ISIDORIANUM

REVISTA SEMESTRAL
DE ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS SUPERIORES

AÑO XVII **NÚMERO 32-33**

SEVILLA
2007

ISIDORIANUM

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIOS
TEOLÓGICOS DE SEVILLA

Fundada en 1967

Dirección / Editor:
José Joaquín Castellón Martín
Manuel Leal Lobón SS. CC.

Consejo de Redacción / Editorial Consultants:
Jesús Colombo Roquette
Manuel Cotrino Bautista
Gonzalo Flor Serrano
José Mª Garrido Luceño

Traductor:
Álvaro López Cabrales

Redacción, Administración y Distribución:
Servicio de Biblioteca CET
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla
Cardenal Bueno Monreal, s/n. Apartado 1180
41012 Sevilla
Tlf: 95 423 13 13. Fax: 95 423 11 22

Imprime:
SAND, S.L. - CAMAS (Sevilla)
D. L.: SE - 16 - 1968
ISSN: 1131 - 7027

SUSCRIPCIÓN ANUAL / ANNUAL SUBSCRIPTION RATE (2004)
Europa: 20 € (incluido I.V.A.): 2 fascículos al año
Extranjero: 45 $ US

PRECIO POR FASCÍCULO / PRICE FOR ONE ISSUE
Europa 20 € (incluido I.V.A.)
Extranjero: 45 $ US

Colabora en este número:
MONTE DE PIEDAD Y CAJA DE AHORROS DE CÓRDOBA

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores.

Papel ecológico libre de cloro.

Sumario / Contents

ARTÍCULOS / ARTICLES

José Rodríguez Carballo OFM,
Semblanza de su Eminencia el Cardenal Fr. Carlos Amigo Vallejo, OFM, Arzobispo Sevilla 15

Referencia Bibliográfica de Fray Carlos Amigo Vallejo 25

Paulino Castañeda Delgado, *Los precedentes de la fundación de las primeras iglesias de Indias* 31

José Joaquín Castellón Martín,
Encarnación e imagen de Dios 59

Francisco Javier Fernández de Liencres,
Laicidad y compromiso político cristiano 95

José María Garrido Luceño,
El ascetismo, ¿una reliquia del pasado? 111

Purificación Romero Pérez,
La creatividad, como valor en la educación 151

Miguel Ángel Álvarez Paulino SDB,
Estructura del Libro del Éxodo 159

Fernando Camacho Acosta, *La exousia o autoridad de Jesús en el Evangelio de Marcos* 185

Miguel Ángel Garzón C.O., *Los profetas y la alegría* 197

Antonio López Fernández, *Memoriale Pontificum* 217

Manuel Mallofret Lancha, *La Iglesia en las Cartas auténticas de Pablo y en algunas tradiciones posteriores* 247

Luis Fernando Álvarez González, *Una liturgia episcopal sencilla y plena de eficacia pastoral* 281

José Arturo Domínguez Asensio, *El Espíritu y la Iglesia: catolicismo y protestantismo* 295

Manuel Sánchez Y Sánchez, *Puesto que soy siervo de todos, estoy obligado a serviros a todos* 311

José Luis Mora Mérida, *Apuntes y reflexiones para la historia de la secularización de los curatos de los religiosos en América*..... 369

Manuel Leal Lobón SS.CC.,*Los obispos de Indias. Elección y disponibilidad pastoral* 387

Teodoro León Muñoz, *El arcipreste, su identidad y misión, según el Derecho Canónico* 413

RECENSIONES / BOOK REVIEWS

Xesús R. JARES, Pedagogía de la convivencia - Juan Carlos Torrego (coord.), Modelo integrado de mejora de la convivencia. Estrategias de mediación y tratamiento de conflictos - AA. VV. 25 años de teología: balance y perspectivas – Eloy A. SANTIAGO SANTIAGO, La gracia de Cristo y del cristiano. Cristología y antropología en Juan Alfaro - AA. VV. La Hermandad de la Vera-Cruz de Alcalá del Río - Juan José CALLES GARZÓN, Catecumenado y Comunidad Cristiana en el Episcopado español..... *435*

AGRADECIMIENTO POR LOS VEINTICINCO AÑOS DE MINISTERIO PASTORAL DEL CARDENAL-ARZOBISPO FRAY CARLOS AMIGO VALLEJO EN LA DIÓCESIS DE SEVILLA

Es un motivo de gratitud profunda el que podamos dedicar un volumen doble de la revista Isidorianum a Fray Carlos Amigo Vallejo, Cardenal-Arzobispo de Sevilla, por sus veinticinco años de ministerio episcopal en la diócesis hispalense. Su clara intuición de la importancia eclesial y pastoral de la reflexión teológica de altura ha sido un aval para nuestro Centro de Estudios Teologicos y para la revista Isidorianum.

Del Cardenal, todos los profesores del Claustro hemos recibido siempre el aliento de su palabra en nuestra labor de investigación; siempre nos ha invitado a proseguir nuestros estudios y reflexiones; siempre hemos contado con su profunda valoración de la libertad en la investigación teológica dentro de la mejor tradición de la Iglesia. Esta podía ser su mejor aportación a nuestra revista, y ésta ha sido realmente su aportación.

En los años que llevamos de profesores del Centro de Estudios Teologicos de Sevilla y en la dirección de Isidorianum hemos podido escuchar de Fray Carlos algunos criterios que ha ido desarrollando a lo largo de sus homilías en las inauguraciones de curso, con motivo de otros acontecimientos académicos y en algunas conversaciones personales. Podríamos resumir estos criterios en cuatro dinamismos que han de guiar nuestra reflexión teológica:

1. La necesidad de un diálogo abierto, confiado, crítico y amigable con el mundo, especialmente con el mundo de la cultura; del que nuestro obispo da constantemente ejemplo.

2. La acogida orante y contemplativa de la verdad de fe para poder reflexionarla lúcidamente desde la razón.

3. La libertad auténtica y profunda de investigación teológica dentro de la fidelidad creyente al depósito de la fe.

4. Y, por último y sin pretensiones de exhaustividad, mantener siempre la conciencia de la trascendencia de Dios que está siempre más allá y muy por encima de todos nuestros pensamientos, reflexiones y definiciones.

No siempre nuestra labor docente e investigadora ha podido estar a la altura de estos cuatro criterios, lúcidos e iluminadores, pero nuestra revista ha intentado ser un instrumento útil para que los profesores de nuestro Claustro pudieran expresar sus reflexiones teológicas y al expresarlas precisarlas, aclararlas y abrirlas al diálogo con otros teólogos y con la propia historia.

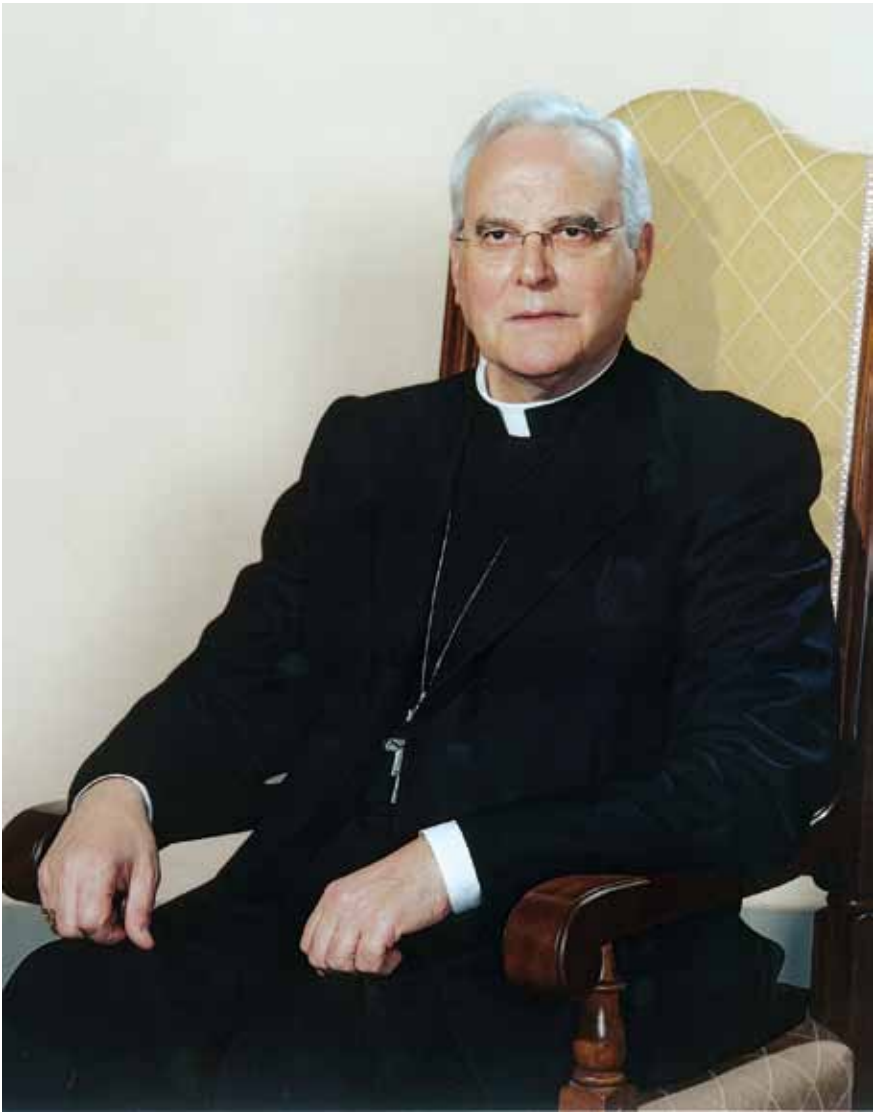
Cada generación de creyentes tiene la necesidad y la obligación de dar razón de la fe que vive y que da sentido a su propia vida. El reto principal de nuestra revista de teología es ese. Un reto nada fácil en un mundo como el nuestro en el que el horizonte de autenticidad humana no está en la persona que busca la verdad en su vida para entregarse a ella. El principal problema de nuestra cultura es que ha convertido en horizonte la mediocridad, la rendición de ideales, la renuncia a la búsqueda de lo ab-soluto. Saber descubrir y manifestar el anhelo profundo por la belleza, por la justicia y por la verdad que hay en nuestro mundo –que son las huellas que Dios deja en su relación de amistad con cada hombre y cada mujer- es la principal tarea de todo creyente y también del teólogo de nuestra hora.

Todos los profesores que hemos publicado en este volumen de la revista Isidorianum artículos de investigación, lo hemos hecho para mostrarle, fray Carlos, nuestro agradecimiento

personal de la forma que debemos hacerlo: reflexionando sobre la verdad de fe para poder vivirla más lúcida, humana y profundamente. Todo el claustro de profesores del Centro de Estudios Teologicos de Sevilla le muestra su agradecimiento personal y colectivo.

> "Cristo se denominó a sí mismo la verdad, no la costumbre" (Tertuliano), por eso le ofrecemos estas reflexiones que buscan encontrarlo.

D. Manuel Leal Lobón SS.CC
D. José Joaquín Castellón Martín
Equipo de dirección de Isidorianum.



Fray Carlos Amigo Vallejo
Cardenal Arzobispo de Sevilla

ARTÍCULOS
ARTICLES

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 15-23

SEMBLANZA DE SU EMINENCIA EL CARDENAL FR. CARLOS AMIGO VALLEJO, OFM, ARZOBISPO DE SEVILLA

Fr. José Rodríguez Carballo, ofm
Ministro General

A su Eminencia le gusta decir que *es de pueblo*. Debe ser por la feliz impronta y nostalgia de aquellas experiencias familiares en su infancia con la gente de su tierra, que sabían a pan de leña y dejaban el regusto al hogar abierto y cálido de las familias numerosas; donde los niños y jóvenes lugareños se trataban y jugaban con llaneza y espontaneidad en sus correrías por las calles y plazas porticadas, o en la periferia de sus muros, donde descubrían y vivían a cielo abierto los ciclos de la naturaleza. Sin embargo, a decir verdad, su *pueblo –Medina de Rioseco*- es una ciudad ducal, en una importante encrucijada de caminos y gentes, con intensa vida comercial y social. Una gran ciudad que guarda, goza y exhibe su impresionante pasado de esplendores artísticos y económicos, a los cuales hoy, en felices iniciativas turístico-culturales, intenta rentabilizar armónicamente y sacar provecho. No en vano desde el final de la edad media y primeros latidos de la moderna, se la venía conociendo como la

"Ciudad de los mil millonarios". En Medina de Rioseco nació Fr. Carlos Amigo Vallejo el día 23 de agosto de 1934.

El Sr. Cardenal se siente orgulloso de que su "pueblo" tenga una capilla sixtina, un convento franciscano que es monumento nacional, donde se hospedara el futuro Adriano VI; lo mismo que otro templo catedralicio herreriano que guarda los latidos del arte castellano de la Semana Santa y las cofradías; y un canal navegable, evocación de gloriosos mercados y de una importante industria gremial y artesanal. Además de los escudos donde se alternan los caballos sobre almenas y las torres de castillos, entre los lemas de *"muy noble y muy leal"*, hay otros muchos que cargan sus borduras con anclas y nos hablan de velas, remos y timón: toda una parábola para este hombre que, desde la Ciudad de los Almirantes, por gracia y designio divino, en ofrenda y servicio eclesial a la Nave de Pedro, le ha tocado, como *Hermano Menor* el requerimiento misterioso para hacer de su vida -y desde muy joven-, tarea en el arte del gobierno: timonel en las diversas singladuras donde la Providencia le ha ido embarcando, en aguas marítimas o fluviales, en virazones de marejadas y bonanzas.

Tuvo el futuro franciscano, arzobispo y cardenal, Padre Carlos Amigo, desde niño, la suerte de poder vivir la cercanía a la gente, compartiendo a raudales sus gozos y esperanzas desde la amistad afectuosa y cordial, aprendida y alimentada en familia, con unos padres, José y Consolación que, además de darle la nobleza de sus apellidos, le enseñaron con sus gestos y actitudes a estar cerca de la gente, a respetar y apoyar a los semejantes con empatía paciente y perseverante, a guardar la palabra siendo fiel y generoso, a defender la libertad responsable e intentar ser espejo de humanidad desde la fe en Aquel que, siendo todavía muy joven, se le manifestará como *el bien, todo el bien, el sumo bien*.

Desde la ancha y castellana paramera de la Tierra de Campos, aquel joven estudiante de medicina, se sintió imantado

por la Voz que le llamó a vivir el Santo Evangelio, como *Regla y vida*, a elegir y ligar la vida a la suya, comulgando con sus sentimientos y ofrenda sin condiciones. La Voz evangélica parece que tomaba la forma de un *Poverello*, con tosco y pardo sayal, nudosa cuerda y sobrias sandalias, el bienaventurado y Hermano de todos, Francisco de Asís.

Todo comenzó cuando, en la Primera Misa de un familiar suyo, el que joven estudiante de medicina, más tarde Fr. Carlos Amigo Vallejo, se encontró con los jóvenes estudiantes franciscanos de Santiago de Compostela que habían venido a acompañar al neo sacerdote. De ellos le impresionó la pobreza y la alegría. Queriendo ser como ellos, el joven Carlos Amigo Vallejo dirigió sus pasos hacia la dulce y hermosa Galicia, y, en la ciudad en la que la piedra canta, en Santiago de Compostela, hará su año de noviciado y luego los estudios de filosofía y teología. Terminados éstos, en 1960, es ordenado sacerdote, y desde la Ciudad del Apóstol parte para la Roma de los Papas. Allí, a la sombra de la Basílica de San Juan de Letrán y no lejos de la de Santa María la Mayor, en el entonces Pontificio Ateneo Antonianum, hoy Pontificia Universidad, cursará estudios superiores de filosofía, dejando la Ciudad eterna una semana antes de iniciarse el Concilio Vaticano II para trasladarse a Madrid.

Nuestro Cardenal pareciera que hubiese tenido el privilegio de vivir el tiempo donde se asiste a los cambios trascendentales de la historia –rápidos y profundos-, desde la tribuna de la primera fila y con la papeleta pronta para intervenir e influir sobre ella en cualquier momento. Efectivamente: le había tocado vivir el resurgir de la sociedad de su país, emergente de las ruinas, y los aires nuevos y renovadores de una Iglesia que necesitaba despojarse de la impronta de fondos y formas poco acordes con el Evangelio, y con la realidad de los problemas e interrogantes surgidos de los *"signos de los tiempos"* de los que hablaba ya Juan XXIII, cuyas normas y directrices irían cristalizando en las expectativas y esperan-

zas plasmadas décadas después en el nuevo Derecho Canónico, en las nuevas Constituciones de las Órdenes y Congregaciones, en el nuevo Catecismo de la Iglesia. Para este hombre del Dios del Evangelio, de una Iglesia en comunión, del Hermano Francisco de la Paz y Bien, de la perfecta alegría, de la pobreza y humildad; viajado, formado e informado en humanismo, en psicología, en filosofía, en teología, en medios de comunicación social, en espiritualidad; dispuesto a compartir lo mejor de sí en respeto a los otros, en el afecto y cordialidad de una amistad sin distancias ni estereotipos, impulsando encuentros de tú a tú en diálogos de confianza y audacia para motivar vínculos sólidos con los que afrontar juntos problemas y riesgos, con los que resolver en comunión buscada, complejas y difíciles situaciones en serena madurez y ejercicio de discernimiento, dando siempre razón firme de la esperanza…*el ejercicio del gobierno y de la animación* -de la autoridad que es servicio-, ha sido en él una constante.

Todavía joven, a los 35 años, en plena efervescencia postconciliar; tuvo que regir y animar la grey de los Hermanos de su Provincia franciscana de Santiago, como Ministro Provincial, en un momento nada fácil para la Provincia compostelana. Antes había sido Vicario Provincial de dicha Provincia. Siempre en Santiago, en el Instituto Teológico Compostelano, enseñó Filosofía de la Ciencia, y en el convento de San Francisco impartió clases de Psicología, siendo apreciado por todos sus alumnos, entre los que se encuentra el que escribe esta *semblanza*, por su saber y sus grandes dotes pedagógicas. Anteriormente había dirigido, con gran acierto, el Colegio Menor que la Provincia franciscana de Santiago tenía en Zamora.

