristiana”.

Los cristianos, que habían sido hasta hace unos pocos años ferozmente perseguidos y que se habían constituido en paladines de la libertad de conciencia, aprendieron muy pronto a utilizar las armas de la represión contra sus adversarios y perseguidores de otra época. Especialmente en Oriente se multiplicaron los tumultos antipaganos, multitudes de cristianos fanáticos, azuzados por monjes y obispos, se dedicaron a destruir altares y templos paganos, provocando a menudo incidentes mortales.

## 3. De Teodosio a Justiniano: la Iglesia imperial:

Tras un período de tregua por la subida al trono de Juliano, nieto de Constantino que, educado en la religión cristiana, apostató para abrazar la antigua fe de los griegos, Graciano y más tarde Teodosio, desencadenan el ataque decisivo contra el paganismo que agonizaba. En el año 380, Teodosio promulga un edicto, en el cual se declaraba, por primera vez, que el catolicismo de los obispos de Roma y Alejandría era la única religión del Imperio. El catolicismo se transforma así de religión lícita en religión del Estado, y la Iglesia se convertía, como consecuencia de ello, en Iglesia Imperial, o sea, en uno de los pilares básicos del Estado romano.

Justiniano, emperador desde el año 527 al 565, llevó el proceso de integración entre el Imperio romano y la Iglesia cristiana hasta sus últimas consecuencias. Para Justiniano, el proyecto de restauración del Imperio, coincidía con la defensa de la verdadera fe y, en consecuencia, con la aniquilación de los herejes y los paganos. Finalmente, en este período tuvo lugar la progresiva conversión de los pueblos bárbaros que habían invadido el imperio romano, y su absorción en la esfera de la influencia romano-bizantina.

## 4. El nacimiento del monacato.

Esta estrecha implicación de la Iglesia con el Imperio, amenazaba con resultar sofocante y con dañar la libre explicitación de la misión de la Iglesia. Era necesario abrir una vía de salida a este estado de cosas, y el movimiento monástico iba a ser el encargado de hacerlo. Surgido en Egipto a finales del siglo III, adquiere rápidamente un notable desarrollo tanto en Oriente como en Occidente. Inspirado en la Iglesia de los mártires se propone revitalizar las formas más radicales del espíritu evangélico, como la renuncia a las riquezas, y rechaza todo tipo de compromiso con el poder imperial, por muy cristiano que éste fuese.

Aunque el monacato encontró al principio dificultad para abrirse paso en la Iglesia jerárquica, fue penetrando en ella cada vez más, y llegó a ejercer una gran influencia. La

estrecha relación entre jerarquía y monacato terminará siendo una constante de la vida religiosa de aquellos tiempos.

En esta época, y especialmente en Oriente, se desarrolla la teología cristiana, llevándose a cabo una gran profundización doctrinal en la expresión del misterio trinitario. La expresión del mismo, tuvo que realizarse en confrontación con doctrinas erróneas o heréticas, lo que originó fuertes conflictos, en los que estuvieron implicados tanto la jerarquía eclesiástica como los mismos emperadores. Se trata de un proceso teológico encaminado a expresar en una única doctrina las diversas formulaciones de la fe que hasta entonces se habían elaborado, doctrina que se formuló en los cuatro concilios ecuménicos celebrados en Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451).

También durante estos primeros siglos, la libertad de que gozaba la Iglesia y la gran afluencia de nuevos fieles contribuyó a un importante desarrollo de la liturgia, un gran florecimiento de la religiosidad popular en torno al culto a los mártires y de forma lenta pero imparable, el culto a las imágenes sagradas. Con el fin de controlar posibles excesos en lo que se refiere al culto de los mártires, la liturgia oficial establece la celebración de las fiestas conmemorativas.

A lo largo de los siglos III y IV la Iglesia va adoptando la subdivisión territorial establecida por la administración civil. Con ello los obispos de las sedes metropolitanas más importantes adquieren una mayor autoridad.

La creación de la nueva capital del imperio en Constantinopla rompió el equilibrio entre las antiguas sedes apostólicas, basado en la alianza entre Roma y Alejandría. Aunque Roma defendió la tesis de que la dignidad de una sede depende de su origen apostólico, Constantinopla se arrogó de hecho el primado de todas las sedes orientales, en virtud de un principio de autoridad política carente de justificación teológica y dejó a Roma el control de Occidente.

El papado romano acentuó el proceso de normalización y centralización, justificando su actuación en el principio de que todas las comunidades cristianas de Occidente, han sido fundadas por Pedro o sus sucesores, lo que está en claro contraste con la realidad histórica.

## 5. La Cristiandad Medieval.

En la figura de Gregorio Magno se compendia lo mejor de una Iglesia que, en la transición del siglo VI al VII, se encuentra al final de una época y al comienzo de otra. Su elección de la vida monástica es característica de todo un período. En su labor diplomática mantuvo una postura de moderación y respeto con el emperador, aunque permaneció firme en el rechazo del atributo de “ecuménico” para el patriarca de Constantinopla.

Dejó una huella duradera tanto en el campo cultural como en el litúrgico y tuvo un gran éxito misionero entre los anglo-sajones. Los métodos pastorales que propugnaba se

caracterizan por la búsqueda de la conversión individual, así como por una gran tolerancia con los judíos.

En el siglo VI tiene lugar un importante cambio en la organización territorial de la Iglesia, con el nacimiento de la parroquia, surgiendo nuevas formas de religiosidad, como las peregrinaciones con sentimiento penitencial y la práctica de la penitencia individual.

Con el siglo VII acaba definitivamente el mundo antiguo. En los dos siglos anteriores había ido desapareciendo de las estructuras político-sociales y de las mentalidades. La aparición del Islam había creado una nueva situación geopolítica en la cuenca del Mediterráneo, que sería fuente de frecuentes enfrentamientos.

Es el siglo en el que se consuma la cristianitas medieval y surge el patrimonio de San Pedro. A consecuencia del debilitamiento del imperio bizantino el papado se independiza de él, y los lombardos, en paz con el papa, unifican la península italiana y a fin de alcanzar la independencia política, el papa se hace dueño de un territorio donado por los lombardos. Más tarde el papado no se apoyará en los lombardos sino en los francos, defensores de la cristiandad y cooperadores en la evangelización de Europa que serán los encargados de ampliar el patrimonio de San Pedro.

La coronación en el año 800 de Carlomagno por el papa, con el que cace el Sacro Imperio romano, simboliza el cuadro político espiritual fuertemente unitario de la Iglesia y sociedad, en la que la primera es la realidad espiritual de lo que es políticamente la nación cristiana (Cristianitas), y cuya máxima autoridad, hasta el siglo XI, fue de hecho el emperador. El renacimiento cultural de la era carolingia aportó a la Iglesia una mejora del texto de la Biblia y la unificación de la liturgia. Esta situación de “la Iglesia bajo el poder de los laicos” fue codificada por Ludovico Pío, con una serie de reformas benéficas para la Iglesia.

A partir de la era carolingia el proceso de germanización en el ámbito político, cultural y eclesial crea una mentalidad que se extiende a nivel general. Con él está vinculado el desarrollo de la estructura feudal propia de la cristianitas, en la que estaban incluidos cada vez más los eclesiásticos.

En los siglos IX y X tiene lugar la decadencia de la autoridad imperial y del papado que más adelante desarrollaremos. Con el nuevo acuerdo del papado con los Otones, el imperio romano pasa a ser germano de nacionalidad y recupera su fuerza operativa y un mayor control imperial sobre la Iglesia.

## D) LA RUPTURA ECLESIAL ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE.

### 1. Causas del Cisma.

El choque decisivo entre la Iglesia romana y la Iglesia griega tiene lugar en el siglo XI. Sin embargo, los puntos de fricción, son arrastrados durante siglos entre Roma y Constantinopla, por lo que podemos considerar la mutua excomunión que abre el cisma en 1054 como el resultado de la acumulación de las disputas surgidas durante siglos.

Ya en los tres primeros siglos la tradición asiática entró en vías de conflicto con la liturgia dominante en las Iglesias en comunión con Roma. El rito bautismal del lavado de los pies hubo de ceder paso al bautismo por inmersión de los adultos y la Pascua catorcena será sustituida por la celebración móvil de la Pascua dominical. En los siglos X y XI también se desarrollan divergencias litúrgicas entre la liturgia de Occidente reformada y unificada y la de Oriente, sobre todo en el uso del pan de la eucaristía, que fue cada vez con más frecuencia ácimo en Occidente y fermentado en Oriente. Esta divergencia se convertirá en 1054 en controversia teológica.

En la tradición latina se introdujo el añadido “Filioque” (y del Hijo”), sin duda con la piadosa intención de subrayar la doble procedencia del Padre y del Hijo, y, por consiguiente, de reforzar la afirmación de la divinidad del Espíritu Santo, pero, de este modo se sentaban las premisas de una disidencia teológica entre la Iglesia latina y la griega que todavía prosigue en nuestros días.

También hay que reseñar las intervenciones del Papa en numerosas herejías surgidas en Oriente que fueron minando poco a poco la unión entre las Iglesias orientales y el papado romano. A esto hay que añadir la pretensión de los obispos de Constantinopla de arrogarse de hecho el primado sobre todas las sedes orientales, primacía que Roma no estaba dispuesta a aceptar.