A los “40”, la mirada y el dedo misterioso de Dios vuelven a señalarle -en designio de santa obediencia por Pablo VI- como Arzobispo de Tánger, en unas circunstancias y tiempos muy inseguros y de grandes riesgos. Una misión, la de Marruecos, que resale a los tiempos del mismo San Francisco y en la cual los franciscanos han sido, y siguen siendo todavía hoy,

testigos del Evangelio y artífices de diálogo y de encuentro, el diálogo y el encuentro de la vida y del servicio, entre cristianos y musulmanes, haciendo de este modo realidad los capítulos XIV y el XVI de la *Regla no bulada* del Seráfico padre, y en cuya ofrenda no faltó el testimonio del glorioso martirio. En las tierras del Magreb, el Padre Carlos desarrolló su ministerio episcopal durante ocho años. En ese tiempo, con gran solicitud, cordialidad y afecto, pudo entrar en el alma creyente del pueblo musulmán y de valorar adecuadamente los elementos de su secular cultura y civilización. Durante su permanencia en Tánger, Monseñor Carlos Amigo puso especial interés en la creación y potenciación de centros para la promoción social de la mujer musulmana, y favoreció unas mejores relaciones entre las comunidades cristiana, judía y musulmana. De este periodo son sus obras "Dios clemente y misericordioso", y "De cristianos y musulmanes". En ellas trasluce su interés por impulsar el diálogo interreligioso. En estos años también colabora activamente en el establecimiento de las de relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y Marruecos, y trabaja incansablemente para asegurar el status de la Iglesia católica en el Reino alauita. Fue en esta etapa –al año siguiente de su llegada a Tánger, en 1975-, cuando dio carta de identidad y tutela a la Pía Unión creada por el Hermano Isidoro Lezcano, que 14 años después sería ya un Instituto de derecho diocesano: el de los Hermanos Franciscanos de la Cruz Blanca, erigidos canónicamente en Sevilla en 1989, siendo Mons. Carlos Amigo arzobispo de la sede hispalense.

Ocho años después el Papa Juan Pablo II le escogería, en 1982, como arzobispo para el gobierno de la renombrada e influyente sede sevillana, dos veces visitada por el Sumo Pontífice (en 1982 y en 1993), y con un "92" en lontananza. Pero antes de ese magno acontecimiento, en 1983, asistió al Sínodo de los Obispos de Roma, como miembro designado por el Papa. Siempre en 1983 figuraba ya como miembro del Comité ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, al tiempo que se le nombraba también Presidente de la Comi-

sión Episcopal para el Vº Centenario de la Evangelización de América. En este período ingresa como miembro de las Academias de Buenas Letras, Medicina y Bellas Artes de Sevilla y es elegido vocal de la Comisión nacional para el Vº Centenario, además de miembro del Comité de Expertos de la Exposición Universal. En 1990 el Papa Juan Pablo II le nombró miembro de la Comisión Pontificia para América Latina. Con motivo de la "Expo 92" Fray Carlos Amigo preparó la estrella del 92 que haría brillar con luz propia y nítida el tesoro de la fe, la cual mostraba en la historia diocesana los destellos de esa civilización del amor evangélico y evangelizador, en la monumental Catedral sevillana: la "MAGNA HISPALENSE", auténtico faro de luz y esperanza de futuro, para seguir caminando juntos y unidos en el mismo ideal.

En 1993, después de recibir al Santo Padre en Sevilla por segunda vez, con motivo de la clausura del XLVº Congreso Eucarístico Internacional, en la Asamblea Extraordinaria de la Conferencia Episcopal Española, es elegido Presidente de la Comisión Episcopal de Obispos-Superiores Mayores. Como representante de la Conferencia, en octubre de 1994, en Roma, participara, por de nuevo en el Sínodo de los Obispos sobre la Vida Consagrada. Durante el año 1995 se le otorgan a nuestro hermano Arzobispo varios reconocimientos: en febrero la condecoración con la Orden al mérito de los Padres de la Patria Dominicana, -la distinción más alta de esta República caribeña- entregada personalmente por su Presidente; así mismo el título de "Doctor Honoris Causa" por la Universidad Tecnológica del Cibao. Poco después es renovado en su cargo por S.S. Juan Pablo II como miembro de la Comisión Pontificia para América Latina. Al año siguiente -1996-, es reelegido como Presidente de la Comisión Episcopal de Obispos y Superiores Mayores de España. En 1999, en la Asamblea Plenaria extraordinaria del Episcopado español, es elegido Presidente de la Comisión Episcopal de Misiones y Cooperación de las Iglesias. En febrero de 1999 se le nombra Hijo Predilecto de Andalucía. De nuevo Juan Pablo II le

renueva –en junio de 2000-, en el cargo como miembro de la Pontificia Comisión para América Latina. Y otra distinción más: en septiembre del mismo año, recibe la medalla de plata de la República de Panamá de manos de su Presidenta. Y así podríamos seguir añadiendo suma y sigue de honores y grandezas en este trabajador infatigable al que uno siente como Hermano, Amigo y Pastor. Bástenos por ahora –antes de seguir adelante-, con decir que tiene en su haber más de medio centenar de obras publicadas, -resonancias permanentes de sus búsquedas, cometidos, hallazgos y empresas-, manifestación elocuente de la humilde y franciscana grandeza, tesoro compartido de sus capacidades y personalidad.

A los cincuenta años de emitir los votos de su consagración religiosa franciscana -en 2003-, a los poco más de veinte de su ministerio pastoral y gobierno en la sede hispalense, recibe de Juan Pablo II el nombramiento de Cardenal de la Santa Madre Iglesia. Cincuenta años gozosos para él: experto en humanidad, en relaciones públicas sin distancias, ni defensas, ni prejuicios, evangelizador de la doctrina revelada y virtudes cristianas, difusor cualificado de las actitudes y gestos franciscanos tales como: la fraternidad, la cercanía y el respeto a las criaturas y a la naturaleza, la dignidad del hombre, el sentido de la vida y sus valores auténticos. En calidad de Cardenal elector, participó en el Cónclave en el que fue elegido como Sucesor de Pedro el actual Pontífice Benedicto XVI.

Realmente con el hermano y padre, -Cardenal Amigo Vallejo-, uno se siente como en su propia casa, en la confianza y afecto. No existe “charco” extenso o profundo que él no se atreva a vadear: sin tabúes, ni mitos, ni tópicos, en el diálogo de buena voluntad y amistad. Asumiendo la historia con conciencia crítica, sopesando grandezas y miserias para que aflore y triunfe siempre la verdad y lo mejor de los otros: su persona más que sus ideas, a cuerpo limpio, en la humanidad más coherente y transparente. Un hermano y padre con el que se pueda contar “a las duras y maduras”, como compañero de búsquedas,

un *amigo* a partida doble con el que poder compartir de tú a tú oportunidades y logros, penas y alegrías, tratando siempre de "amabilizar" la existencia. Un padre y un *amigo* que teme los divorcios y distancias entre los estamentos influyentes en la vida pública y el pueblo llano, y procura los compromisos correctores de convivencia y el estilo democrático animado por la participación, trazando puentes de colaboración y reconciliación, a fin de que los valores se conviertan en virtudes ciudadanas con el esfuerzo y compromiso de todos. Un hermano que se ha sentido libre frente a todo condicionamiento partidista, ya sea político, social, económico, cultural e incluso religioso. Feliz por haber vivido un presente –con sus diversos avatares y circunstancias-, con toda su intensidad e ilusión apasionada, y haber colaborado en trasformarlo desde dentro, desde el humanismo cristiano y franciscano, que valora más la integridad que el prestigio. Un Pastor que contagia y comparte su fe, tantas veces avivada por el dolor o el sufrimiento, pero siempre una *fe recta*. Una fe que une el misterioso latido y aliento divino con el de la vulnerable pequeñez, y que cuando él la celebra la hace sentir con viveza, en el: "aquí en la tierra como en el cielo". En fin, un hermano y padre que sabe con Francisco que uno es inmensamente rico si tiene la capacidad de acoger, celebrar y compartir a Dios cada día como eje y centro de su vida, como tesoro que no puede ser hipotecado por nada ni nadie: *¡Dios mío y mi Todo!*

En las *Bodas de Plata*, como Arzobispo, en la Sede gloriosa de San Leandro y San Isidoro, en la ciudad donde el Santo Rey Fernando III se consagrara junto al Guadalquivir, desde el triunfo del misterio de la fe profesada, como: "Caballero de Cristo, Siervo de María –la Virgen de las Batallas que no me ha dejado-, y Alférez de Santiago", reconocido por el Pontífice como "Atleta y campeón invicto de Cristo" y "Defensor de la Iglesia en la Tierra"; en la Sede donde sus hermanas de América han tenido siempre su sucursal y proyección: casa abierta, acogedora y fraterna, en nueva y permanente evangelización, quiero, en nombre propio y de toda la Orden de

Hermanos Menores, su *familia*, hacer reconocimiento agradecido por todo lo que Dios ha hecho y nos ha dado a través de este Hermano, Amigo y Pastor, a través de su Eminencia el Cardenal Carlos Amigo Vallejo, franciscano. Para él, y para cuantos leerán esta *semblanza*, necesariamente incompleta, me atrevo a ofrecer estos versos de Armando Arthur, para animarnos a seguir caminando juntos, en la gracia y tarea de globalizar el mundo desde la civilización del amor:

> "En plena moda del desencanto,
> cuando el desencanto se ha convertido en artículo de consumo, masivo y universal,
> tenemos la alegría de nuestras esperanzas,
> nosotros seguimos creyendo en los asombrosos poderes del abrazo humano...
>
> Es urgente inventar nuevos atajos,
> encender nuevas antorchas,
> y descubrir nuevos horizontes.
> Es urgente romper el silencio,
> abrir sendas al viento
> y, paso a paso,
> habitar otras noches
> pobladas de luciérnagas.
>
> Es urgente izar nuevos versos,
> escalar nuevas metáforas
> y traer esperanzas
> reprimidas por la angustia.
>
> Es urgente partir sin miedo,
> sin miedo y sin demora,
> hacia donde nacen sueños,
> buscar nuevas artes
> de esculpir la vida".

Ex corde, fraternalmente:
Paz y Bien

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 25-29

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA DE FRAY CARLOS AMIGO VALLEJO

La bibliografía de Don Carlos Amigo Vallejo es amplia y variada. Sus ocupaciones pastorales, las urgencias de su propio ministerio episcopal, le han hecho reflexionar sobre multitud de temas en los que destacan la espiritualidad, la pastoral, el diálogo con el mundo actual y la vida de algunos santos especialmente significativos para él y para la diócesis de Sevilla. Son en total cerca de cincuenta volúmenes, un número considerable de cartas pastorales y multitud de artículos de revista, lo que significa una considerable producción de reflexión y divulgación teológico-pastoral. En esta pequeña reseña bibliográfica sólo recogemos los libros que han visto publicación editorial.

Nueve volúmenes dedica a la vida y al mensaje de cristianos ejemplares desde distintas perspectivas: San Francisco de Asís, Santa Clara de Asís, el Beato Marcelo Spínola, el Beato Manuel González y Santa Ángela de la Cruz. Su

sensibilidad franciscana y las beatificaciones y canonizaciones relacionadas directamente con la diócesis marcan el ritmo y el contenido de estos títulos. También ha dedicado dos volúmenes a la figura y el mensaje de Juan Pablo II.

Otros catorce volúmenes nos desgranan temas de interés sobre teología, en general, pero muy especialmente sobre eclesiología: la vida consagrada, los ministerios del sacerdocio y el episcopado le han ocupado varios volúmenes; también ha escrito sobre la Eucaristía y la Virgen María; la catequesis, la homilía y el arciprestazgo. Como signo de su preocupación por la realidad social se ha ocupado reiteradamente de los problemas y retos que el mundo del trabajo y la religiosidad popular plantean hoy a la comunidad cristiana.

Un aspecto muy importante de su bibliografía encuentra su temática principal en el diálogo con el mundo contemporáneo sus potencialidades y sus problemas. Ha escrito para orientar en la fe desde las preguntas que la sociedad actual nos plantea, sobre el Quinto Centenario, sobre los retos de la Globalización al mundo y a la fe cristiana, etc.

Quizás el tema que más reiteradamente ha ocupado a Monseñor Carlos Amigo haya sido la reflexión espiritual. Una lámpara en la ciudad, Quiero conocer mejor a Dios, El trato con Dios no tiene amargura, Retorno al amor perdido, Levadura nueva para tiempos nuevos, Mi vida descansa en Dios, Los diez mandamientos, Profetas para el 2000, ¡Tú eres Dios!, son algunos de los sugerentes títulos que ha publicado. En este capítulo podrían señalarse algunos volúmenes dedicados abiertamente a dialogar con una sociedad que tiene más preguntas que respuestas sobre la experiencia de fe. El mejor camino para llegar a Dios será siempre un encuentro profundo con el hombre. Un auténtico humanismo es el mejor preambula fidei pastoral –si se permite la expresión.

Posiblemente el tema en que es leído por más estudiosos sea el diálogo con la religión musulmana. Baste señalar el volumen publicado en la Biblioteca de Autores Cristianos titulado Cristianos y Musulmanes en el año 2003.

Pasamos a enumerar por orden cronológico los libros mencionados:

- Un Sínodo para la Catequesis, Roma 1978.
- Dios Clemente y Misericordioso. Experiencia Religiosa de Cristianos y Musulmanes, Madrid 1981.
- Obispos y Religiosos en la Iglesia, Roma 1981.
- Estáis llenos de Bien, Madrid 1982.
- Francisco ¿Cómo es Dios?, Madrid 1982 – 2a Ed. 1984.
- Testigos de Amor a la Iglesia. Aproximación a una Eclesiología de la Vida Religiosa, Madrid 1984.
- Juan Pablo II en Sevilla, Sevilla 1984.
- Homenaje a Marcelo Spínola y Maestre, Sevilla 1984.
- La Gracia que hay en ti, Carta Espiritual a los servidores del Pueblo de Dios, Madrid 1985.
- El oficio de ser hombre, Sevilla 1986.
- Una lámpara en la ciudad. Ediciones Paulinas, 1998.
- Quiero conocer mejor a Dios. Barcelona 1987. 3a Ed. 1988.
- El noventa y dos ¿Adviento para el siglo XXI?, Sevilla 1990. 2a Ed.
- El trato con Dios no tiene amargura, Valencia 1991.
- La Homilía, Sevilla 1992.
- Quinto Centenario. Entre la memoria y la esperanza, Valencia 1992.
- Retorno al amor perdido, Valencia 1993.
- Levadura nueva para un tiempo nuevo, Edicep 1994.
- El Dios Altísimo y Santa Clara de Asís. Ed. Asís, Valencia 1994.
- El Sínodo de los Obispos y la Vida Consagrada. Publicaciones Claretianas, 1994.
- Evangelización y Pastoral. Ed. PPC, 1995.

- Mi vida descansa en Dios, Ed. Paulinas, 1995.
- Los Diez Mandamientos. Ed. Planeta, 1996.
- El Mensaje del Papa. Juan Pablo II habla a los hombres. Ed. Temas de Hoy, 1996.
- Profetas para el 2000. Ed. Claretianas, 1998.
- Fe Cristiana y Religiosidad Popular. Editorial Castillejo, 1998 (en colaboración).
- La Iglesia y el mundo del trabajo. Orientaciones de Pastoral Social. Edición propia, Sevilla 1998.
- Sacerdotes. Edición propia. Sevilla, 1998.
- Cien respuestas para tener Fe. Ed. Planeta, Barcelona 1999.
- Humanismo y Esperanza. BAC, Madrid 1999.
- Religiosidad Popular. Teología y Pastoral. Ed. Edibesa, Madrid 2000. (Reedición ampliada).
- El Beato Manuel González y la pasión de la fe. Edición propia, Sevilla 2001.
- Beato Manuel González, el Obispo de la Eucaristía, visto por tres Obispos. Grandes firmas EDIBESA. Madrid, 2001.
- Tercera página. Edición propia, Sevilla 2001.
- El Consejo Pastoral. Edición propia, Sevilla 2001.
- ¡Tú eres Dios! El Credo que ha dado sentido a mi vida. Ed. Descleé de Brouwer, Bilbao 2001.
- Iglesia y Globalización. Actualidad y Futuro. Edición propia, Sevilla 2002.
- Cien respuestas más para tener Fe. Ed. Planeta + Testimonio, Barcelona 2003.
- Cristianos y Musulmanes. Ed. BAC Popular, Madrid 2003.
- El Arciprestazgo. Edición propia. Sevilla, 2003.
- Santa Ángela de la Cruz Ejemplo y Memoria. Edición propia, Sevilla 2003.
- María Inmaculada Memoria y Vida en nuestra tierra. Edición propia, Sevilla 2003.
- Salud y trabajo. Valores Cristianos y Calidad de Vida. Ed. GNE (Grupo Nacional de Editores), Sevilla 2003.

- Caminar con San Francisco de Asís. Ed. Asís, Valencia 2004.
- La Eucaristía en la vida de nuestra Iglesia. Edición propia, Sevilla 2005.
- El día a día de la fe. Editorial "La Esfera de los Libros", Madrid 2006.

A pesar de lo profuso de esta reseña bibliográfica hemos de decir que está profundamente incompleta. Los diversos artículos dispersos en revistas religiosas y seculares, y, sobre todo, sus cartas pastorales, que pronto verán la luz de la edición, son capítulos inexcusables para acercarse a la reflexión teológico-pastoral de Monseñor Carlos Amigo.

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 31-56

LOS PRECEDENTES DE LA FUNDACIÓN DE LAS PRIMERAS IGLESIAS DE INDIAS

Paulino Castañeda Delgado
Universidad de Sevilla

Voy a hablar de precedentes de la Iglesia en Indias; con algunas incursiones en la historia posterior, para constatar las pretendidas influencias. Partiremos de Granada –que es la clave- rumbo al Nuevo Mundo, pasando por Canarias. Una escala en el Vaticano, nos hará entender los recursos al Papa, tan inmediatos al Descubrimiento. Y después, regreso a Sevilla.

I. LA CLAVE FUE GRANADA

Lo fue como fin de la Reconquista, y como antecedente de Colón y el Descubrimiento. Sin Granada no hay capitulaciones; y sin capitulaciones no hay descubrimiento: el Rey estaba dedicado a la guerra a tiempo completo; la Reina recibe a Colón, en Jaén –verano de 1489- y le da "esperanzas ciertas" de que, acabada la guerra, todo se resolvería favorablemente.

Granada cayó el 2 de enero de 1492; punto final de una historia larga y dolorosa; y la alegría fue desbordante: los soberanos escriben muchas cartas fechadas el mismo día;

Hernando de Talavera compuso una liturgia[1] llena de entusiasmo cívico-religioso, y hay fiestas en toda la cristiandad. Y es que los Reyes habían suprimido una frontera interior que dificultaba su política internacional; los turcos, en el Mediterráneo, amenazaban a Europa; y una Granada al servicio del sultán era un peligro evidente.

Por lo demás, es opinión común de los historiadores. Pero no es tan común afirmar que la Iglesia granadina fue "origen y ejemplar" de la Iglesia en el Nuevo Mundo. Y creemos que lo fue[2]. La política eclesiástica de los Reyes Católicos era muy clara ya desde antes de empezar la campaña contra los moros; admiten el Primado de Roma, con todas sus consecuencias, incluidas las llamadas reservas pontificias; pero a toda costa querían participar en la elección de los obispos y prebendados; muy normal, si tenemos en cuenta el centralismo de Fernando y el afán reformista de la Reina[3]. Y para ello había base jurídica: una consolidada tradición de la Iglesia y el carácter religioso de la Reconquista. Base suficiente, sin duda, pero, aun así, nada fácil; habría que esperar una buena oportunidad para aplicar su sistema religioso, oportunidad que los Reyes entrevieron en Granada.

---

[1] Es un hermoso oficio votivo para solemnizar el aniversario de la conquista de Granada; cuyo original está en el Archivo de Simancas, y ha sido publicado por el P. Tarsicio de Azcona en el *Anuario de Historia de la Iglesia*, Universidad de Navarra, vol. 1, 1991.

[2] P. de Leturia, Origen del Patronato, en: *Relaciones de la Santa Sede con Hispanoamérica*, Roma-Caracas, 1953, I, p. 7.

[3] C. Gutiérrez, "La política religiosa de los Reyes Católicos en España hasta Granada", en *Miscelánea Comillas*, 18 (1952), pp. 227-259. Los Reyes encargaron a J. López de Palacios Rubios una obra para justificar la provisión de beneficios vacantes de fallecidos en Roma, *Libellus de beneficiis in curia vacantibus, sive pro tuendo Regum castellae iure patronatus etiam in beneficiis quae in curia romana vacaverint.* Título largo y significativo. Hemos visto la edición de Salamanca, 1517. Propugna el sabio jurista la presentación regia en los beneficios *vacantes in curia* y promover obispos cuyas ideas coincidan con la política de los Reyes.

Efectivamente, hay tradición, que arranca de la época visigótica (589-1075) en que ya había derecho de elección; que será de asentimiento en la época feudal (1075-1303)[4]; y de suplicación en el Renacimiento (1303-1486). El Concilio Nacional de Sevilla (1478) urgía este derecho de súplica por dos motivos, que vale la pena reseñar: uno político: evitar que extranjeros o naturales poco leales a la Corona, ocuparan dignidades que por su poder temporal, situación fronteriza, o influjo social, pudieran significar un peligro para el Estado; y otro, por la costumbre, canonizada, como vimos, en el derecho, y confirmada por los padres del Concilio de Sevilla[5]. Los Reyes, en efecto, aprobado el Concilio, pidieron a Roma el derecho de Suplicación para dignidades principales de los reinos de España. Hay un acuerdo entre los Reyes y el Papa Sixto IV; que fue eso, un acuerdo; no un concordato, como ha querido el gran historiador de la Iglesia L. Pastor.

Por fin, ya en el período moderno (1486...), el derecho de Presentación. El encargado de activar el proceso fue el magnate castellano Conde de Tendilla[6], que había llevado a buen puerto muchos otros negocios, aunque ninguno tan logrado como este de Granada. Para ello llevaba instrucciones bien concretas[7]: tenía que conseguir el derecho de Patronato y de Presentación para Granada, Canarias y Puerto Real; y derecho de Suplicación para las iglesias del resto de España. El Conde conseguirá el primero, pero no el segundo. El proceso,

---

[4] Se generaliza este derecho en la cristiandad al ser canonizado en las Decretales. Véase, por ejemplo, c. 14, X, 1, 6 y c. 28, X, 1, 6. En España se condensó en las Partidas de Alfonso X, Ley 18, Tit. 5, Partida 1. Véase Q. Aldea, "Patronato Real de España", *Diccionario de Historia de la Iglesia Española*, vol. IV, p. 1944-1948.

[5] Fidel Fita, "Concilio Nacional de Sevilla (8 de julio-1 de agosto 1478). Actas inéditas". Introducción y edición F. Fita, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 22-1 (1893), p. 212-257.

[6] J. Cepeda Adan, "Un caballero y un humanista en la Corte de los Reyes Católicos", en: *Cuadernos Hispanoamericanos*, octubre diciembre (Madrid, 1969).

con pasos medidos, fue así: por la Bula *Provisionis nostrae* (13 de mayo de 1486) el Papa confirmaba a la Corona el derecho de Patronato sobre los lugares de culto en las tierras conquistadas[8]. Será el punto de partida; los Reyes, que veían cercana la rendición de Granada, querían tener preparada la estructura diocesana; y el Papa, condescendiente, con la Bula *Dum ad illud* (4 de agosto de 1486) encomendaba al cardenal González de Mendoza y al arzobispo de Sevilla, erigir los beneficios que creyesen oportunos[9].

Pero los Reyes pedían más; en las Instrucciones a Tendilla se dice claramente que todo estaba dirigido a conseguir el derecho de Patronato y de Presentación. Entendía el no-ble embajador que, al encargar ambas cosas, un derecho no estaba incluido en el otro; y aquí los Reyes razonaban con recto sentido canónico, pues la Presentación de obispos solo podía obtenerla por privilegio apostólico. Y el Papa Inocencio VIII, el 13 de diciembre de 1486, firmó la Bula *Orthodoxae fidei*, concediendo el Patronato perpetuo para los tres lugares señalados; en cuanto a los beneficios, pleno derecho de Patronato y de Presentación de personas idóneas para las catedrales, en perpetuidad para los Reyes y sucesores; y obligación, para

---

7 Son instrucciones fundamentales; véase Luis Suárez Fernández, *La política internacional de Isabel la Católica : estudio y documentos*, t. II, Valladolid, 1966. Habla de pedir Patronato y Presentación para prelados y arcedianato de Toledo, porque fueron reconquistados al Islam; extensión del Patronato de Granada y Puerto Real, "que nos avemos mandado poblar nuevamente", y a Canarias, pues piensan dotar una iglesia catedral; reforma del clero, que debía partir de obispo y religiosos presentados por los Reyes; supresión de las reservas pontificias; y reforzar las universidades de Valladolid, Salaman-ca y Lérida.

8 AGS, Patronato Real, 68-174.

9 Ibidem, 1-36; y 39-58. En cumplimiento de esta Bula el cardenal Mendoza, años más tarde –mayo de 1492- erigió todas las dignidades, beneficios, etc., de las catedrales de Granada, Almería, Guadix y Málaga; y de las colegiatas de Santa Fe y de Baza. El arzobispo de Sevilla –15.X.1501- todas las parro-quias de la diócesis granadina (Cfr. T. de Azcona, Isabel la Católica, BAC, Madrid, 1964, p. 542-543, y nota 116.

la Santa Sede, de aceptar a los presentados[10], bajo pena de nulidad[11].

Los títulos con que se justificaba el Patronato eran los exigidos por el derecho común: fundación, construcción y dotación de iglesias; matizados con el carácter de rescate y cruzada que implicaba la reconquista española. Las Partidas, los habían codificado[12]: 1) porque ganaron las tierras de moros e fizieron las mezquitas iglesias; 2) las fundaron "donde no las ovo"; 3) las dotaron e les fizieron mucho bien. De donde concluye el comentarista Gregorio López: *ex istis ergo causis Reges Hispaniae ius patronatus acquisierunt*, en los tres lugares concretos.

Permítanme, al llegar aquí, una observación curiosa: 1) se entiende la adición Granada-Canarias; al fin, ambas re-giones estaban siendo escenario de luchas contra infieles. Pero ¿y Puerto Real? Algunos pensaron que era una interpolación. Pero no; hay respuesta. Antonio Muro encontró la Carta puebla de esta villa; se creaba un puerto realengo, imprescindible entre tantos puertos señoriales como había en la bahía de Cádiz (Cádiz y Rota, de los Ponce de León; Sanlúcar de Barrameda, de los Medina Sidonia; Puerto de Santa María, del Conde de la Cerda)[13]. Puerto Real se fundó en 1483, y prestó buenos servicios a la guerra de Granada; y se le col-

[10] Era la diferencia que había entre derecho de Suplicación y este derecho de Presentación; en la súplica, el Papa no adquiere un compromiso especial, es título gracioso; en la Presentación, sí; el Papa se obliga.

[11] La Bula era conocida de los historiadores por copias; el original fue hallado por Prof. J. de Peraza de Ayala, "El Real Patronato de Canarias", en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 30 (1960), p. 113-174. Ofrece el autor la transcripción latina y su correcta interpretación. Además de la copia segura de Patronato Real 68-174, el original está en Simancas, Patronato Real eclesiástico, 38.4. No Hay copia en los registros vaticanos, sencillamente porque fue expedida por la Cámara y no por la Cancillería.

[12] Ley 18, Tit. 5, Partida, 1.

ma de prerrogativas e inmunidades: concejo, universidad, representación en Cortes, exención de contribuciones, puerto franco... ¿Por qué no le iban a conceder, en 1486, el derecho de Patronato y de Presentación?

Pero sigamos. Patronato y derecho de Presentación para todas las mitras y beneficios eclesiásticos del Reino granadino, del cual solo un tercio estaba en poder de Castilla. Concede también los diezmos de los moriscos que se fueran convirtiendo. Más adelante (1494) Alejandro VI ampliará el privilegio, y concederá los diezmos que se recogiesen en Granada y aun en el resto de la Monarquía[14]. La *Orthodosae fidei*, como ya hemos indicado, servirá para estructurar eclesiásticamente Granada.

• • •

¿Paralelismo en Indias? Sí, y a priori. En 1492 cae Granada, y se descubre América. Lógico que los Reyes Católicos aplicaran el mismo plan religioso que en Granada. Se puede, pues, hablar de paralelismo: el camino seguido en Granada, será el *modus operandi* en Hispanoamérica. Veamos algunos puntos de coincidencia:

1) Coinciden en el proyecto inicial. En ambas empresas había motivos políticos, económicos, etc., pero también religiosos. Leturia subraya, quizá en exceso, este punto. Giménez Fernández dirá que no hubo en el proyecto colombino intención de evangelizar, pues no hay alusión alguna en las Capitulaciones. Pero creo que el argumento no vale: la capitulación tiene carácter administrativo-comercial, que no prejuzga la religiosidad

[13] A. Muro Orejón, "La villa de Puerto Real, fundación de los Reyes Católicos", en *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid (1950), p. 746-157.

[14] J. Zurita, *Historia del Rey D. Fernando el Católico*, Zaragoza, 1610, 1a parte, c. 28, fol. 94; Leturia, Relaciones..., I, 9, nota 24.

de la Reina, ni la de Colón. Ni todo es silencio; Colón llevaba la famosa "Carta" de recomendación en la que aparece, por primera vez, muy claro el destino y la finalidad del viaje. Colón se dirigía *Per maria occeana, ad partes Indie pro aliquibus causis et negotiis, servitium Dei et orthodoxae fidei augmentum*[15]. Era un momento solemne. La carta denota precaución: que no se entere Portugal. El Tratado de Alcaçobas (1479), confirmado por la *Aeterni Regis* (1481) impedía navegar por la ruta descubierta por los marinos portugueses. Colón proponía navegar por otra ruta: desde Canarias hacia occidente[16].

2) Obtención de los diezmos; la *Eximiae devotionis* (10 de mayo de 1501) concede los diezmos, más amplios que en Granada, con obligación de fundar y dotar iglesias, que son conceptos patronales[17].

3) En la obtención de la Bula *Illius fulciti* (15 de noviem-bre de 1504), erigiendo la primera provincia eclesiástica; que, por cierto, le produjo al Rey una tremenda desazón; nada decía la bula del Patronato ni de los diezmos, lo que, ciertamente, no cuadraba con las concesiones anteriores, ni con los planes del Rey[18].

---

[15] La carta-salvoconducto está en el Archivo de la Corona de Aragón, Registro 3569. Cfr. A. Rumeu de Aramas, Nueva luz sobre las capitulaciones de Santa Fe de 1492. Madrid, 1985, p. 94-95. Y está firmada en Granada. Se entiende el cambio: Granada, reconquistada meses atrás, había adquirido el nombre de ciudad. P. Castañeda Delgado, "La intención misional en el proyecto colombino", en Cristóbal Colón, su tiempo y sus reflejos. Valladolid, 2006, p. 265-275.

[16] Castañeda Delgado, P. "El tratado de Alcaçobas y su interpretación hasta la negociación de Tordesillas", en: Primer Coloquio Luso-Español de Historia de Ultramar, Valladolid, 1973, pp. 13-35.

[17] Puede verse en Hernáez, Colección de bulas y breves..., I, p. 15 ss.; también B. de Tovar, Compendio Bulario Indico, I, Sevilla, 1966, p. 15-18. "Problemas sobre diezmos en las Antillas y Nueva España (1501-1583)", en: Estructuras, Gobierno y agentes de la administración en la América Española (s. XVI, XVII, XVIII), Valladolid, 1984, pp. 61-93.

[18] Tovar, op. cit., I, p. 42-44; y en Fita, op. cit., p. 267-270.

4) y *Universalis Ecclesiae*, concediendo derecho de Patronato y Presentación para iglesias erigidas en la Española –"Nueva España"- y "por erigir en las otras tierras descubiertas". Documento muy interesante con dos puntos capitales: a) derecho de Patronato y de Presentación de sujetos idóneos para todos los obispados y beneficios; y b) necesidad del consentimiento regio para construir e instituir iglesias, capillas, etc.[19]

Pero el proyecto inicial resultó anticuado, y se presenta una nueva reestructuración: a) no habrá provincia eclesiástica, sino tres diócesis sufragáneas de Sevilla; b) dos estarán en la Española, y una en Puerto Rico ¿Razones? Nuevos descubrimientos, mejor conocimiento de la realidad geográfica y demográfica de las islas. Y por algo más: las sometieron a la metropolitana de Sevilla "porque... más reconociesen superioridad acá", expresión de las aspiraciones centralistas de la Corona. En efecto, la Bula *Romanus Pontifex* (8 de agosto de 1511) suprime la metropolitana inicial y crea tres nuevas: Santo Domingo, Concepción de la Vega, y San Juan de Puerto Rico, sufragáneas de Sevilla. Se confirman los obispos, quedando fundadas, de *iure et de facto*, las primeras iglesias particulares de Indias[20].

II. CANARIAS

La cristianización de las Islas fue sorprendente: en 1351 se erige –con carácter misional- el obispado de Telde, dependiente de la Curia Romana. Se extingue, y el 7 de julio de 1404, Benedicto XIII firmó la bula de erección de la sede episcopal de Rubicón (al Sur de Lanzarote), sufragánea de Sevilla, que en

[19] Leturia hace una buena edición crítica, basado en el "traslado antiquísimo y oficial de Simancas" (*Cfr. Relación...*, I, p. 253 ss.). Fita lo toma del AGI, que es copia, op. cit., p. 279-282; Tovar, op. cit., I, p. 45-46.

[20] F. Fita, op. cit., p. 295-300.

1435 traslada la sede a Gran Canaria; lo que no pudo hacerse realidad hasta la conquista definitiva de la isla, ya en 1485, vísperas del Patronato. En 1414, se funda el primer convento minorita. Ambas instituciones rivalizan en la conversión de los canarios. Hacia 1423, estaba cristianizada la mayor parte de Lanzarote, Fuerteventura, Hierro. Y se abrían caminos en las islas mayores: Gran Canaria, La Palma, Tenerife... Esto, en menos de veinticinco años del siglo XV.

Veamos los documentos pontificios más importantes: a) La Bula *Pastor Bonus* (1462) de Pío II; concede indulgencias a los cooperadores de misión; prohibe el salteo y mercado de esclavos[21]. La Bula hace referencia a los pactos de paz y confederación: *pactum pacis et confederacionis aut securitatis ut introitus et mansio...* securius fiat. Se refiere a los pactos que los obispos hacían con los naturales aún no convertidos (con los reyezuelos, se entiende); tendrían plena libertad, bajo pena de excomunión para los mercaderes[22]. Un cambio, sin duda, de Cruzada a una acción misional. Y extiende los privilegios a los que misionan la provincia de Guinea, y nombra Vicario a Fr. Alfonso de Bolaños (OFM), con facultades para reclutar misioneros[23].

Pero hay algo más: los privilegios que concede la Bula a los misioneros son extensivos a los que trabajan en la costa

---

[21] J. Álvarez Delgado, "El "Rubicón" de Lanzarote", en *Anales de Estudios Atlánticos*, 3 (1959), p. 522-550. La Bula en: D.J. Wölfel, "La Curia Romana y la Corona de España en defensa de los aborígenes canarios", en Anthro-pos, 25 (1930), p. 1048; y en A. Rumeu, *La política indigenista de Isabel la Católica*. Valladolid, 1969, apend. 4. Y en *Monumenta Henricina*. Coimbra, 1960, vol. I, p. 309, n. 129

[22] En agosto del año anterior, el Sr. de las Canarias y el obispo habían firmado paces con los reyes indígenas de Gaidar y Telde. Y las paces con los de Tenerife se hicieron el 21.VI.1464, estando presentes el Sr. Temporal y el Obispo (Cfr. J.M. Pou y Martí, *Bullarium franciscanum*. Nova series, t. II, n. 1044, p. 545).