## 2. El Cisma de Focio.

La decisión del Papa Nicolás I a favor del patriarca de Constantinopla, Ignacio, declarado cesante por Focio, que tenía el apoyo del emperador de Oriente, provocó una campaña antirromana.

Los motivos de la disputa se convirtieron en doctrinales. Focio rehusaba el primado romano de jurisdicción sobre todas las Iglesias, además de la expresión “Filioque”, que en occidente se había añadido al credo niceno-constantinopolitano. A estos dos motivos vino a sumarse un tercero: la jurisdicción de la iglesia búlgara, constituida no hacía mucho, que en territorio griego había sido evangelizada por misioneros latinos. Focio reunió un Concilio en Constantinopla, en el que excomulgó a los misioneros latinos y al propio papa Nicolás I. Era el principio del Cisma que se prolongaría con altibajos. El nuevo emperador Basilio, depuso a Focio y restituyó la sede patriarcal a Ignacio. La Iglesia católica reunida en el IV Concilio de Constantinopla (869-870), octavo ecuménico, no reconocido como tal por la iglesia griega, concluyó con una dura condena contra Focio y sus seguidores.

Diez años más tarde, muerto Ignacio, Focio volvió a ser patriarca. El nuevo papa Juan VIII estaba dispuesto a reconocerlo, a condición de que renunciase a sus pretensiones sobre la iglesia búlgara. Focio reunió en concilio a la iglesia griega, donde se rechazó la propuesta. El nuevo emperador León VI, depuso definitivamente a Focio, con lo que, al menos de momento, había acabado con el cisma.

### 3. El Cisma de 1054.

Ya hemos visto cuales eran los puntos de fricción que se habían ido arrastrando durante siglos entre Roma y Constantinopla. La oposición se reavivó con el patriarca de Constantinopla Miguel Cerulario. Humberto de Silvafrancia había traducido en Roma una serie de libros polémicos antilatinos. En 1054 él mismo dirigió la embajada latina a Constantinopla como legado del papa León IX. Después de varias disputas sin llegar a un acuerdo, el 16 de julio depositó en el altar de Santa Sofía una bula de excomunión para Miguel y sus seguidores. El patriarca respondió varios días después excomulgando a su vez a los latinos. Era el Cisma entre las dos Iglesias.

Este cisma de 1054 dejó al Papa como único patriarca de la Iglesia católica entre los de origen antiguo, por lo que su autoridad primacial tuvo menos oposición no sólo para afirmarse, sino también para desarrollarse a nivel institucional. En cambio en Oriente se verificó cada vez más la tendencia de las Iglesias nacionales de la autocefalia, o sea, a la autonomía con jerarquía, liturgia y lenguas propias.

### E) DECADENCIA DE LA IGLESIA EN EL MEDIEVO.

El siglo X es considerado, al menos para el papado, como el siglo oscuro. Lo cierto es que la primacía imperial había llevado con Carlomagno y Ludovico Pío a una serie de reformas benéficas para la Iglesia y la vida religiosa del clero, los monjes y los laicos. Sin embargo, al faltar el poder de un emperador que ejerciese su función de “defensor de la Iglesia”, consciente de haber recibido una misión providencial, el papado no consiguió mayor autonomía del poder político, sino que quedó a merced de las luchas más limitadas y más mezquinas entre las familias nobles romanas. Esta decadencia del papado continuará durante todo el siglo y sólo cambiaron las cosas con la llegada de Otón I.

Pero la situación del papado, al que en Occidente se atribuía el primado de dignidad y de guía de fe, es no solamente indicio de una situación de disgregación social y política, sino también religiosa. Las conversiones al cristianismo, en el que hace mucho ha desaparecido el antiguo catecumenado y la serie de catequesis sucesivas al bautismo, son en la mayoría de los casos superficiales. Sobreviven además las creencias populares paganas y mágicas, que incluso informarán ritos aceptados por la Iglesia, como la ordalía o el juicio de Dios.

Se germanizan los cargos eclesiásticos. El feudalismo entra en la cristiandad como estructura política propia. Todos los cargos feudales se hacen hereditarios y en la estructura feudal se incluyen cada vez más eclesiásticos en cuanto tales. Los abades fueron equiparados a señores feudales por la autoridad que ejercían sobre los territorios de sus monasterios. A partir de los ottones, el emperador es el encargado de nombrar a los obispos para las sedes vacías que tenían importantes cargos feudales. Así se difunden los obispos condes. Con el tiempo esto ocasionara la degeneración de muchos obispos, elegidos en atención a sus cualidades políticas más que eclesiásticas. Las jerarquías eclesiásticas se alejaron cada vez más del pueblo, apareciendo como parte de las familias dominantes, nobles, ricas y poderosas. La misma autoridad eclesiástica queda desautorizada para elegir candidato, y el mismo rito anteponía el conde al obispo, pues el

elegido participaba primero en la ceremonia feudal, y luego recibía el anillo, el báculo y la consagración episcopal.