[23] Pou y Martí, op. cit., n. 1061, p. 554

de Guinea: *ad conversionem infidelium in insulis Canarie et provintie Guinee*; un nuevo campo misional, Guinea, cuya soberanía política los papas habían otorgado a Portugal. Alma de la nueva empresa, Fr. Bolaños, y apoyo fundamental para estas misiones africanas, Sixto IV, quien debidamente informado de la naturaleza de aquellos indígenas, firmó la Bula *Pastoris aeternis* (24 de junio de 1472). Recuerda la concesión de Pío II y reitera su confianza en Fr. Bolaños; a quien *nostrum et apostolicae Sedis nuntium et commisarium facimus et deputamus*, con jurisdicción también para Guinea[24]; le nombra, pues, nuncio y comisario, sin hacer caso de la soberanía portuguesa, ni de la jurisdicción espiritual otorgada a la Orden de Cristo por su predecesor Calixto III, sometiendo a la acción misional de los frailes el África occidental[25].

La Reina Isabel, desde el primer momento, se interesó por la libertad de los indígenas; la declaración real de 20 de septiembre de 1477 es evidente: nadie puede esclavizar a canarios "ya cristianos o en vías de cristianización", ni venderlos, ni repartirlos; como "cumple al servicio de Dios y nuestro"[26]. Y apoya a los

---

[24] Ibidem, t. III, n. 280, p. 117; y Rumeu, op. cit., apend. n. 1.

[25] La Bula Inter cetera de Calixto III, de 13.III.1456, concede a la Orden de Cristo la jurisdicción espiritual sobre los territorios conquistados, desde los cabos Num y Bojador, pasando por Guinea y más allá hacia el Sur usque ad indos. El Gran Prior –el superior religioso- de la Orden de Cristo podrá dar los beneficios seculares y regulares, imponer censuras, etc.; con si fuera un Ordinario. Y una carta de Alfonso V confería la jurisdicción a los administradores, es decir, a D. Enrique el Navegante y sucesores (Cfr. P. Castañeda Delgado, La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo. México, 1996, p. 305-306).

[26] Wölfel, op, cit., p. 1051-1052; Rumeu, op. cit., apend. 4. Nos parece un trasunto de la Bula Regimini gregis, de Eugenio IV (29.XI.1434) prohibiendo cualquier intento de esclavizar a los conversos canarios (Wölfel, p. 1039-1041: *Itaque nullus... existat dsictarum insularum habitatores ad fidem con-versos..., bona vel res huiusmodi capere, invadere, captivare, occupare perturbare...*"); y de otra, también de Eugenio IV, de meses más tarde: la *Creator omnium* (1434), que incluye en la prohibición a los

misioneros de Canarias, y la forma de pactos o confederaciones, que evitasen los horrores de la conquista armada; la Bula de indulgencia *Pastoris aeterni*, de 24 de junio de 1472[27], reproduce las gracias a los cooperadores de la misión, interesando de manera especial a los Reyes Católicos y a Fernando II de Aragón. Los resultados económicos son excelentes[28].

Esta Bula, dirigida a Fr. Bolaños, tenía como primer objetivo la conversión de los infieles que moraban en África (Guinea, Canarias y demás islas del Océano), además de las gracias concedidas a los cooperadores. Pero los Reyes entendieron que también incluía la sumisión "por fuerza de armas" de los indígenas que no quisieren convertirse[29].

Y aquí la pregunta ¿apoyó Sixto IV esta interpretación? No está claro, pero hay indicios de que sí; he aquí algunos argumentos:

a) La *Orthodosae fidei*, ya de Inocencio, de 1486, alaba a los Reyes *qui non solum coeptum opus expugnationis infidelium insularum Canarias prosequi et continuare curarunt*, lo que parece dar por válido el sistema de conquista evangelizadora; pero claro, la bula es del sucesor de Sixto IV.

b) El cardenal legado Rodrigo de Borja estuvo en Castilla en los años 1472-1473; y autorizó que el fondo de la indulgencia se utilizara para apoyo militar de la conversión[30].

---

que aún eran paganos, pero había esperanza de su pronta conversión. (Wölfel, p. 1044-1045, inserta en la Dudum nostram, de 13.I.1436. Con bastantes errores. En esta Bula se considera "pagano" al que vive solo según la ley natural, nullam antea fidelium aut haereticorum sectam noverant)

[27] Rumeu, op. cit., apend. 1.

[28] Ibidem, ap. 2 y 3

[29] Real Cédula expedida en Toledo, diciembre de 1479. Cfr. Rumeu, op. cit., apend. 17.

[30] Ibidem, p. 41, y doc. 11. (Concordia y capitulación entre los Reyes Católicos y el obispo de Rubicón, para la conquista de la isla de Gran Canarias, 20.IV.1478)

c) Y el argumento definitivo: la operación de conquista evangélica organizada por el obispo de Rubicón, Fr. Juan Frías; el nuncio y comisario apostólico de las misiones, Fr. Alonso de Zamora, y el nuncio y comisario de Guinea, Fr. Andrés de Zumis[31]. Hay además una serie de cédulas, fechadas entre 1577-1580, que lo demuestran con seguridad[32].

Si esto es así, y creemos que lo es, hay que subrayar un cambio notable; de cruzada y guerra santa (tratan de someter y cautivar a un enemigo) a conquista evangelizadora, cuyo fin es la conversión; no se combate a un infiel enemigo, sino a un indígena pagano y salvaje. Esta acción militar pretende vencer la resistencia indígena para dar paso a la acción misional, abreviando la conversión.

Ahora bien, si la acción misional pretendía también la libertad del indígena condenando la esclavitud, era lógico que la conquista evangelizadora conllevase idénticas garantías. Pero en el mundo no todo es lógica; y, de hecho, no fue exactamente así: libres los que se convertían voluntariamente; los cautivos en "buena guerra", podían ser esclavizados[33]. Y aún así, habrá abusos y demasías. Un par de ejemplos, no más:

1) En 1477 carabelas de Palos y Moguer capturaron 100 gomeros y los llevaron a Andalucía para ser vendidos como esclavos. El obispo Frías se presentó en la Corte en demanda de justicia. Y los Reyes ordenaron que, de momento, quedaran "secuestrados"; dos jueces dictaron sentencia favorable

[31] Fr. Bolaños murió en 1478, sucediéndole en la nunciatura el también franciscano, Fr. Andrés de Zumis; pero surgen rencillas entre frailes y el Papa la suprimió, incorporando casas y religiosos a la Vicaría de Canarias (1480). Siete años más tarde, la misión será integrada a la Custodia de Sevilla.

[32] Rumeu, op. cit., apend. 11, 13-14, 16-19.

[33] Lógico; eran cautivos de "buena" (guerra justa), que será la gran fuente de esclavos.

a los gomeros, que fueron devueltos a sus hogares[34]. Los ya vendidos, que los recaten, y los dueños perjudicados, que reclamen su dinero.

2) Entre 1478-1484 se llevó a cabo una dura operación en Gran Canaria dirigida por el obispo Frías y el deán de la catedral, financiada con fondos de indulgencias y del tesoro real. En 1480 el rey de Telde se rindió mediante capitulación, que se tradujo en el Pacto del real de Las Palmas; garantizaba la libertad y la residencia, equiparados a los castellanos. El Pacto fue ratificado por Real Cédula de 30 de mayo de 1481. Pero los que se resistieron en la lucha fueron cautivados y vendidos como esclavos a mercaderes peninsulares. Fueron muchos, pero un caso: en 1483 un capitán recibió de Pedro Vera un esclavo de "buena guerra". Se enteraron los Reyes de que era cristiano y libre, y mandaron "secuestrarlo"; pero comprobado que había sido cautivado en "buena guerra", mandaron que lo reintegraran a su dueño[36].

Y un episodio final. Los gomeros mataron a Fernán Peraza, Señor de la Gomera. La represión fue total y sin distingos. La venta de indígenas, masiva. Los Reyes, en principio, respaldaron el castigo. Pero informados por el obispo canario López de la Serna (Frías había muerto en 1485) pusieron remedio; oído el Consejo Real decretan la inmediata libertad de los cautivos[37].

• • •

[34] Wölfel, op. cit., 1052-1058. En la sentencia está el informe del obispo: "eran cristianos y libres; recibían los sacramentos y pagaban el diezmo como cristianos" (Cfr. Rumeu, op. cit., apend. 9 y 10.)

[35] Wölfel, op. cit., p. 1077-1080; Rumeu, op. cit., apend. 31.

[36] Real Cédula de 19.XI.1483. Rumeu, apend. 32. "El capitán Miguel de Segura reclama la propiedad de un esclavo por ser "captivo de buena guerra". La distinción clara entre indígenas de paces y esclavos de "buena guerra" se repite mucho (Cfr. Rumeu, apend. 27, 33-34, 51)

[37] Wölfel, Los gomeros..., p. 42-43; Rumeu, op. cit., apend. 40.

Los indios que trajeron de América, en las carabelas de regreso (pocos en el primer viaje, 400 en el segundo) se vendieron, y en esta venta hubo concesiones de parte de los Reyes: una Real Cédula ordenó que los indios que venían en las carabelas se vendan en Andalucía[38]. Concesión que poco después fue revocada desde Sevilla: que se pongan en libertad y se restituyan a los países de su naturaleza[39]. Hubo alguna excepción para casos particulares, pero todos fueron libres ¿Por qué el cambio? No se les consideró como prisioneros infieles tomados en guerra justa, sino como vasallos capaces de ser cristianizados, y a éstos no se les podía esclavizar.

Las dudas de la Reina no se referían al cautiverio en general, sino a un grupo concreto que, al parecer, no había sido lícitamente cautivado. Todos serían libres, "salvo los primeros habidos en buena guerra"[40].

En 1503, otra Real Cédula firmada en Segovia (30 octu-

[38] Real Cédula de 12.IV.1495. AGI, Patronato), 9, R. 1, fol. 3; Konetzke, Colección, I, 2.

[39] Real Cédula de 20.IV.1500, AGI, Contratación, 3249, fol. 242; Konetzke, Ibidem,, I, 4.

[40] Con el siglo la política indigenista entra en nueva fase: repoblación con repartimientos; explotación del suelo con mano de obra indiana; asentamiento de españoles que se casen con indias principales. La Reina elige a dos hombres buenos para dirigir la operación: Bobadilla y Ovando. Éste lleva Instrucciones (Granada, 16.IX.1501): respetar los derechos de la persona humana. Los indios eran libres; súbditos de la Corona; y han de ser bien tratados "como nuestros buenos súbditos o vasallos"; prohíbe que los españoles tomen por fuerza a sus mujeres e hijas; y permite que se casen con ellas, pero de voluntad de las partes y no por la fuerza (AGI, Indiferente, lib. I, fol. 39). Pero cuando los gobernantes llegaron a la Española lo que preocupaba era la explotación minera, para lo cual los indios ni valían, ni querían. Y la Corona manda nuevas Instrucciones a Ovando (1503): poblados, con casas, escuelas, iglesia y hospital; matrimonio canónico para convertidos; y, eso sí, serán utilizados como mano de obra. Es decir, se reiteran las normas para lograr la conversión de los indios; régimen de libertad e igualdad con los españoles; instrucción; administración de justicia adecuada. Pero claro, deficiencias e in-

bre) permitía a los capitanes que fuesen a descubrir a Tierra Firme esclavizar "indios caníbales", lo que resultó un pretexto legal para que los esclavistas europeos hicieran su agosto[41]. Merece un comentario. Recuerda la Reina que había prohibido "prender ni capturar indios", -que nadie "sea osado"-; que en el segundo viaje mandó a Fr. Bohil a predicar con otros frailes, y los caníbales no los recibieron, antes los resistieron, matando a los cristianos; y que los caníbales hacen guerra a los indios, "prendiéndolos para los comer". Como ha podido observar el lector, la Reina subraya los fundamentos jurídicos de la guerra: a) resisten y matan a españoles; b) impiden la predicación; y c) son antropófagos. Es decir, autoriza y manda hacer la guerra a los caribes aplicándoles el *Ius belli* europeo. La intención de la Reina era justa y buena: civilizarlos y cristianizarlos; pero sin quererlo abrió una brecha fatal, cuyas consecuencias no pudo prever[42].

Cuando Carlos V, en 1530, prohiba esclavizar, reconocerá, con admirable sinceridad, los abusos a que dio lugar la Real Cédula de 1503; y "considerando los muchos e intolerables daños... por la codicia de los conquistadores..., que

cumplimientos; gajes de los tiempos y de la distancia (AGI, Indiferente, 418, lib. I, fol. 39). Por eso, para orientar esta acción política, fundaron la Casa de Contratación, cuyas competencias fueron no solo comerciales, sino también judiciales, y de carácter técnico.

41 AGI, Indiferente, 418, lib. I, fol. 116; R. Konetzke, Colección, I, p. 14-15.

42 Esta Cédula fue recogida por Chacón y Calvo en su Cedulario cubano (p. 49-52), y entre corchetes –para indicar que ha salido de su caletre- pone un resumen del contenido. [Muy importante; trata de la legitimidad del cautiverio de los indios, cuando éstos se resistan a la conversión]. Hombre, si la Real Cédula dijera esto, a la Reina la habrían metido un gol imperdonable, que el que no se convertía sería cautivado. Pero; no dice eso: su contenido real está recogido en la cabecera resumen: "para que puedan captivar los caníbales, si no quisieren obedescer, e los vender". Y el contenido más claro: Pueden cautivarles si: a) resisten a los españoles con las armas; b) matan a los cristianos; c) se comen a los indios, "como de fecho se los comen". Por eso autoriza la Reina a cautivarlos, llevarlos a otras partes para servirse de ellos y convertirlos a nuestra fe.

han procurado hacer la guerra y cautivar indios, muchos esclavos que en la verdad no lo son..., prohibimos hacer esclavos"[43].

III. RECURSO A LA SANTA SEDE

Es notoria su presencia en los descubrimientos, tanto portugueses como españoles. Martín V y Eugenio IV –1a mitad del siglo XV- concedieron a Portugal bulas con carácter de cruzada. La *Romanus Pontifex* de Nicolás V (1456) abrió el horizonte de los descubrimientos geográficos: habla del Nilo, de paganos, de negros traídos a Portugal que se bautizaron, de facilidades de navegación... Con Calixto III sigue en Roma el fervor de cruzada, y de este ambiente nacerá su famosa *Inter cetera*. Pío II también fue Papa cruzado, pero la muerte de Enrique el Navegante y la guerra peninsular paralizaron los esfuerzos y torcieron las intenciones.

En Alcaçobas (1479) se firmaron las paces: para Portugal serían Azores y Madeira, el Reino de Fez, Guinea, y de Canarias para baxo contra Guinea. Tirando solamente las Canarias que fincan a los reinos de Castilla. Las partes juraron guardar el pacto; y piden al Papa bula confirmatoria –la *Aeterni regis*- de Sixto IV (1481) que al incluir los capítulos referentes a Canarias y a Fez daba fuerza especial al Tratado[44].

Y así, cuando España descubre a América, el recurso a la Santa Sede será la normalidad. Y en efecto, Alejandro VI firmó cinco bulas que han pasado a la historia con el nombre

---

[43] Encinas, Cedulario, IV, p. 354. Pasó a la Recopilación, Ley 1, Tit. 2, Lib. 6.

[44] P. Castañeda Delgado, "El Tratado de Alcaçobas y su interpretación hasta la negociación de Tordesillas", en: I Coloquio Luso-Español de Historia de Ultramar. Valladolid, 1973, p. 13 ss.

de bulas alejandrinas. No es el lugar para hacer un análisis histórico-jurídico de los famosos documentos; nos basta saber que los Reyes, en un principio, no buscaron otras justificaciones a la conquista; siendo la donación pontificia el título más alegado y, al decir de Vitoria, *et quidem vehementer*. Y es un hecho históricamente comprobado, que el Descubrimiento y los posibles derechos de España como nación descubridora, desde el primer momento, quedaron vinculados a las bulas del Papa Alejandro VI[45].

Pero ¿en virtud de qué? Tres corrientes doctrinales encontramos relacionadas con el poder del Papa: la teocrática, la cesarista, y la vía media. La primera se caracteriza por la absorción de lo natural por lo sobrenatural. El Papa, según esta doctrina, es el gobernador del mundo en unidad de poder, señor de los fieles e infieles, con poder bastante para intervenir en lo espiritual y temporal, trasladar imperios, poner, o quitar, reyes y emperadores... La segunda, diametralmente opuesta, se caracteriza por la absorción de lo sobrenatural por lo natural; defiende el origen natural del poder civil, niega al Papa cualquier poder sobre el Emperador, y el poder espiritual, que ciertamente le conceden, lo quieren subordinado al poder temporal. La tercera se nutre de los principios de Santo Tomás; rechaza las dos teorías anteriores por extre-

[45] Las bulas pueden verse en A. García Gallo, "Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias", en Anuario de Historia del Derecho Español, 27-28 (1957-1958), p. 461-829; M. Giménez Fernández, Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a Indias. Sevilla, 1944; J. Manzano y Manzano, "Nueva hipótesis sobre la historia de las bulas de Alejandro VI referentes a Indias", en Memoria del IV Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano, México, 1976, p. 327-359; P. Castañeda Delgado, "La ética de la conquista en el momento del descubrimiento de América", en Actas del I Simposio sobre "La ética en la conquista de América (1492-1573)", Salamanca, 1984, p. 36-75; Id. La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo. México, 1976, cap. XII.

mas, respeta los principios de derecho natural y proclama los derechos espirituales del Papado, con poder para intervenir en lo temporal *ex consequenti*.

Estas corrientes doctrinales tuvieron gran repercusión en las controversias indianas, ya que este dominio universal del Papa no estaba limitado al *orbis christianus*, sino que se extendía también a los infieles, a quienes había que convertir o, si eran enemigos, combatir. Por eso hay que precisar cuál era el poder del Papa sobre los infieles.

Santo Tomás ya distinguía entre infieles que nunca habían oído la fe cristiana (gentiles), y los que, una vez recibida, la habían rechazado (herejes y judíos)[46]. Esta división la encontramos en casi todos los escolásticos[47]. A nosotros, naturalmente, nos interesan los gentiles. En la Edad Media, pagano era sinónimo de bárbaro, pero con ciertos matices. Agustín Triunfo distinguía entre gentiles súbditos de príncipes cristianos (por ejemplo, musulmanes de Castilla y Aragón), y gentiles gobernados por sus príncipes; éstos son independientes[48]. San Antonino reparó en otra diferencia: estados gentiles capaces de vivir en paz con los cristianos (por ejemplo, los tártaros), y los que son enemigos encarnizados (por ejemplo, los turcos)[49]. Estas ideas serán la base de la luminosa división tricotómica del cardenal Cayetano[50].