Para concluir hay que hacer notar que el concubinato y la simonía, o sea, la adquisición por dinero de los cargos eclesiásticos estaba a la orden del día, hasta el punto de que a la hora de combatirlos, declarar invalidadas las ordenaciones simoníacas, hubiera significado reducir el clero y el episcopado a menos de la mitad.

## F) LA REFORMA DE GREGORIO VII.

Los emperadores de la dinastía sálica, sucesores de los Otones, mantuvieron su papel de dirigentes de la cristianitas y su intervención decisiva en la elección de los papas da ocasión al inicio de un papado reformador de la vida del clero, que combate el concubinato y la simonía.

Colaboradores privilegiados de los papas en la reforma fueron los cardenales. Con este nombre se designaban inicialmente a los clérigos “quicios” de la Iglesia romana, coadjutores con el papa en las funciones del Laterano y en la dirección eclesiástica. Reunidos con el papa en consistorio tomaban las decisiones más importantes y, en cónclave, pasaron a ser los responsables del nuevo sistema de elección papal, que garantizaba la libertad de la Iglesia frente a la nobleza romana y al emperador

La lucha contra la simonía se llevó a cabo con la ayuda de un gran impulso popular, representado por el movimiento mayoritariamente laico de la Pataria, así como con la colaboración de varios sínodos reformadores abiertos a eclesiásticos de fuera de Roma, con validez de decisión para toda la Iglesia. El apoyo papal a los movimientos patarinos es indicio de una nueva mentalidad: el ideal de huida del mundo propio del monacato se sustituye por el ideal de la conquista cristiana, espiritual y moral del mundo.

### 1. Reforma gregoriana.

La acción reformadora del papado contra los obispos y clero simoníacos, de ordinario ligados al imperio o a la autoridad política local, y la decisión del papa Nicolás II de legislar la elección papal, se habían visto favorecidos por no existir un emperador mayor de edad después de la muerte de Enrique III. Gregorio VII se encontró con la tarea no sólo de mantener las posiciones adquiridas, sino de urgirlas más a fondo para la libertad de la Iglesia: referir a la autoridad eclesiástica la elección de los obispos, en manos del emperador desde que los obispos condes eran al mismo tiempo vasallos imperiales. Se trataba de conseguir que la consagración episcopal fuese más importante que la investidura feudal. De ahí partió la lucha de las investiduras.

### 2. El “Dictatus papae”.

La base teórica de Gregorio VII era todavía más amplia: el papa era considerado la más alta autoridad eclesial y, por consiguiente, política. Él es el vicario de Cristo en la tierra, al que están sometidos el laicado en todos sus grados, pero también el clero y el episcopado. Esa base teórica ha quedado expresada en veintisiete proposiciones redactadas en el registro de Gregorio VII, el llamado “Dictatus papae”, (dictado o prescripción del papa). En el centro de la visión eclesial está la Iglesia romana que tiene

jurisdicción sobre todas las iglesias. Se sigue de ahí que sólo el romano pontífice tenga potestad para deponer o restablecer a los obispos, y que un enviado suyo al concilio, aunque de grado inferior, está por encima de todos los obispos. El primado papal no es sólo de honor o en materia de fe, sino que es jurisdiccional, o sea, el papa puede intervenir en cuestiones internas de todas las diócesis. No se puede llamar general, o sea, ecuménico, ningún concilio si no está presidido por él. Otras proposiciones tienen valor directamente político: sólo el papa puede usar las insignias imperiales, por lo que el poder imperial es del papa, que puede concederlo pero también deponer al emperador y privarle de la obediencia civil.

El programa reambicioso, pero Gregorio intentó ponerlo en práctica. El mismo año del Dictatus papae, condenó solemnemente las concesiones de bienes eclesiásticos por parte de los laicos. Enrique IV, que ya había alcanzado la mayoría de edad, en 1076 reunió en Worms una dieta a petición de los obispos alemanes en desacuerdo con la política papal, pues muchos de ellos habían recibido del imperio la investidura feudal y el beneficio eclesiástico. La dieta decidió la deposición de Gregorio VII, y desde luego que Enrique pensó que su decisión sería acogida como siempre. Sólo treinta años antes su padre había depuesto tres papas en lucha entre sí, y la Iglesia se había mostrado reconocida.