---

[46] 2-2, q. 10, c. 1.

[47] San Antonino, Summa theologica, pars II, tit. 12, cap. 2, Proemium; S. Prierias, Summa verbo infidelitas, ed. 1518, fol. 249 b; F. Suárez, Defensio fidei, lib. III, cap. IV, n. 8.

[48] Summa de ecclesiastica potestate, Colonie Agrippine, 1475, q. XXIII, De obedientia paganorum.

[49] Summa, pars III, tit. IV, cap. 2, Proemium. Rogerio Bacon, refiriéndose al futuro reino de Dios, escribe: convertentur tartari ad fidem, et sarraceni des-truentur et fiet unum ovile et unus pastor (Opus III, cap. XXIV, ed. Brewer, 86).

[50] Fue famosa y repetida, durante el siglo XVI, la división tricotómica que de los infieles hizo el Cardenal Cayetano: 1) infieles que, de hecho y de

Y ¿para nuestros teóricos? Naturalmente, los teócratas, partiendo del universalismo medieval, niegan el derecho de existencia a cualquier estado pagano. Pero hay entre ellos dos corrientes claramente definidas: una, representada por Inocencio IV, distingue y respeta el orden natural y sobrenatural, si bien subrayando la primacía de éste, y limita el poder y jurisdicción del Papa entre los infieles. La otra, representada por el Ostiense, amplía el poder del Papa a todo el universo, cristiano e infiel. Vamos a ver las dos tendencias.

1) Inocencio reivindica para el sucesor de Pedro una jurisdicción universal, también sobre los infieles[51]; ahora bien, "propiedad, patrimonio y relaciones de dominio pueden existir lícitamente y sin pecado entre los gentiles", pues corresponde a toda criatura racional; y el Papa y los cristianos tienen que respetar el derecho natural que regula la posesión de los bienes y la autoridad de los infieles. No obstante, en caso de violación de la ley natural por parte de los infieles, el Papa no solo puede, sino debe –*dummodo facultas absit*- castigarlos, lo mismo que si adoran a los ídolos, pues *naturale est... unum et solum Deum creatorem colere et non creaturas.* La invasión de territorios de infieles que en otro tiempo pertenecieron al Imperio romano o a príncipes cristianos, es legítima; más

derecho, están sometidos a los príncipes cristianos; por ejemplo, judíos, herejes y musulmanes que viven en territorios de príncipes cristianos. Contra ellos la Iglesia y el Estado "pueden promulgar leyes en defensa del nombre cristiano"; 2) infieles que, de iure, debieran estar sometidos al dominio cristiano, pero de facto son independientes, por ejemplo, los que ocupan territorios que un día fueron de los cristianos; "éstos no solo son infieles, sino enemigos de los cristianos"; 3) infieles de aquellos países que nunca formaron parte del Imperio romano. Contra éstos "ningún rey, ni emperador, ni tampoco la Iglesia romana debe guerrear" (2a.2a Partis Summae totius theologiae D. Thomae Aquinatis, Thomae a Vio Caietani Commentariis illustrata, q. 66, c. 8).

[51] In quinque libros Decretalium, Venetiis, 1570. Sed bene tamen dicimus quod papa, qui est Vicarius Jesu Chtisti, potestatem habet non tantum super christianos, sed etiam super omnes infideles. (In tertium Decretalium, in c. quod super his, fol. 256, n. 2).

aún, puede privarlos del dominio y jurisdicción, pero aconseja cautela: la norma de conducta ha de ser el bien de las almas[52]. Naturalmente, reivindica el derecho a la libre predicación del evangelio, de modo que, cuando sea necesario, podrá convocar la cruzada[53].

Inocencio tuvo seguidores. El Ancharano extiende el poder del Papa *super omnes infideles*[54].También sigue a Inocencio el Abad Panormitano[55]: el Papa tiene potestad también sobre los infieles, aunque, de hecho, no pueda ejercer la autoridad sobre ellos[56]. Agustín Triunfo considera que los infieles tienen verdadero poder de dominio, que se basa en el derecho natural; y solo actos de violencia pueden justificar la sumisión[57]. San Antonino de Florencia sigue a Triunfo: ni el Papa, ni los príncipes deben arrebatar a los gentiles sus bienes ni su gobierno, pues son derechos que forman parte de los bienes naturales que Dios ha dejado a todos[58]. Únicamente en caso de violación de los derechos de la Iglesia, o para recuperar los territorios cristianos, es permitido tomar

---

[52] Ibidem, n. 4. Debet papa eos quantum potest sustinere, dummodo pericu-lum non est christianis, nec grave scandalum generetur.

[53] Ibidem, n. 8. De hecho, en marzo de 1245, recomendaba ante los tártaros a los Hermanos Menores, y exhortaba a aquellos a cesar en las persecuciones contra los cristianos (Los registros de Inocencio IV, ed. E. Berger, París, 1884, n. 1364). Como no conseguía nada, hizo predicar la cruzada contra ellos (Ibidem, nos. 4089, 4092, 4767, 4791). Obra como maestro y señor de los bienes y tierras conquistadas a los infieles (nos. 1089, 1090, 5437, 5439, 7526). El Duque de Cracovia recibe la misión de conquistar tierras de infieles, convirtiéndose en señor de ellas (nos. 6593, 6601).

[54] In decretalium libros fecundisima commentaria, Bononiae, 1581. De voto, quod super his, n. 28, t. III, fol. 385.

[55] Abbatis Panormitani commentaria in Decretalium libros. Venetiis, 1578. De constitutionibus, c. 1, t. 1, fol. 19, n. 2.

[56] Super tertio Decretalium, quod super his, de voto, cap. 8, fol. 22.

[57] Summa de potestate ecclesiastica, Roma, 1584, q. 23, nos. 2-3.

[58] Summa theologica, Pars I-IV, Veronae, 1740, pars III, tit. XXII, c. 5, col. 1217 ss.

contra ellos medidas de defensa[59]. Pero subraya con vigor el poder del Papa sobre los paganos: "creemos que el Papa es el vicario general de Cristo, por lo que tiene poder sobre todos, fieles e infieles"[60]. Lo mismo opinará, ya en el siglo XVI, Alfonso Álvarez Guerrero[61].

2) La segunda tendencia, dentro de la corriente teocrática, está representada por el Ostiense. Conocemos su atrevida afirmación: los infieles, desde la venida de Cristo, fueron despojados de todo dominio y jurisdicción, que fueron trasladados a los fieles. Los infieles, de derecho, están sometidos a los cristianos y, si ellos poseen alguna cosa o alguna autoridad, será por pura tolerancia de la Iglesia; de modo que, si no lo reconocen, es lícito someterlos por la fuerza y privarles de sus bienes[62]. Juan Andrés toma las ideas maestras del Ostiense: el Papa es vicario general de Cristo y tiene autoridad sobre todos los hombres, sin excepción; también los infieles son ovejas de Cristo por la creación[63]. El Papa tiene toda

---

[59] Hace esta división de los pueblos: los que integran el pueblo romano y son vasallos del emperador, bien le obedezcan en todo, o estén dispensados por privilegio, o incluso aleguen su independencia; y los extranjeros que tienen jefes propios y no reconocen al emperador; de éstos, unos son aliados, como los griegos; con otros, como los judíos, no se tienen relaciones; con otros, se vive en paz, como los tártaros; y con otros, se está en guerra, como los sarracenos y los turcos (Summa, pars III, tit.4, c. 2).

[60] Summa, pars III, tit. III, c. II, Proemium, col. 176. En San Antonino se observa la influencia de dos direcciones doctrinales: iusnaturalista-tomista, y la teocrática-espiritualista. Trata de conciliar ambas teorías en fórmulas que, a primera vista, parecen contradictorias. Reconoce que los gentiles poseen bienes y poder de jurisdicción, pero recibidos de la Iglesia, y solo subordinados a la Iglesia. Con lo cual niega teóricamente la posibilidad de la existencia de los estados paganos independientes.

[61] Tractatus de bello iusto et iniusto, Venetia, 1559, cap. XLI, n. 13.

[62] Super tertio decretalium, París, 1512, tit. De voto, cap. quod super his, fol. 124-125.

[63] In tertium decretalium librum, Venetiis, 1581, De voto, cap. 8, fol. 172, n. 10. Oves autem sunt non solum fideles, sed etiam infideles per creationem licet non sint de ovili, unde et sequitur quod papa super omnes habet potes-tatem et iurisdictionem de iure licet non de facto.

autoridad de jurisdicción sobre ellos, al menos en derecho, con posibilidad de pasar a la acción. Puede el Papa permitir a un príncipe infiel permanecer a la cabeza de los súbditos convertidos al cristianismo, pero puede también desposeerle cuando lo exija el bien de la fe[64].

Pero el autor que, de modo más radical, subordina todos los estados paganos a la Iglesia, es Egidio Romano[65]. Todas las ovejas de Cristo fueron confiadas a Pedro, y el Papa no tiene menos poder que Pedro[66]; tiene las dos espadas, aunque de distinta manera: la espiritual, *ad usum*; la temporal, *ad nutum*[67]. Solo la Iglesia y los fieles tienen derecho de posesión; los infieles no poseen justamente ni propiedad ni autoridad, por rehusar conocer al verdadero Dios[68].

En suma, que negaban a los infieles toda personalidad jurídica y política, considerándolos totalmente sometidos a la autoridad del Papa que podía disponer de ellos a su arbitrio y someterlos a su poder, y trasmitirlos a cualquier príncipe cristiano. Esta doctrina debió tener un eco amplísimo en el siglo XV, a juzgar por la cantidad de ediciones que tuvo la Summa del Ostiense[69].

---

64 In tertium..., fol. 172.

65 De ecclesiastica potestate, Weimar, 1929. Utrumque gladium habet ecclesia, sed non eodem modo, quia spiritualem habet ad usum, materialem ad nutum (lib. I, c. 8). Omnia temporalia sub domino et potestate ecclesiae et potisime S. Pontificis colocantur... Nec per hoc intendimus potestati terrene et secularibus principibus sua iura substraere, sed potius conservare (lib. II, c. IV).

66 De ecclesiastica..., lib. III, c. IV. Tu pasce oves meas, non has vel illas tantum, sed omnes universaliter. Non plus habuit de potestate Petrus quam nunc habeat summus Pontifex.

67 Ibidem, lib. II, c. V.

68 Ibidem, lib. II, cap. X-XI. Nullam possesionem, nullum dominium, nullam potestatem possunt infideles habere vere et cum iustitia, sed usurpandum et cum iniustitia.

69 Fue impresa en Roma en 1473 y 1477; en 1477 y 1479 en lugar desconocido; en 1480 en Regensburgo; en Venecia, en 1480, 1490, 1498; y ya en el siglo XVI se reimprimió en Lyon, 1568; Basilea, 1573; y Colonia, 1612.

La corriente teológica se caracteriza por la clara distinción de órdenes –natural y sobrenatural- y de los dos poderes: espiritual y temporal. El grandioso sistema del *ordo naturalis* era para la escolástica la clave por excelencia para el conocimiento de todo lo terrenal. Santo Tomás había escrito: "las relaciones de dominio y jerarquía han sido implantadas por el derecho humano; la distinción entre fieles e infieles, en cambio, es de derecho divino; y el derecho divino que nace del orden de la gracia, no anula el derecho humano que se funda en la razón natural"[70]. La constitución de estados es un fenómeno natural, ya que todo hombre por naturaleza está ordenado a la vida de la comunidad; aun sin el pecado original, habrían existido estados[71]. También el fin inmediato del estado cae dentro del orden natural; debe procurar a los ciudadanos, del modo más perfecto posible, una vida humana digna, la cual el individuo por sí solo no podría conseguir[72]. La fundamentación aristotélico-tomista del estado sobre el orden natural señalará la pauta de los siglos venideros.

El carmelita Guido Terreni repetirá completa la tesis del Aquino[73]. Juan de Paris no se planteó el problema concreto de los infieles, pero su opinión se deduce con claridad de sus principios: distingue los dos poderes y marca con nitidez sus esferas de influencia: a la Iglesia, lo espiritual; al Estado, lo temporal[74]. Principios que influirán en su discípulo Juan Almain, quien a pesar de su tara conciliarista, distingue perfectamente los órdenes y los poderes... El Papa, escribe, solo tiene poder sobre los bautizados[75].

---

[70] 2-2, q. 10, a. 10.

[71] 1-2, q. 96, a. 1; 1-2, q. 90, a. 2.

[72] De regimine principum, ed. II, Turín, 1948, I, c. XV.

[73] M. Jacques, Guido Terreni, jurista, tesis de la PGU, Roma, 1939, apud. Greco, O.C., 254, nota 23.

[74] De potestate regia et papali, ed. Goldast, Monarchia, II, Francofortiae, 1614, p. 108 ss. Cfr. J. Leclerg, Jean de Paris et l'Ecclesiologie du 13e. siecle, Paris, 1942.

[75] Libellus de auctoritate Ecclesiae seu sacrorum conciliorum eam representatium, Parisii, 1512, c. 2.

También al emperador se le atribuía dominio sobre los gentiles. Rosellis escribió que los gentiles, por no estar bau-tizados, no pertenecen a la Iglesia, pero están sometidos al emperador, ya que tienen semblante humano[76]. En tiempo de Carlos V, Ulzurrun opinaba que el emperador, no el Papa, era el señor de los gentiles, pues éstos viven fuera del redil de Cristo; el mismo Papa reconoce que no puede excomulgar a los infieles, y si no puede utilizar las armas espirituales que le son propias, menos las temporales que pertenecen al emperador. Solo la potestad imperial se extiende a todos los hombres, fieles e infieles, pues al emperador le está encomendada la paz de todo el mundo[77].

Al finalizar el siglo XV –y en los días del descubrimiento- perviven las tres corrientes doctrinales: la cesarista va ganando terreno; la teocrática lo pierde en lo político, pero no en lo ideológico; y la tomista, con el grado de perfección que le dio Torquemada. Ante las controversias, la primera se mostró pujante, pues era sentencia común entre los juristas, y pocos resistían sus encantos. La vía media aún estaba en minoría y no se manifestará vigorosa hasta bien entrado el siglo XVI; cuando la escuela revisionista fije los términos exactos en los que había de plantearse la justificación de la conquista.

IV. ...Y SEVILLA

También fue modelo. Recordemos que el proyecto inicial fue sustancialmente modificado: en lugar de una provincia eclesiástica en La Española, se crearon tres diócesis sufra-

[76] Monarchia, pars I, c. LVI, en Goldat, Monarchia, I, p. 283.
[77] Tractatus regiminis mundi, pars III, n. 65, en Tractatus illustrium, t. XVI, fol. 115.

gáneas de la Metropolitana de Sevilla: Santo Domingo, Concepción de la Vega y San Juan de Puerto Rico[78]. Y a partir de aquí hasta 1546, todas las diócesis indianas serán sufragáneas de Sevilla.

León X (1513-1521), hijo de Lorenzo el Magnífico, admitió con facilidad nuevas fundaciones: Santa María la Antigua, la Abadía de Jamaica, y Cuba; en 1519, muy a los inicios, la Carolense, que al descubrirse el continente pasó a Tlaxcala y en 1539 a Puebla. Mucho se esperaba de Adriano VI (1522-1523); conocía muy bien los asuntos del Nuevo Mundo y tenía espíritu eclesiástico y reformador, pero no creó ninguna diócesis en América; quizás no tuvo tiempo. El lugar que, con toda justicia, ocupa en la historia de la Iglesia hispanoamericana se debe al Breve *Exponi nobis* –la famosa *Omnimoda*- concediendo a los misioneros beneficios y privilegios canónicos realmente insospechados. Clemente VII (1523-1534), de la familia de los Medici, estuvo enfrentado con Carlos V desde el principio; los acontecimientos políticos se desarrollaban peligrosamente, y las tropas del Emperador saquearon la Ciudad Eterna en 1527. Las aguas volvieron a su cauce: el Emperador recibía en Bolonia la corona imperial de manos del Papa, y en América se crearon nuevas diócesis: México, Nicaragua, Coro-Venezuela, Comayagua, Santa Marta y Cartagena. Aunque, el Papa que más se interesó por los asuntos indianos fue Paulo III (1534-1549); erigió muchas diócesis, entre ellas, Guatemala, Oaxaca, Michoacán, Cuzco, Chiapas, Lima y Quito. Se iniciaba el año 1546, hito importante en la Iglesia americana; se crean tres provincias eclesiásticas y consigue la autonomía jurídica: fueron las metropolitanas de Santo Domingo, con jurisdicción sobre las Antillas y la costa cari-

[78] Bula Romanux Pontifex, del 8.VIII.1511, en: F. Fita, Primeros años..., p. 295-300. Conocemos también la Relatio consistorialis suppresionis trium ecclesiarum, en: Álvaro Huerga, Episcopologío..., I, p. 38.

be de Venezuela y Colombia; México, con los territorios del norte, desde Guatemala al Mississippi; y Lima, con todo el sur español, desde Nicaragua y Panamá en el istmo hasta la Tierra del Fuego[79].

Las nuevas iglesias seguirán el ritual sevillano hasta el último tercio del siglo XVI, en que se puso en práctica la reforma tridentina; en Indias se rezaba y cantaba al estilo de la metropolitana. Las bulas de erección mandaban "que se rece y cante según la costumbre de Sevilla", "que la segunda misa se diga a la hora tercia, según el estilo de Sevilla", que "se guarden las costumbres y ritos de la Iglesia de Sevilla en oficios, insignias y actos".

También aparece el modelo sevillano en su estructura; en la letra de la erección de la iglesia de San Juan aparece claramente: Alonso Manso, que se consagró, y erigió su iglesia el domingo 26 de septiembre de 1512, quería una catedral (y un cabildo) como la de Sevilla; por supuesto, no era más que una quimera. Pero también en México soñaron, y Montúfar se conformó con una catedral como las de Segovia y Salamanca, porque "son bastantes y de mucha autoridad". Fue un buen conformar, pues la catedral de México fue el edificio más grandioso de los alzados en América hasta el siglo XX[80].

Sin duda que la historia de la eclesialización es de gran interés: por sus modelos, por su estructura, por las enormes dificultades que tuvo que superar hasta lograr una identidad

---

[79] P. Castañeda Delgado, "Evangelización y cultura", en: Historia de España, de R. Menéndez Pidal, vol. XVIII, Época de los descubrimientos. Madrid, 1998, p. 559-638.

[80] P. Castañeda Delgado y J. Marchena, La jerarquía de la Iglesia en Indias. Madrid, 1992; P. Castañeda Delgado, "La jerarquía de la Iglesia en Iberoamérica", el Historia de la evangelización en Hispanoamérica. Cittá del Vaticano, 1992, p. 77-97.

propia; es un tema vivo, porque –Octavio Paz dixit- es lo que distingue la colonización española de las realizadas por otros países. Y porque aún hay mucho que contar.

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 59-94

ENCARNACIÓN E IMAGEN DE DIOS

José Joaquín Castellón Martín
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Este volumen de la revista Isidorianum que se dedica como homenaje al Cardenal de Sevilla Don Carlos Amigo Vallejo en sus 25 años de ministerio episcopal en la sede hispalense, me sirve de excusa para adentrarme en un tema que no es propiamente el mío: la teología. Ciertamente la filosofía respeta poco los límites que le quieran poner; es afán incansable de encontrarse con la realidad tal y como se nos presenta; y, por ello, el filósofo creyente no podrá nunca, en tanto filósofo, dejar de indagar las consecuencias racionales de su vida de fe, las condiciones de posibilidad de un discurso teologal sobre Dios, o la interpelación que la experiencia creyente plantea al discurso racional. Quizás sea este último el motivo de esta reflexión. O quizás no haga falta ningún motivo externo para que un cristiano, desde las fuerzas de su razón, afronte la experiencia que dota de sentido a su propia vida. Como decía Tertuliano, y gusta citar a Joseph Ratzinger, "Cristo se denominó a si mismo la verdad, no la costumbre"[1].

[1] J. RATZINGER- J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización,* Madrid, ed. Encuentro, 2006, p. 13.

El tema que he escogido para adentrarme en el ámbito de lo teologal es la verdad crucial del cristianismo: la encarnación de Dios. Que Dios se ha hecho hombre e historia en la vida de un tal Jesús de Nazaret, un profeta del amor y la justicia que dio su vida por los caminos de Palestina, es la afirmación y la fe más revolucionaria de toda la religión cristiana. Es el escándalo y la necedad en su quintaesencia. Y, sin embargo, es la verdad en la que los cristianos encontramos el camino de la salvación.

Cómo es posible creer que en la relatividad de una vida humana, tan condicionada por elementos biológicos, psicológicos y culturales, puede estar presente la absolutez de Dios, no es cosa que vamos a discutir ni a justificar en esta reflexión. Nuestro propósito es ver cómo afecta esta afirmación a nuestra imagen de Dios y del mundo. No nos planteamos un camino de la razón a la fe, sino al contrario, un camino de la fe a la razón: qué elementos fundamentales aporta nuestra experiencia cristiana de Dios a la teodicea y a la metafísica.

1. LA DEFINICIÓN DE DIOS

En todos los momentos históricos, la comunidad cristiana ha intentado hacerse una idea de cómo es ese Dios que se nos ha mostrado plenamente en Jesucristo. Todas las religiones, en algún momento de su constitución, han intentado formarse un concepto de Dios. Y para ello han acudido a los conceptos que creían que estructuraban la realidad natural o personal, con los que describían lo mejor de lo inmanente, y los han elevado a categoría de lo excelso, de lo supremo para calificar a lo trascendente. Este ha sido un proceso continuamente utilizado para pensar lo inefable, para conceptualizar lo inaprehensible. Y algo de verdad hay en él: los hombres intuimos en el fundamento de nuestra realidad la perfección que ambiguamente nos encontramos en las realidades tal y como se nos presentan, en la realidad de nuestra propia con-

figuración personal. Sabemos que lo mejor de nuestro mundo es lo que más cerca se encuentra de Dios, lo que más transparenta la verdadera realidad de Dios. En la belleza del mundo sabemos que Dios es fuente de belleza absoluta; al experimentar el amor que hay en el mundo sabemos que Dios es fuente de todo amor verdadero, que es el amor verdadero; creemos que todo lo auténtico y verdadero de nuestro mundo nos habla de la verdad plena que es Dios mismo.

No es del todo errado afirmar en grado excelso en Dios, lo que de perfecto vemos en el mundo en que vivimos, pero si conlleva cierto peligro. Al aplicar a Dios los conceptos que creemos que estructuran nuestro mundo podemos cargar nuestra imagen de Dios con los errores y las limitaciones de nuestra cosmovisión. Incluso podemos caer en el error, tantas veces achacado a toda religión, de hacer de Dios una proyección de los deseos insatisfechos y poco purificados del hombre. Por eso, siempre hemos de mantener la distancia crítica para no reducir a Dios a nuestros conceptos y vivencias. Siempre hemos de estar alerta del peligro que supone definir a Dios desde nuestros conceptos porque con ellos descargamos en la realidad trascendente las limitaciones y los errores de nuestro entendimiento situándolos, además, en el plano de lo absoluto y de lo intocable. Cuando aplicamos a Dios unos determinados conceptos, toda reforma filosófica se convierte en reforma teológica y es vista con sospecha de herejía. No quisiera abundar ahora en ejemplos históricos, pero no faltan.

El exponente más eximio de esta forma de comprender la realidad divina lo encontramos en la *Suma Teológica* de Santo Tomás que comienza definiendo a Dios con muchos de los atributos con que Aristóteles esboza la realidad de un ser perfecto[2]. Los primeros artículos de la Suma reflejan la idea

[2] Santo Tomás de Aquino en la parte primera de la Suma Teológica define la naturaleza divina, y en muchos de los argumentos que utiliza está presente la metafísica de Aristóteles, convirtiéndose, a veces, en uno de los

de que Dios es un ser en el que se dan todas las perfecciones de nuestro mundo de manera excelsa. Este es, como decía, un proceso normal, pero puede cargar a la teología con rémoras conceptuales procedentes del discurso filosófico que provoquen ambigüedades en su propia constitución. Una de esas rémoras conceptuales de la filosofía aristotélica es su comprensión del cambio y del movimiento, su comprensión del dinamismo. Aristóteles explica el cambio desde la privación, desde la imperfección, con lo que todo movimiento de cualquier ser se produce porque busca satisfacer una carencia. El dinamismo en la filosofía aristotélica es fruto de la imperfección. Por eso el ser perfecto será inmóvil, un Motor Inmóvil. No carecerá de nada, no necesitará nada, no deseará nada, no se inmutará por nada, aunque al ser perfecto se convierta en causa final de todo movimiento en la naturaleza. Al conceptualizar la fe cristiana desde la metafísica aristotélica, este rasgo va a generar algunas dificultades importantes. El propio Santo Tomás apuntaba en el "De ente et de esentia" que un pequeño error en las bases fundamentales de un pensamiento filosófico o teológico podía acarrear importantes dificultades en las últimas consecuencias del mismo[3]. Esta es una consecuencia lógica, cuando la reflexión teológica busca un grado superior de rigor epistémico. El proceso de aplicar a Dios nuestros conceptos en un grado excelso se encuentra, como decíamos antes, con algunas dificultades. Desde la

criterios de más peso (cfr. la cuestión 9 sobre la inmutabilidad de Dios, *Suma Teológica*, I, q. 9, a.1-2; también la cuestión III donde las categorías aristotélicas como materia, forma, género, accidente, esencia, naturaleza, etc. son usadas para describir la realidad divina).

[3] "Porque un pequeño error al principio es al final grande, como afirma Aristóteles en el primer libro *Del Cielo y del mundo*, y el ente y la esencia son los conceptos que en primer lugar son concebidos por el entendimiento, como dice Avicena en el primer libro de su *Metafísica*, por eso, para no errar por su ignorancia, es preciso decir, a fin de poner de manifiesto sus dificultades, qué se entiende por los términos de esencia y ente" (Santo Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, Editorial EUNSA, Pamplona, 2002, p. 267.

perspectiva rigurosa de la teología, no sólo se comprende a Dios desde conceptos humanos, cosa que siempre es inevitable, sino que se tiene a comprender la realidad de Dios desde la estructura metafísica de las realidades mundanas. La estructura de la realidad para Santo Tomás es la estructura entitativa y desde ella va a comprender a Dios.

Cuando Santo Tomás busca una definición de Dios nos dice que es un ente eminente, cuya esencia consiste en existir[4]; pero un ente, en cierta medida, con la estructura de todo ente. Un ente que se va a comprender desde los trascendentales de la metafísica, aunque intentando preservar la infinita distancia que hay entre los entes intramundanos y el ser de Dios. Dios es un ente en el que esencia y existencia se identifican porque es plenitud de ser. Estos dos polos se afirman unidos en la teología natural de Santo Tomás; por una parte su comprensión filosófica de toda la realidad como ente se vuelca en el propio concepto de Dios haciendo de Él un ente: absolutamente bueno, absolutamente veraz, absolutamente bello, ser absoluto, absolutamente trascendente, y, en cierta medida, un ente perfecto al lado de los otros entes, "otro" a todo otro ente. Pero, por otra parte, Santo Tomás sabe que Dios es absolutamente distinto a cualquier ente mundano y por eso describe su esencia no desde una estructura formal sino como plenitud de ser. Los discípulos del tomismo no siempre supieron integrar y asumir esa metáfora conceptual por la que la esencia de Dios es plenitud de ser, mientras que el resto de los entes somos en una configuración limitada y relativa. El genio filosófico de Santo Tomás, y su profundísima comprensión religiosa y mística de Dios, lo preservaba de

[4] Dice el propio Santo Tomás: "Se encuentra, pues, en las sustancias, un triple modo de estar la esencia. Uno es el de Dios, cuya esencia es su mismo ser; y por esto se encuentran algunos filósofos, que dicen que Dios no tiene quiddidad o esencia, porque su esencia no es otra que su ser" (Santo Tomás de Aquino, E*l ente y la esencia*, Pamplona, EUNSA, 2002, p. 289).

los errores a los que su comprensión se acercaba, no fue así con todos sus sucesores.

Además, su profundidad religiosa hace que su conceptualización de Dios no se sobreponga nunca a su experiencia religiosa y creyente. La experiencia creyente del santo siempre va a hacer relativa toda idea que de Dios se haya hecho. Pero esta "entificación" de Dios, tal y como la denomina Zubiri[5], va a tener importantes repercusiones en la historia de la filosofía de la modernidad, que sin la altura místico-religiosa de Santo Tomás, va a esbozar una comprensión reductiva de Dios convirtiéndolo en una pieza del sistema teórico sobre la realidad. En este tema de la comprensión de Dios siempre nos movemos en el filo de la navaja. Porque por una parte creemos que podemos acercarnos a Dios con las luces de nuestra razón, pero por otra somos también conscientes de que Dios desborda cualquier sistema racional en el que nos atrevamos a situarlo[6].

Esta perspectiva a la hora de afrontar la realidad de Dios, como la realidad de un ente que puede ser definido, llega

---

[5] "El ente sólo es finito tratándose del ente creado, en tanto que creado. Pero precisamente Dios es el hiper-ente. Santo Tomás ha llevado a cabo esta gigantesca operación de entificación de la propia realidad divina, operación llena de problematismo, por grandes que sean los entusiasmos que ha suscitado a lo largo de la historia" (Xavier ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental,* Madrid, Alianza, 1994, p. 110).

[6] La Sagrada Escritura avala la capacidad que tiene el hombre de conocer naturalmente a Dios (Sab. 3, 1-9, Rom 1, 18-21). Santo Tomás considerará que además de la luz de la divina revelación las personas tenemos la luz de la razón natural para conocer a Dios (cfr. *Suma Teológica*, I, q.1, a.1). La teología natural será considerada como un modo imperfecto y preparatorio para conocer a Dios. El concilio Vaticano I tendrá que definirse ante dos errores extremos: el fideismo y el racionalismo. Y propone una vía intermedia: acepta la existencia de una teología natural sin precisar su alcance ni su contenido (cfr. Enrique DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia,* Barcelona, Herder, 1963, c. 1816, contra el racionalismo, y 1806, contra el fideismo).

hasta el concilio Vaticano I que propone una definición de Dios en la que están presentes categorías pertenecientes a la filosofía aristotélica, de la que bebió la reflexión tomista. Así reza la definición de Dios que propone:

> *Sobre Dios vivo y verdadero y su distinción de la universidad de las cosas: [La Santa Iglesia católica, apostólica y romana cree y confiesa que] hay un sólo Dios verdadero y vivo, señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, incomprensible, infinito en su entendimiento, en su voluntad y en toda perfección.*
>
> El cual siendo una sola sustancia espiritual, singular, absolutamente simple e inmutable, debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente felicísimo en sí y de sí, e inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de Él mismo existe o puede ser concebido.[7]

En la primera frase el concilio nos propone el objetivo de la definición: en qué Dios cree la Iglesia, es decir, va a proponer una definición de Dios. Nuestra sorpresa se levanta al ver que en esta definición no aparece la paternidad de Dios, ni su misericordia, que son los atributos en los que el Evangelio hace mayor hincapié; se recoge cuatro rasgos muy importantes: la creación del mundo, la omnipotencia, la omnisciencia, y la perfección en todas las cosas, pero no hay referencia explícita a la bondad, ni a su preocupación por el hombre. Es un intento de definir a Dios en sí mismo. Ya este intento puede provocar suspicacias: cómo marcar los fines (definir) de lo infinito; cómo hablar de Dios sin acudir a nuestra experiencia de Él, a la salvación y la plenitud que nos regala, a lo que es para nosotros.

De todas formas podemos ver en esta primera frase de la definición una afirmación de la fe monoteísta, fuertemente

---

[7] Cfr. Enrique DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder 1963; nº 1782-1783.

abstraída y conceptualizada, aunque falten las referencias a la Trinidad y a la Historia de la Salvación, que son elementos intrínsecos y diferenciadores de la fe cristiana. Pero es la segunda parte de la definición la que presenta dificultades importantes. De los atributos que se adjudican a Dios hay dos que llaman poderosamente la atención: Dios es inmutable y Dios es un ser "felicísimo en sí y de sí". Y nos llaman la atención porque el Dios de la Historia de la Salvación, tal y como nos lo muestra la revelación bíblica, el Dios de Nuestro Señor Jesucristo, no es ni impasible, ni ajeno a los sufrimientos de los hombres y mujeres de la historia. Los cristianos no creemos que Dios permanezca inmutable ante nuestros desvaríos y sufrimientos, ante el dolor que sufren tantos inocentes en nuestro mundo. Justo lo contrario; el Padre de nuestro Señor Jesucristo está siempre oteando el horizonte a la espera de que el hijo pródigo vuelva a casa (Lucas 15). Jesucristo, como Palabra de Dios, se identifica con el que sufre, simplemente porque está sufriendo (Mateo 25).

A una primera mirada sorprendida le puede parecer que esta definición conciliar es pobre, comparada con la mejor tradición de la Iglesia, e, incluso, contradictoria respecto a ella. Tanta puede ser nuestra perplejidad ante esta imagen de Dios. Sin embargo hemos de reconocer algunas verdades que están presentes en esta definición; hemos de actualizar la verdad profunda que quiere señalar. Nuestro Dios no es un Dios impasible, pero ciertamente no creemos en un Dios atormentado, sino en un Dios que es fuente de felicidad. No creemos en un Dios que cambie sus opciones y sentimientos los como cambiamos los hombres, sino que nos confiamos absolutamente y en todo momento de nuestra vida en predilección por los pobres y los pecadores. En un bellísimo poema, el profeta Oseas se revuelve ante la idea de que Dios pueda cambiar su proyecto de salvación y de amor hacia su pueblo, ante la idea de que Dios cambie su amor por ira: *No daré curso al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraim, porque soy Dios, no hombre; en medio de ti yo soy el*

Santo y no vendré con ira (Os. 11, 9).

Es decir, tendríamos que buscar la perspectiva adecuada para asumir la definición de Dios del magisterio del Vaticano I sin perder la experiencia histórico-salvífica, la experiencia de intimidad personal que es Dios Padre para los cristianos. Esa perspectiva la encontramos en la escatología. La perspectiva desde la que estos atributos de Dios son verdaderos es la perspectiva escatológica: llegará un día, cuando *Dios lo sea todo en todos* (1Cor 15,28), en que será "feliz en sí y de sí"; pero mientras que un hijo suyo esté perdido, mientras haya situaciones de inhumanidad y de sufrimiento en los hombres, Dios sufre con el hombre, sufre en el hombre. Mientras haya personas sufriendo lo único inmutable en Dios es su voluntad de amar y salvar; lo único inmutable en Dios es que sigue sufriendo en la carne de sus hijos por amor.

Avancemos un poco más y veamos algunas ambigüedades a la hora de aplicar a Dios nuestros conceptos sin las debidas reservas. Reservas que tendrán que ser a veces muy profundas. Como decíamos, toda definición de Dios tiende a aplicarle los valores humanos elevados a grado de excelencia. Asó los atributos de poder, bondad y sabiduría se predican de Dios de forma excelsa: Dios es sumamente poderoso, sumamente bueno, sumamente sabio[8]. Este procedimiento, aunque no

[8] Dice Tomás de Aquino: "Él posee todas las perfecciones, que se encuentran en todas los géneros, por ello se dice de Él perfecto simplemente, como hacen el Filósofo y el Comentador en el libro 5º de la metafísica; pero las posee en un modo más excelente que todas las otras cosas, porque en Él son una sola cosa, pero en las otras cosas son diversas" (cfr. *El ente y la esencia*, Pamplona, EUNSA, 2002, p. 290). Es curioso cómo Santo Tomás no tiene reparos ninguno en asumir esta afirmación, tan definitoria sobre el ser de Dios, desde una fuente no revelada, ni siquiera una fuente eclesial, sino de dos autores no cristianos, un autor de cultura politeísta y de otro de religión islámica. La perfección de Dios comprendida desde la perfección de las cosas naturales se ve como algo tan evidente que no necesita mayores justificaciones.

es del todo falso, plantea serios problemas porque, por una parte, puede darnos la sensación de que disponemos de la idea de Dios como de otra idea más de nuestro intelecto, y, por otra, podemos definir el significado de los conceptos que le aplicamos a Dios independientemente de la experiencia de fe; es decir, podemos definir los conceptos de saber, bondad y poder sin referencia a nuestra experiencia histórico-salvífica y después aplicarlos a Dios. De tal manera que le aplicamos a Dios conceptos que no proceden de la experiencia creyente. De esta manera podemos deformar profundamente nuestra imagen de la divinidad.