### 3. La lucha de las investiduras.

Pero los tiempos habían cambiado mucho y la Iglesia marchaba con plena conciencia hacia una reforma más radical que la emprendida por los emperadores. Gregorio no sólo no se consideró depuesto, sino que realizó un gesto inaudito en el imperio cristiano: ¡excomulgó al emperador!. Aquello era gravísimo en el plano eclesial, pero también en el político, pues si muchos obispos estaban de parte del emperador, muchos señores laicos no esperaban más que ser liberados de la obligación de fidelidad a un “inico” para aumentar su autonomía. Por eso Enrique IV tuvo que disculparse y prometer obediencia al Papa. Pero los príncipes lo declararon depuesto si en el plazo de un año y un día no había sido absuelto de excomunió-

El emperador se dirigió a Italia, y durante tres días permaneció fuera del castillo en el que se encontraba Gregorio, hasta que al fin el papa lo recibió y le libró de la excomunió. Esto no sometió a toda la oposición alemana, sobre todo a los sajones. Cuando Enrique la rompió, emprendió la lucha contra el Papa. Le depuso por segunda vez e hizo elegir un antipapa con el nombre de Clemente III. Este cisma duró en la práctica con la elección de otros cuatro antipapas imperiales. Gregorio tuvo que dejar Roma y marchar al destierro-

La lucha por las investiduras duró aún mucho tiempo, aunque con tonos diversos, según los pontífices. Desgastados por los años de lucha, el papa Calixto II firmaba con el emperador el “concordato de Worms”, en 1122 con el que se daba por finalizada la lucha de investiduras. Ante todo se afirmó el principio general de que sólo la Iglesia puede elegir, además de consagrar, a los eclesiásticos, a los que sólo después de la consagración se les podían conferir beneficios por parte de la autoridad laical. Por lo tanto, salvo en Alemania, y por consideración al emperador, la ceremonia de la consagración debía preceder a la investidura feudal.

Se afirmaba, pues, la libertad de la Iglesia, pero no se eliminaba la unión del obispo y del señor feudal en la misma persona. El concordato atendía sólo a la prioridad del nombramiento. Las jerarquías eclesiásticas permanecerán estrechamente insertadas en el sistema feudal, no rechazado en cuanto tal por la Iglesia. Esto ayuda a comprender mejor los movimientos religiosos populares y heréticos del siglo XII, ligados al problema de la pobreza de la Iglesia, normalmente en las ciudades que se iban emancipando del poder del señor feudal, que muchas veces era el mismo obispo.

## G) EL FLORECIMIENTO DE LA VIDA MONÁSTICA.

El monacato pasó de Oriente a Occidente en el siglo IV y durante toda la Edad Media fue considerado el ideal supremo de una vida cristiana más profunda e informó la espiritualidad y las formas de piedad de toda la Iglesia.

Los monasterios occidentales fueron elaborando sus propias reglas. El irlandés, debido a su particular estructuración, fue un monacato “sui generis”, que en tiempos de la decadencia del imperio tuvo la ocasión de conservar para Europa el patrimonio clásico. Más tarde, desarrolló en el continente una importante labor misionera y aportó una espiritualidad más viva

Pero la regla de San Benito, que logró un modelo de equilibrio para la vida cenobítica, tres siglos después de su muerte había sido adoptada por casi todo el monacato occidental. Sin embargo, la cultura monástica no se debió solamente a la tradición benedictina, sino también a otros tipos de monacato.

Las mujeres, presentes en el movimiento monástico ya en los primeros tiempos en Oriente, llevaron desde el siglo IV una vida cenobítica, adoptando la regla benedictina, a pesar de los problemas que suponía el que estuviese escrita para hombres. Durante mucho tiempo a las mujeres sólo se les ofreció la vida del claustro e, incluso, se les impuso la clausura.

Los monasterios, unificados bajo la regla de San Benito, eran considerados ejemplo de sociedad perfecta. Pero su importancia espiritual iba acompañada de la económica e, incluso, de la política, ya que la estructura de la misma comunidad monástica era la que generaba la riqueza y el poder. Los problemas derivados de este hecho, llevaron al monacato a una serie de cambios sucesivos y a la crisis de los siglos XII y XIII, que dieron lugar a nuevas formas de espiritualidad.

### 1. Los nuevos movimientos religiosos del siglo XII.

El renacimiento religioso del siglo XII se dio, no solamente en el ámbito culto y jerárquico, sino también en la religiosidad popular, que era la expresión de la mayoría de los fieles. Estos tenían su propia actitud respecto a la fe, menos conceptual y más inmediata. Más concreta, en sentido positivo y negativo. Si por un lado había un culto excesivo de imágenes, y sobre todo de reliquias, por otro existía una lectura de la Biblia que, dejando a un lado la interpretación alegórica, lograba sacar a la luz, con la interpretación literal, una fuerza innovadora y un impulso a la conversión.