La noción culturalmente mediatizada que tenemos de los conceptos de bondad, verdad y poder va a tener una profundísima influencia en nuestra concepción de Dios al considerarlo omnisciente, todopoderoso y absolutamente bueno y justo. Esto ha provocado una "contaminación" racionalista de la teología, que creyendo partir de la revelación, partía de la cosmovisión en la que surgía, y se definía desde de esos conceptos más o menos depurados filosóficamente. Se impone, por tanto, una evangelización de los conceptos que usamos para describir a Dios. Los conceptos de perfección, de bondad, de sabiduría y de poder han de ser cotejados con el Evangelio para que manifiesten auténticamente la revelación bíblica, la vida de Jesucristo y nuestra experiencia de fe. Esta evangelización de los conceptos que aplicamos a Dios se ha de hacer sin que podamos perder en ese esfuerzo el horizonte racional inherente a toda reflexión humana, con una mayor exigencia en la reflexión ya que tratamos de la realidad-fundamento. Las concepciones de poder, bondad y sabiduría han de transformarse desde la experiencia de Dios en Jesucristo. Los cristianos no podemos aplicarle a Dios unos conceptos de bondad, de sabiduría y de poder que no estén evangelizados, que no pasen por el tamiz de la vida histórica de Jesús. La vida de Jesucristo, que los cristianos creemos que es la plena revelación del rostro del Padre (Jn 14, 8-9), ha de darnos los criterios de

esa transformación. Hemos de iniciar un camino racional "de vuelta". Hemos ido a Dios desde la razón, ahora hemos de ir a la razón desde Dios.

2. CONOCIMIENTO: CONCEPTUALIZACIÓN O EXPERIENCIA

Comencemos con el valor y el significado que le damos a conocimiento, a qué significa conocer una cosa. Podemos pensar que conocer una realidad es tener la definición perfecta de sus estructuras, sus leyes, sus dinamismos, sus motivaciones y sus límites, y de todas las características que posee. Con esta concepción de conocimiento, mientras más se conoce una realidad más previsible se nos muestra, mientras más conocemos una cosa, más nos podemos anticipar a sus futuras configuraciones y desarrollos. El conocimiento comportaría la predicción, y ésta iría reduciendo el ámbito de lo impredecible en nuestro contacto con lo real. No puede haber conocimiento de lo azaroso, de lo espontáneo. Siendo esto así, conocer absolutamente una cosa implica conocer hasta los resortes de lo que se considera en un primer momento espontáneo y azaroso por mero desconocimiento. La ciencia categorial comparte con la filosofía escolástica este horizonte intelectivo (desde perspectivas muy diversas), y lleva hasta el extremo sus consecuencias: conocer una cosa auténticamente es predecirla exactamente. Como la ciencia nos ofrece un conocimiento matemático, la predicción que nos ofrece es también matemática y exacta.

Pero el problema está cuando se aplica esta noción de conocimiento al conocimiento que Dios tiene de toda la creación y del propio hombre. Si Dios lo conoce todo absolutamente y tiene el concepto, perfecta y exhaustivamente adecuado, de todo, nada de lo mundano será espontáneo ni novedoso, todo estará predeterminado. Todo estará previsto por Dios. El conocimiento perfecto, sólo accesible a una inteligencia absoluta como la de Dios, anularía toda la libertad del hom-

bre; en efecto: si Dios ya sabe todo lo que vamos a hacer y a realizar, ¿dónde queda nuestra libertad?, ¿dónde refugiar el cierto grado de indeterminación que requiere la libertad del hombre para poder definirse en sus decisiones? El problema de la libertad y la predestinación siempre ha sido uno de los problemas que ha tenido que afrontar la teología clásica[9]. El propio Santo Tomás, al asumir la filosofía aristotélica y sus nociones de saber, perfección y poder, y al aplicar estos conceptos a la realidad de Dios sin las debidas reservas, prolonga un camino por el que la historia de la metafísica y la teología van a errar durante siglos. En el diálogo entre filosofía y experiencia religiosa va a privilegiar uno sólo de los caminos del diálogo: va a conceptualizar la experiencia creyente, es decir va a ir de la razón a la fe, pero sin que se plantee debidamente evangelizar los conceptos filosóficos, sin que se practique el diálogo en el que la fe aporte a la razón la riqueza de la realidad que experimenta para que la razón se abra y se profundice. La experiencia de fe es una dimensión más de la experiencia humana –independientemente de la calificación que se le dé- y, por tanto, la razón ha de afrontarla y asumirla en su configuración de la realidad. No se trata de que la filosofía asuma dogmas de fe, sino de que asuma

[9] Gerhard Ludwig Müller, en su *Dogmática,* aborda la relación ente el gobierno universal y la presencia activa de Dios en el mundo. Es decir, entre providencia y predestinación divina y voluntad humana. Y considera que la conexión entre la libertad divina y la humana es problemática (cfr. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona, Herder, 1998; p. 219). Müller reconoce que los problemas se dan desde el significado de los conceptos: "Si se traslada simple y acríticamente este modelo de lenguaje y de pensamiento a la actividad divina y a las acciones libres humanas, se puede caer en aporías insalvables. Pero se trata de aporías que deben apuntarse en el debe de un modelo conceptual, no de la realidad" (ibid, p.221*).* Pero Müller en vez de buscar un cambio de modelo conceptual, ya que el actual se muestra insuficiente y limitado en un tema crucial, recurre a la solución de apelar al misterio de Dios al que nunca se podrán acercar nuestros conceptos. Solución lícita pero demasiado fácil y recurrente.

dimensiones de la realidad que le son palpablemente presentes. La experiencia creyente debe modular y orientar la forma de comprender de la razón y de la filosofía la totalidad de lo real. Marginar un aspecto de la realidad para comprenderla en su totalidad no parece lo más adecuado filosóficamente. No se trata de que la razón baje los brazos ante la experiencia de fe, justo lo contrario; se trata de que la razón siga haciendo su trabajo hacia el interior de la experiencia de fe. La experiencia de encontrarnos fundados real y personalmente en Alguien que nos penetra, nos trasciende y nos salva ha de ganar luz desde el pensamiento racional; y el pensamiento racional puede ganar luz repensando qué consecuencias tiene la experiencia de fe a la hora de comprender la realidad del mundo del que dice encontrar un sentido. No es éste, en absoluto, un camino ajeno a la dinámica racional; la razón ha de procurar actualizar toda la profundidad y la riqueza de lo real, y esa profundidad y riqueza se nos da de manera especial, para los creyentes, en la experiencia religiosa. La racionalidad humana intenta siempre actualizar la realidad y el dinamismo de las cosas en las que se detiene. Cuando intentamos comprender un fenómeno físico concreto y esbozamos una explicación racional, una teoría, inmediatamente hacemos el camino de vuelta y queremos comprobar si lo que hemos pensado actualiza verdaderamente la realidad. Y si descubrimos elementos reales que hemos dejado fuera de nuestra conceptualización acudimos de nuevo a esa realidad para que la observación guíe nuestra intelección y oriente los conceptos que hemos de formarnos. La dinámica racional no consiste en la aplicación ciega de unos conceptos pre-establecidos, sino el diálogo entre nuestra imagen intelectual del mundo con la experiencia que tenemos de ese mundo en el que vivimos. Este diálogo de doble sentido es el que ha de aplicarse también en la comprensión racional de la fe.

Dos rasgos de la ciencia divina, tal y como Santo Tomás nos la describe, van a estar a la base de la problemática relación entre el conocimiento y la libertad divinas y la libertad

humana. Por un lado Santo Tomás apunta que la ciencia de Dios no es discursiva, sino que en un solo acto cognoscitivo conoce toda la realidad de una cosa[10].Y por otro nos dice que *Dios causa las cosas por su conocer, pues su conocer es su ser. Por lo tanto, es necesario que su ciencia sea causa de las cosas, pues las tienen unidas a la voluntad. De ahí que la ciencia de Dios, en cuanto causa de las cosas, suela ser llamada ciencia de aprobación*[11]. Es decir, Dios conoce en un solo acto de conocimiento la realidad completa de cada una de las cosas y ese acto de conocer es, a la vez, fundamento de su creación, de su existencia. No hay nada de ninguna realidad, en tanto sea real, que no haya estado presente en el acto cognoscitivo de Dios al crearla. El problema está en que de estas dos premisas se llega indefectiblemente al mejor mundo de los posibles planteado por la teología racionalista de Leibniz. En cuanto se rechace la reserva intelectiva de que del misterio de Dios desborda nuestra capacidad intelectiva a la hora de comprender la propia realidad de Dios y su relación con el hombre, estamos en la teodicea racionalista. En efecto, si Dios todo lo conoce directamente, por así decirlo, y ese conocimiento es causa de todo, todo sucede según su conocer; nada sucede sin que Dios lo apruebe; y si Dios lo aprueba, lo que ocurre es lo mejor que podría pasar, porque, si no, Dios no habría permitido que ocurriera. La ciencia de Dios, garante de la racionalidad del mundo y de la posibilidad de un acercamiento científico a la realidad, acaba rompiendo la autonomía de lo real que el concepto de creación había ganado en la revelación bíblica para la realidad intramundana.

Veamos someramente el proceso intelectivo de Leibniz que va desde el concepto de Dios a la negación de la libertad humana. No podemos dudar de que Dios es absolutamente bueno, sabio y poderoso, decía Leibniz en su *Discurso de Me-*

---

[10] Santo Tomás DE AQUINO, *Suma Teológica* I c.14 a.7.
[11] Ibid. *I c.14 a.8.*

tafísica[12], y ciertamente es complicado disentir de estas afirmaciones. Pero el desarrollo de las mismas llevaba al autor racionalista a negar en la práctica la libertad del hombre. El origen de esta conclusión está en la concepción de sabiduría, de bondad y de poder que se recoge en la metafísica racionalista, y en la tradición metafísica aristotélica que estructuró la teología escolástica. El conocer sería conocer perfectamente la definición de todas las cosas; el poder sería el poder dictar eficientemente lo que ha de suceder; la bondad sería cumplir estricta y perfectamente las leyes de la moral.

La noción de conocimiento como definición exacta de las cosas tiene repercusiones muy negativas al aplicarla a Dios y no responde a la experiencia de fe que tenemos. Cuando una noción no responde a la realidad tal y como la vivimos hemos de plantearnos si lo que ocurre es que esa noción no es adecuada, al menos en el ámbito en el que se está aplicando, en este caso en el ámbito del fundamento de lo real. Parece que nos hace falta una nueva concepción de conocimiento; una noción de conocimiento que no se oponga a la libertad, sino que la potencie y la funde.

La verdad os hará libres (Jn 8,32), resuena en labios de Jesucristo; mientras que parece que el conocimiento de Dios nos priva de toda libertad. Parece claro que necesitamos una nueva concepción de conocimiento que puede aplicarse a la realidad de Dios. Esa nueva noción de conocimiento puede venirnos insinuada en la humanidad de Jesucristo. Como decíamos, para los creyentes la vida de Jesús de Nazaret es criterio de profundización y de verdad; y tenemos el derecho y la obligación de descubrir qué caminos intelectivos abre la verdad de fe. En este punto quizás sea fecundo acudir a la verdad radical de nuestra fe, en la que confesamos que Dios se ha hecho hombre.

---

[12] Godofredo LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, Madrid, Alianza, 1981; p. 57.

La encarnación de Dios en un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre nos puede abrir una noción completamente nueva del conocimiento que responda a esa exigencia. El niño del pesebre puede ser la encarnación de la Palabra de Dios, puede ser "sede" de la sabiduría divina, porque conocer no es definir y predecir de antemano, aunque así lo haya definido gran parte de la historia de la metafísica y la ciencia categorial. Conocer no es predecir, sino experimentar; y sólo lo que se experimenta, y en tanto se está experimentando, es conocido en verdad. Como intenta mostrar ampliamente Xavier Zubiri en su trilogía sobre el conocimiento, todo conocer parte de la aprehesión primordial de la realidad. Aunque la pretensión de describir la postura zubiriana desborda absolutamente esta reflexión, podemos decir que todo conocimiento parte de este tocar o ser tocado por la realidad que se nos impone. Incluso los grados más elevados del conocimiento, el logos y la razón, no abandonan nunca ese estar retenido en la realidad por la realidad misma en cuanto tal. Es más, el saber supremo consistiría en quedarnos comprensivamente en la realidad, en *una especie de íntima penetración en la cosa real desde lo que sabemos que realmente es. Ese estado de saber es ahora el estado en que quedamos retenidos en lo real por lo real mismo inteligido en comprensión. Es propiamente el estado en que quedamos por el entendimiento*[13]. Conocer es estar experimentando las dimensiones más básicas y fundamentales de la realidad.

El conocimiento no comienza desde la idea, ni acaba en ella; el conocer humano, que es el único que es accesible a nuestra experiencia, es un conocer impresivo, en el que siempre nos quedamos en la realidad. Las ideas y los razonamientos son "instrumentos de búsqueda" para actualizar auténticamente la realidad de las cosas; y en el contexto de la construcción personal, para actualizar nuestra propia realidad en la realidad en

[13] Xavier ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983, p. 350.

que nos constituimos. Que el fin del conocer no sea la conceptualización, sino el quedar comprensivamente en la realidad en una especie de íntima penetración tiene importantes repercusiones al aplicar esa noción de conocer en la forma de comprender la ciencia divina. El conocer que Dios tiene de nosotros no es una intuición directa de todo lo que somos, si esta se entiende como un concepto perfecto de nuestra realidad; sino un estar comprensivamente en nuestra realidad, posibilitando nuestro ser, invitándonos a realizarnos. Dios no nos conoce porque sepa lo que hemos sido, lo que somos y lo que vamos a ser y a hacer. Dios nos conoce porque sustenta con su realidad la realidad de nuestra vida y nuestra libertad. Dios nos conoce porque acompaña, posibilitando, nuestra existencia, y acompaña, alentando, nuestro crecimiento personal.

Esta transformación del concepto del conocer tiene importantes repercusiones en nuestra comprensión de la omnisciencia divina. Si cambiamos la noción del conocimiento podemos seguir diciendo con Santo Tomás que el conocer de Dios es la causa de las cosas, sin el peligro de reducir nuestra realidad a un concepto fijo, estático y cerrado desde el origen del mundo. En su creación Dios conoce absolutamente nuestra realidad porque es fundamento trascendental y trascendente de la misma[14]. Dios conoce radicalmente nuestra vida porque fundamenta nuestra existencia y nuestra libertad haciéndola posible.

Nuestra fe nos dice que la encarnación es una novedad salvífica y teologal, que no puede deducirse de la noción de Dios, ni

[14] Esta noción de conocimiento puede encontrar su fundamentación filosófica en la noología zubiriana, en la que todo saber sobre la realidad parte y se desarrolla desde la aprehensión de la misma. Para Zubiri el conocimiento no comienza con la conceptualización, ni con el juicio; el conocimiento comienza en el acto primario, elemental y radical de la aprehensión de realidad que está a la base de todo otro acto cognoscitivo (cfr. Xavier ZUBIRI: *Inteligencia y razón,* Madrid, Alianza, 1983).

siquiera de la noción trinitaria de Dios, y que, por supuesto, no es una necesidad a la que la libertad divina tuviera que responder. Por ello también la idea del conocimiento de Dios también ha de encontrar matices nuevos al afrontar esta verdad fundamental de nuestra fe. Desde la encarnación Dios conoce de una forma nueva a la humanidad que había creado. La conoce no sólo como causa trascendental y trascendente, sino que la conoce "por dentro y desde dentro". Porque Dios comparte con nosotros todas nuestras angustias, nuestros complejos, nuestros problemas y enfermedades, nuestras tentaciones y alegrías, nuestras esperanzas y necesidades, sólo así nos conoce por completo y se nos entrega por completo. Desde la encarnación Dios puede decir, por propia experiencia directa y personal en la persona de Cristo: "hombre soy, y nada humano me es ajeno". Conocer no es definir sino palpar. Lo que uno no ha palpado y vivido en primera persona sólo puede "imaginárselo", "idearlo" o "idealizarlo". Dios antes de la encarnación conocía el mundo y al hombre "por dentro" puesto que Dios es el fundamento intrínseco de toda realidad. Crear es fundamentar toda la realidad; crear es sostener con la palma de la mano lo real y darle autonomía para que se desarrolle. Pero en la Encarnación, Dios palpa "desde dentro" qué es el mundo, y qué es el hombre y sus sufrimientos. Esta es precisamente la comprensión del conocimiento que tiene la Biblia, que no es un conocimiento conceptual, un conocer para poder prever, sino un conocimiento de la intimidad y desde la intimidad, un conocer por haber poseído, por haber hecho propio lo conocido[15].

---

[15] En los XXL el grupo de palabras de "*ginosko"* sale las más de las veces como traducción de la raíz hebrea *yada* y cubre los sentidos más diferentes. Desde el mero "advertir, experimentar o percibir", hasta el "distinguir entre"; pero las más de las veces "conocer" comporta familiaridad con el objeto conocido, "se trata de un conocimiento empírico y vital, adquirido a través de la observación del mundo y de la vida recta delante de Dios. "Conocer" también puede significar des-cubrirse a sí mismos el hombre y la mujer en su diferenciación sexual; "aquí coinciden una percepción primitiva, vital, de los sentidos con el comportamiento recíproco que de ello resulta; conocer adquiere entonces el sentido de cohabitar, relacio-

Esta forma de conocimiento que planteamos es radicalmente salvadora para la persona conocida; no es un conocimiento que aliene. Se conoce a la persona por la intimidad y la familiaridad que con ella se tiene, no porque sea fruto del concepto de una mente infinita. Si pensamos que alguien conoce tanto los resortes de nuestro comportamiento que ya sabe lo que vamos a hacer antes de que lo realicemos, o incluso que observa todo lo que hacemos en el momento en que lo estamos haciendo, sentimos violada nuestra intimidad. La intimidad humana necesita ese ámbito de reserva y de secreto que permite respirar a la libertad. Pero con las personas que nos aprecian no es así. Desde la amistad y desde el cariño quien nos conoce nos permite ser libres porque su mirada es de acogida, de comprensión, de confianza, de esperanza en nuestras posibilidades, en nuestra realidad. El conocimiento que Dios tiene de nosotros es de este modo. Dios no nos conoce conceptivamente, desde definiciones o desde predicciones; Dios no nos mira con una mirada ajena o distanciada. Dios nos conoce compartiendo su vida con nosotros, dándonos la vida en cada instante en que la vivimos. Como decía Santo Tomás en una bella metáfora: la existencia que Dios nos da se parece a la luz, no al calor; el calor permanece en las cosas aun cuando su fuente desaparezca, con la existencia no ocurre esto, porque la existencia es como la luz que se volvería oscuridad inmediatamente que la fuente de la luz desapareciera. *Así como el sol no es causa de la luz "in fieri", sino "in esse", así Dios no capacita a las cosas para ser, las hace ser. En otras palabras, Dios no otorga a las cosas una existencia que ellas pudieran conservar, aunque sólo fuera por un momento, si súbitamente Él cesara de dársela*[16].