Los movimientos religiosos que florecieron en el siglo XII se dirigen casi todos a un redescubrimiento de la Sagrada Escritura y de su aplicación a la vida. El redescubrimiento del evangelio va acompañado de la crisis del ideal monástico, al menos al nivel de modelo ejemplar de la Iglesia medieval. Este ideal no responde a la realidad de las nuevas poblaciones ciudadanas. El modelo de la Iglesia primitiva de los Hechos es sustituido por el evangelio de Cristo pobre, que no tiene piedra donde reposar la cabeza. La pobreza personal dentro del monasterio rico, es sustituida por el ideal de pobreza real, personal y comunitaria, igual a la de los verdaderos pobres. La expresión más consciente e importante de este nuevo ideal es la de Francisco de Asís, que informará la mayoría de los movimientos religiosos del siglo XII.

A caballo entre los siglos XI y XII aparece el fenómeno de los predicadores itinerantes. De ordinario no laicos, responden a la exigencia de los fieles de escuchar la predicación y la explicación de la Escritura y de llevar una vida coherente con ella. Para los fieles es fundamental el ejemplo que ofrece el predicador con su vida y sus opciones: vida pobre, a menudo eremítica, seguida del impulso a predicar al pueblo.

Si los predicadores itinerantes de fines del siglo XI permanecieron por lo general en la ortodoxia, el siglo XII presenta todo un filón de herejías “evangélicas”, que tienen entre sí temáticas comunes, como, por ejemplo, el rechazo del bautismo a los niños pequeños o la negación del valor de las oraciones en sufragio por los difuntos, justamente en la época en que se estaba estableciendo la doctrina del purgatorio. Otros movimientos, como los valdenses, caen en la herejía, debido a veces a cuestiones disciplinares o a la incompreensión por parte del clero.

## 2. La orden de los florenses: Joaquín de Fiore.

Joaquín de Fiore, decepcionado por su experiencia de la familia cisterciense, llevado a buscar un monaquismo más rígido y ligado a la contemplación, fundó la orden benedictina llamada florense, que llevaba una vida más austera, dedicada a la contemplación en parajes solitarios.

Joaquín escribió varias obras que sometió, en su mayoría, a la aprobación papal. Sin embargo, el concilio Lateranense IV, diez años después de su muerte, condenó su teoría trinitaria, pero demostrando estima y respeto hacia su persona.

Reflexionando sobre el problema teológico de lo que es propio de cada persona de la Trinidad, Joaquín concluye que cada una tiene como propia una época de la historia llamada “estado”. Así pues, la historia humana se divide en tres estados: el estado del Padre, que va desde Adán hasta la fructificación de Cristo, y tiene por libro el Antiguo Testamento; El estado del Hijo, que fructificado en Cristo, fue iniciado con el rey de Judea, Ozías y cuyo libro es el Nuevo Testamento; y el estado del Espíritu Santo, iniciado con San Benito, pero que aún tiene que tener su fructificación. Este estado está connotado por la comprensión espiritual de ambos Testamento. La Iglesia se volverá también espiritual.

La teoría de Joaquín de Fiore alimentó las expectativas de renovación escatológica, o milenarista, que se robustecieron precisamente en estos últimos siglos de la Edad Media. Sus ideas, esquematizadas y traducidas a nivel popular, las hicieron suyas movimientos religiosos, comenzando por fuertes grupos franciscanos.

### 3. Francisco de Asís y el movimiento franciscano.

Una gran importancia tiene en la historia de la Iglesia y de la humanidad Francisco de Asís, “el otro Cristo” como lo llamaron sus contemporáneos. En contraste con el rechazo del mundo y de la vida de los cátaros, Francisco pone de manifiesto toda la bondad y la belleza de la creación como símbolo de Dios y razón de la fraternidad universal ante el único Padre. Sin embargo, si encuentran algún eco en su ánimo, algunas ideas de las herejías evangélicas: la interpretación literal de la Escritura, en particular del evangelio; la necesidad de poner en práctica la palabra sin distinción entre preceptos y consejos; el ideal de la pobreza para los cristianos, junto con la exigencia misionera de la predicación; el rechazo del modelo monástico de pobreza, personal y no comunitaria, que había conducido a la existencia de monasterios ricos y poderosos y la elección de Cristo pobre.

Todas estas experiencias las tuvo presente Francisco y las realizó en su grado máximo, resolviendo lo que pronto debió parecerle uno de los problemas fundamentales que le presentaba la experiencia: cómo realizarla sin llegar a romper con la jerarquía eclesiástica.

En la primera parte de su existencia llevó la vida de un joven rico de Asís, era un “burgués” y como tal pertenecía al “pueblo”. En oposición constante con su padre, inicia una nueva vida ( limosnas, oración, reconstrucción de templos...). Objeto de burla para las gentes por su comportamiento, es conducido por su padre a presencia de los cónsules y de éstos al obispo. En la presencia de éste, Francisco devuelve a su padre todo lo que tiene, incluida la ropa, y el obispo lo cubre con su manto, ofreciéndole simbólicamente la protección de la Iglesia.

Ahora Francisco debe elegir su camino, no quiere hacerse monje. Se va de Asís y vuelve, sigue restaurando Iglesias y sirviendo a los leprosos. Vive al día sin tener nada. Pero acontece un hecho imprevisto: llegan algunos compañeros. Francisco se encuentra al frente de una pequeña comunidad que no esperaba y para la que no tiene normas ni modelos. Viven juntos en la pequeña iglesia de Santa María de la Porciúncula, restaurada por Francisco. Cuando fueron a Roma a ver a Inocencia III, vestidos con burdas túnicas, similares a las de los ciudadanos y a las de los penitentes, `presentaron un esbozo de regla compuesto por tres pasajes del evangelio: el joven rico, el seguimiento de Cristo y la misión. Fueron a ver al Papa porque tenían la necesidad de salir de la diócesis de Asís para predicar el evangelio.

El Papa los recibió en consistorio; algunos cardenales observaron que aquel tipo de vida era imposible para hombres, pero afirmar esto significaba que el evangelio era irrealizable. El Papa dio una aprobación oral, nada escrito. Para Francisco fue más que suficiente. El primitivo grupo franciscano tuvo permiso sólo para la predicación penitencial excluyendo la doctrinal, reservada al clero.

Así nació la orden franciscana, que en pocos años se multiplicó por toda Europa. La regla primitiva se amplió con sucesivas adiciones debidas a los “capítulos generales” anuales. Fue preciso llegar a una nueva regla, más breve y precisa, compuesta por Francisco con ayuda de hermanos juristas.

Al frente de la orden había un ministro general. El cargo era naturalmente de Francisco, pero no permaneció tal hasta el fin. El éxito incontenible de los hermanos menores, así se llamaba la nueva orden, supuso una gran afluencia de nuevas personas, lo que ocasionó problemas tanto de organización, como sobre todo de identidad y fidelidad al ideal inspirador de los orígenes. Los nuevos hermanos eran personas muy diferentes que ni siquiera conocían a Francisco. Eran cultos, preparados en Escritura, en teología y derecho canónico. Conocían las experiencias monásticas y tendían a medir por esta larga tradición la experiencia franciscana. A los problemas sociológicos y de mentalidad se añadían presiones de la curia romana, a fin de que la orden se organizase cada vez mejor para responder a las exigencias de la cristiandad y de la misma curia.

La orden estructurada comienza a desplazarse al interior de la ciudad, a recibir ofertas de casas y de terrenos para conventos e Iglesias. El interés pastoral de los hermanos se desplaza hacia las clases burguesas urbanas. Así, los problemas sociológicos internos de la orden y la política eclesiástica centralizada cooperan para suscitar cambios significativos, también culturales: los religiosos empleados directamente por el papado para fines pastorales deben tener la adecuada preparación y, en la medida de lo posible, ser sacerdotes. La orden tiene un cardenal protector que defiende sus intereses en la curia, pero que puede también intervenir en su vida interna. Ya en vida del fundador, la orden inicia su clericalización, que quedará terminada a mediados del siglo XIII. Todos los hermanos serán también sacerdotes e, incluso, no se admitirá a los incultos.

Francisco, después de defender enérgicamente su forma de vida, acaba por aceptar las nuevas realidades por exigencia de la unidad. Pero renuncia a su cargo de ministro general y sigue viviendo hasta su muerte como en los primeros días.

#### 4. Clara de Asís y el franciscanismo femenino.

La decisión de Clara de Asís de seguir la misma forma de vida del primitivo grupo franciscano, dio origen a la orden de las clarisas. Durante muchos años tuvieron que aceptar la regla benedictina, no pudiendo predicar, ni mendigar, ni asistir a los enfermos, ni vivir en medio de los pobres, dedicando la vida a la oración y la penitencia y también al trabajo manual para ganarse el sustento. Pero finalmente la Iglesia aceptó la regla escrita por Clara, en la que se contiene la “forma de vida” dada por Francisco y se insiste en la elección de la pobreza. La regla se impondría lentamente en los monasterios de clarisas sobre todo a partir del siglo XIV.

#### 5. El siglo XIII y la orden de los dominicos.

El siglo XIII está fuertemente impregnado tanto por el pensamiento de Joaquín de Fiore como por la novedad presentada por la orden franciscana y, en general, por las nuevas órdenes mendicantes. Sus miembros no estaban ligados, como los monjes, a la

estructura del monasterio. El convento era lugar de convergencia, de reunión, del que era posible trasladarse de acuerdo con las exigencias de la orden y de la Iglesia, pues los mendicantes se hacían cargo, junto al clero secular, también de la cura pastoral.

Los dominicos son la más conocida de las órdenes mendicantes junto con los franciscanos. Son una orden de clérigos nacidos expresamente para reconquistar con su obra evangelizadora a las masas herejes existentes en Europa.

Domingo de Guzmán nació en Burgos, recorrió la Francia meridional y comprobó personalmente la enorme y preocupante difusión de la herejía cinco años antes de la cruzada contra los albigenses. Comprendió la necesidad de oponerse a la herejía con una predicación generalizada por parte de personas capaces de moverse como lo eran los predicadores heterodoxos y funda una orden de predicadores, llamados dominicos. La regla es la de los canónigos regulares, con constituciones propias. Los dominicos son mendicantes y, por tanto, confían en la caridad de los fieles. Enseguida aparecen como una orden culta, que se difunde en las universidades.

Los dominicos, como los franciscanos, están bajo la dependencia directa del papa, exentos de jurisdicción episcopal. A ellos se les confía la inquisición, el tribunal eclesiástico que debía buscar a los herejes y juzgarlos.

## H) EL DESARROLLO DE LAS UNIVERSIDADES Y DE LA TEOLOGIA ESCOLÁSTICA.

### 1. El desarrollo de las universidades.

En el siglo XII y como consecuencia de la reforma de la Iglesia, se asiste al desarrollo de las universidades, en las que son fundamentales las facultades de teología, ya que las universidades están por lo general bajo el control de la autoridad religiosa local y evolucionan desde las escuelas catedrales. La sede universitaria más antigua parece tradicionalmente la de Bolonia, seguida por la de París y la de Oxford. Gracias a los maestros de las universidades se desarrollan y se precisan disciplinas eclesiásticas como el derecho canónico, que se coloca al lado del derecho civil como legislación de la Iglesia católica y la teología, que en el siglo XII queda constituida como “ciencia” racional (la escolástica, o sea, la teología de las escuelas). Entre los maestros hubo también vivas disputas, mientras que poco a poco se redescubría a Aristóteles, y con él el procedimiento dialéctico de la filosofía griega.

Adversarios de este nuevo método de abordar el estudio teológico, cuyos maestros pertenecen al clero secular, fueron frecuentemente los monjes, defensores de la llamada “teología monástica”. Los pareceres de los maestros de las facultades teológicas fueron considerados fundamentales para las dispuestas de carácter doctrinal en el ámbito de la cristiandad. Se afirma que la facultad teológica de París se hizo magisterio ordinario de la Iglesia católica.

## 2. El apogeo de la teología escolástica.

En el siglo XII tiene lugar un importante renacimiento en todos los campos: filosofía, derecho, arte, literatura. Este renacimiento afecta también al ámbito religioso. En este siglo se afirma también la teología al adoptar el procedimiento dialéctico de la filosofía griega, es la teología escolástica.

En este siglo, el nuevo enfoque teológico surge en contraste con la llamada “teología monástica”. Pedro Abelardo fue uno de los más brillantes exponentes de la cultura filosófica racional de la naciente universidad de París, y tendía a aplicar el método de la discusión dialéctica también en los contenidos de la fe, suscitando la oposición de los ambientes conservadores o monásticos, sobre todo de Bernardo de Carvajal. Maestro en la escuela catedral de París, tuvo un séquito numerosísimo de discípulos. Abelardo estimaba que la razón es necesaria para la fe, pues no se puede creer si no se comprende, lo cual no excluye la aceptación del límite de la razón.

En el siglo XIII los más conocidos exponentes de la escolástica son los dominicos Alberto Magno y Tomás de Aquino. El gran mérito de Santo Tomás fue armonizar el pensamiento cristiano con la filosofía aristotélica. El tomismo, el sistema de Santo Tomás expuesto en la “Suma teológica” y en la filosófica “Suma contra los gentiles”, que ha constituido el andamiaje de la teología católica hasta nuestros días, nació de la decisión de confrontar con el cristianismo y de introducir en él a un autor como Aristóteles, cuya filosofía había sido condenada por la Iglesia