---

narse sexualmente". Si este conocimiento personal no subraya el aspecto sexual, se refiere a la íntima relación personal de familiaridad (Cfr. L. COENEN-E. BEYREUTHER- H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* vol. I, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 297-314).

[16] Etienne GILSON, *El ser y los filósofos,* Pamplona, EUNSA, 1985, p. 241; cita la *Suma Teológica,* I, q. 104, a. 1-4.

Dios nos conoce dándonos la vida; nos conoce compasivamente, con-padeciendo los avatares de nuestra existencia y las opciones de nuestra voluntad; Dios nos conoce fundando trascendentalmente nuestra libertad. El conocer de Dios no coarta nuestra libertad, como sentimos que nos coarta "el ojo que todo lo ve". Por eso reconocer el conocer de Dios da libertad; como libera el abrirle el corazón angustiado a otra persona; como nos desahoga el confiarle nuestra intimidad a un amigo. El conocido Salmo 138 nos muestra este conocimiento de Dios sobre nuestra vida que llena de consuelo y confianza: aunque el creyente intente perderse en las sombras de la muerte y diga *que la tiniebla me encubra y la luz se haga noche en torno a mi* (v. 11), allí va Dios para encontrarlo, para salvarlo. Por eso el salmo acaba con una petición entrañable: *Sóndeame, oh Dios, conoce mi corazón (*v. 23). Cuando cambiamos nuestra idea sobre el conocimiento, y lo asumimos como experimentar desde dentro la realidad, podemos comprender que Dios es omnisciente desde el amor que nos tiene, desde el amor en el que nos ha hecho. Cuando cambiamos la noción de conocimiento podemos reconocer en un niño recién nacido la sabiduría de Dios mismo porque en él Dios está conociendo no ya "por dentro", sino "desde dentro" nuestra propia realidad. En ese niño recién nacido Dios está conociendo de una manera más radical nuestra condición humana. Podemos decir con la Escritura: *lo que en Dios parece locura, es más sabio que los hombres* (1ª Cor. 1,25).

3. PODER DE INTERPELACIÓN A LA LIBERTAD

También los conceptos de poder y de bondad han de transformarse desde la fe en la encarnación de Dios. La imagen de la omnipotencia y de la suprema bondad de Dios han de cambiar porque ese poder supremo y esa excelsa bondad residen plenamente, si bien kenotizadas, en el niño recién nacido o en el ajusticiado en la cruz. El poder de Dios no puede ser poder de dictar, porque el niño del pesebre no podía dictar nada a

nadie, no podía decidir ninguna opción, ni tomar ninguna determinación. El único poder que tiene el niño recién nacido es poder de interpelación, de llamada a nuestra libertad, pero en ese sentido su poder es inmenso. El poder de dictar no mueve el corazón de los que son mandados. El poder del dictador puede hacer muchas cosas, pero nunca que los que por él son mandados le aprecien y le quieran. Puede hacerlos hacer muchas cosas, pero no puede hacerlos amar, ni hacer que le amen; no puede cambiar su intimidad, ni violar su más íntima libertad. Y, sin embargo, nadie como Dios para provocar en la vida de las personas conversiones, cambios, compromisos y profundas transformación de actitudes. El poder de Dios que se muestra en su perdón y su misericordia es un poder de transformación del corazón; como hizo con Zaqueo (Lc. 19), o con la Samaritana (Jn. 4); como hizo con el buen ladrón (Lc. 23), o con Pedro arrepentido de sus negaciones (Jn. 21).

Acudiendo de nuevo a la filosofía de Zubiri, un concepto que puede asumir esta forma de comprender el poder que proponemos es el de religación. Al vivir nuestra realidad personal nos religamos al poder de lo real. El hombre ha de ir constituyendo su realidad desde la apropiación de posibilidades; la figura de su personalidad no está perfilada, sino que depende de nuestras propias acciones. Puede decir Zubiri indistintamente que nosotros nos apropiamos de las posibilidades de lo real, o que el poder lo real se apodera de nosotros. La sustantividad humana es una sustantividad abierta y ella más que ninguna otra se constituye en respectividad. Es lo que decía Ortega: yo soy yo y mis circunstancias. Pero de una forma más radical de como lo decía él. Son las circunstancias las que conforman mi propio yo, no quedan fuera; soy yo quien voy constituyendo mis propias circunstancias, que pocas veces me vienen llovidas del cielo, como mero agente mecánico de mi vida.

> *Este apoderamiento por el poder de lo real no es una relación en la que yo, ya constituido como realidad, entro con el poder de lo*

> *real, sino que es un momento intrínseco y formalmente constitutivo de mi realidad personal. Es una respectividad constitutiva. Soy realidad personal gracias a este apoderamiento, de suerte que este poder de lo real es una especie de apoyo a tergo no para poder actuar viviendo, sino para ser real. El hombre no sólo no es nada sin las cosas sino que necesita que le hagan hacerse a sí mismo*[17].

Ser persona es autoposeerse, ir a lo real para desde la libertad, irme constituyendo, plenificando. Pero esa autoposesión viene de la propia realidad que nos ha constituido seres personales. Por esto para Zubiri somos relativamente absolutos: por una parte nos autoposeemos libres, nos constituimos conscientes, pero por otra somos constituidos por lo que elegimos, somos poseidos desde nuestra propia conciencia. La realidad de la respecividad constituyente, está a la base de cualquier realidad. Pero sólo en el hombre se da desde la conciencia y la libertad. La fundamentalidad en el hombre se llama religación.

> *El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. En otros términos, el sujeto formal de la religación no es la naturaleza sino la persona, o mejor dicho la naturaleza personizada. De suyo la religación afecta al hombre no separadamente de las cosas, sino que en alguna forma afecta a todo. Pero sólo en el hombre es formalmente religación*[18].

La religación no es un constructo conceptual, sino un hecho constatable, total y radical de la persona. La religación no es un sentimiento de obligación, sino la dimensión de la realidad ante la que nos sentimos obligados a decidir porque en esa decisión nos decidimos personalmente. Porque estamos religados a la realidad, las realidades que se nos presentan tienen poder sobre nosotros. Tienen el po-

---

[17] Xavier ZUBIRI, *Hombre y Dios,* Madrid, Alianza, 1994, p. 92.
[18] Ibid, p. 93.

der radical de ir configurándonos al optar libremente entre ellas. Las cosas, las situaciones tienen poder sobre nosotros porque al decidir sobre ellas hacen que nos apropiemos personalmente de una forma de ser u otra. Las cosas y las situaciones tienen poder sobre nosotros porque nos llaman a vivir de una manera concreta, a ser persona de una forma determinada. El poder que tienen las cosas y las situaciones sobre la persona está mediado siempre por nuestra libertad: las cosas llaman a nuestra vida, pero son nuestros actos libres los que liberan su poder haciendo que nos apropiemos de su realidad.

Cuando a un joven le ofrecen participar en un círculo neonazi o en una ong solidaria le están ofreciendo dos formas diversas de ser y de vivir. Esas realidades sólo tienen sobre él un poder de interpelación, de llamada. Es su libre decisión al escoger entre una de ellas, al decidirse y al apropiarse de una realidad concreta la que desencadena todo el poder, muchas veces insospechado, que esa realidad tenía. El poder de la realidad sobre la libertad personal es en una primera instancia poder de llamada y en un segundo lugar, mediada nuestra libertad, poder de configuración personal.

Desde esta concepción del poder, como poder interpelar radicalmente a las personas, una de las situaciones vitales que más se acerca a ese poder omnímodo de Dios es, paradójicamente, la del niño recién nacido, que es capaz de transformar los corazones más duros, que tiene poder para trastocar la vida del que se deja impresionar por su realidad. Un niño recién nacido, cualquiera, tiene un poder ilimitado de interpelación. Ante su realidad de absoluta indigencia y necesidad nuestra vida se ve avocada a asumir los cambios necesarios, muchas veces imprevistos, para responder a su llamada. En el niño envuelto en pañales y acostado en el pesebre, Dios se muestra absolutamente poderoso; pero ese poder no es el poder del dictador, es poder de interpelación. Esta omnipotencia de Dios no se impone coercitivamente, es poder de lla-

mada; no se ejerce limitando la libertad, sino potenciando la libertad. Es un poder que da libertad. Así sí podemos llamar a Dios omnipotente, sin riesgo a confundirlo con los dictadores de la historia. El poder de un dictador es lo más contrario al poder que Dios tiene en nuestras vidas. Por más evidente que esta frase nos parezca, muchas veces en la historia de la Iglesia no se ha asumido y se ha comparado el poder de Dios con el poder de los poderosos de la historia, a pesar de que ya Jesucristo nos prevenía de que *los que son reconocidos como jefes de los pueblos los tiranizan, y que los grandes los oprimen* (Mc 10, 42); es decir, que el propio Jesucristo advertía que la grandeza y el dominio de Dios es radicalmente distinto al que tienen los poderosos del mundo.

La llamada de la indigencia encarnada, que es un niño recién nacido, puede no ser respondida, pero esto no anula su poder. Nuestra respuesta negativa configurará destructivamente nuestra propia realidad y el poder que tiene será para nosotros un poder de desenmascaramiento y nuestra decisión de indiferencia o de rechazo tendrá un profundo poder de auto-destrucción. Si ante la indigencia radical de un niño damos una respuesta de indiferencia, esa respuesta inhumana des-realiza nuestra propia humanidad, con un poder que nosotros habremos convertido en poder de destrucción. Toda decisión que desoiga la interpelación de las víctimas de la historia nos hará caminar hacia atrás en nuestro dinamismo de personalización cercenando caminos de libertad y de auto-posesión. Pero, una vez más, eso no desmiente el poder que tiene, al contrario nos muestra su inmenso poder al dejar al descubierto la inhumanidad en la que vivimos y en la que nos vamos configurando. Por eso el poder de Dios puede ser terrible si al no escuchar la interpelación de los que sufren y los indigentes lo revertimos contra nuestra propia humanidad. Dios tiene un poder inmenso para construir y humanizar, pero el hombre puede desobedecer ese poder destruyéndose como persona, des-realizando su propia vida.

El proceso histórico en el que las personas vamos configurando nuestra propia vida, capacitándonos para nuevas posibilidades y asumiendo el camino de la libertad creativa, no está ni definido ni asegurado. Hay procesos biográficos e históricos que pueden "des-realizar" y "dis-capacitar" nuestra existencia a la hora de vivir una vida plenamente humana. Como decía Ignacio Ellacuría, *no hay duda de que mucho de lo que se entiende por historia, mucho del curso de los acontecimientos tiene un carácter a-personal. Pero es que entonces la historia ya no es historia, sino puro proceso natural, un proceso de naturalización, de despersonalización. Pero entonces queda desprovista la persona humana y la historia misma de su peculiar sentido metafísico*[19]. La verdad de nuestras personas no es lo ya hecho, eso es sólo una parte de nuestra realidad; nuestra persona se decide, en parte, en lo que estamos haciendo. Si abandonamos los dinamismos que nos han constituido como personas, que son dinamismos de ayuda, de donación, de reconocimiento de dignidad, de aceptación incondicional, estamos constituyéndonos contradictoriamente, y en consecuencia nos estamos des-realizando.

El poder de Dios está en las realidades que nos abren caminos nuevos a nuestra humanidad. Ese poder no será poder de limitar o de prohibir, sino de invitar y provocar[20]. En los evangelios aparece cómo el poder de Jesucristo es un poder que es autoridad en el hablar, que es poder de convicción y de disolver todo engaño y manipulación[21]. Jesucristo no asumió

---

[19] J. CASTELLON- J. SENENT: *Sentido de la historia; comunicación y trabajo humanos: dos textos inéditos de Ignacio Ellacuría*, en "Isidorianum" 19, 2001, p 85.

[20] Esta concepción del poder corresponde, como hemos dicho, a la filosofía zubiriana. El poder de lo real no es cortapisa de la libertad sino justo lo contrario la posibilidad que tiene la persona de constituirse a sí misma, la posibilidad que tenemos cada uno de nosotros de ser "yo mismo" de manera auténtica.

[21] En el primer milagro que se recoge en el primer evangelio escrito, el de San Marcos, la admiración de los testigos se centra en el hablar con

nunca el poder de los reyes de su tiempo, no quiso porque no era su verdadera realidad formar un "reino de este mundo". En el extremo de la paradoja, el acto de mayor poder en contra del mal del mundo, en contra del egoísmo de todo hombre, en contra de toda injusticia fue dejar que lo asesinaran en la cruz.

A lo largo de su vida Jesucristo seguirá teniendo ese poder de poner a todo hombre delante de su propia realidad y de invitarlo a una vida más auténtica. El acontecimiento más poderoso en la vida de Jesucristo será su propia muerte; al ser elevado, como la serpiente de bronce por Moisés, tendrá poder para atraer a todos hacia sí y para que todo el que crea en él tenga vida eterna (Jn. 3,14). Incluso en su presencia en la Iglesia, su poder se manifestará en los testigos que con su vida entregada y su palabra de verdad ponen a todos en la tesitura de decidirse por la vida o por la muerte, por la humanidad o por la des-realización personal. En muchos momentos de las cartas de Pablo aparece esta realidad de la fuerza que tiene intrínsecamente la debilidad (1 Cor. 1, 25; 2 Cor. 4, 12; 11, 30, etc.); sin embargo en ningún otro libro como en el Apocalipsis aparece con tal poder la debilidad de los testigos de Jesucristo. En dicho libro la derrota del Mal se hace posible gracias a la sangre de los mártires. Los mártires tienen el poder espiritual *de arrojar al Demonio fuera del cielo, de quitarle todo su poder trascendente y espiritual; son capaces de destruir las fuerzas*

---

autoridad, en el poder de convicción, de interpelación y de capacitación, de Jesucristo (Mc 1, 27).

[22] Pablo RICHARD, *Apocalipsis. Reconstrucción de la Esperanza,* Madrid, Editorial San Pablo, 2001, p. 148. Pablo Richard comenta Ap. 12, 10-11: "Ellos lo vencieron por la sangre del Cordero y por la palabra del testimonio de ellos, porque despreciaron su vida ante la muerte". No se trata aquí de una sangre sacrificial, sino de la sangre del mártir fiel (1,5) que dio testimonio del Reino hasta la cruz. Esto no se hace al margen de la vida de Cristo, sino injertados en la misma vida del Salvador. Es la muerte y la resurrección de Jesucristo la que hace posible a los mártires derrotar a Satanás y manifestar el Reino de Dios.

sobrenaturales del mal, de destruir toda idolatría y mentira religiosa[22]. Es su testimonio hasta la debilidad más extrema, la debilidad de alguien a quien le quitan la vida, el que les confiere ese poder. El testimonio poderoso del Evangelio no es cualquier palabra que pronuncie a Cristo, sino la palabra pública que se opone a la deshumanización del mundo, que denuncia la radical injusticia de la violación de los derechos humanos de los más pobres, que anuncia y realiza que el Amor es más fuerte que la muerte.

4. BONDAD DE TESTIMONIO TRANSFORMADOR

El tercer concepto que estructura la idea de Dios es el de bondad; y este concepto también ha de transformarse para asumir que un recién nacido sea manifestación de la bondad plena de Dios. El concepto que ha articulado la dimensión moral dentro de la tradición eclesial ha sido el de ley natural. La ley natural se ha considerado como mediación de la eticidad humana y cristiana. Pero no siempre se ha entendido de la misma manera el sentido y la función de la ley natural como expresión de la moralidad. En el pensamiento tomista, la ley natural aparece como inclinación del hombre hacia la rectitud y la bondad, inclinación que se desarrolla desde las fuerzas de la razón[23]. Pero posteriormente el concepto de

[23] Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica,* 1-2 q.94 a.2 y a.3. En donde se abre un marco amplio para el comportamiento humano sin caer en legalismo casuístico. Así nos describe el primer principio moral: "El primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien: Bien es lo que todos los seres apetecen. Este, pues será el primer precepto de la ley: se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste"(a. 2). Pero las concreciones prácticas de este principio están, a veces, reservadas al lento esfuerzo de la razón para descubrirlas: Todos los actos de virtud pertenecen a la ley natural, porque la propia razón dicta naturalmente a cada cual que obre virtuosamente. Pero, si se trata de los actos virtuosos considerados en sí mismos, es decir según su

ley natural se entendió de una forma mucho más restrictiva y casuística. *Hay que reconocer que la moral católica de los últimos siglos ha hecho amplio uso de la ley natural como forma expresiva del orden moral humana, aceptando y apoyando una comprensión determinada de la misma*[24]. Se transformó el concepto de ley natural comprendiéndolo desde claves legalistas o jurídicas, resaltando la competencia de la iglesia sobre el derecho natural.

Pero tanto en una comprensión de la ley natural como inclinación hacia el bien a desarrollar desde la razón, como en la que la entiende como conjunto bien definido y determinados de normas y recomendaciones políticas y morales, un niño recién nacido queda fuera de la bondad o la maldad. Si la bondad es cumplir leyes un niño recién nacido no puede ser ni bueno, ni malo; no puede ser exponente excelso de bondad. Quizás es que hemos de profundizar un poco para comprender la dimensión moral de la persona desde su misma raíz. La ley moral no es ni lo primigenio, ni lo más importante en la realidad moral del hombre. Para decirlo con una expresión zubiriana "llega tarde" para ser fundamento de la moral. La ley moral no puede ser fundamento de la realidad moral humana, sino que ocurre justo lo contrario: la realidad moral humana es fundamento de cualquier normatividad moral; *hay moral no porque hay bien y mal, sino justamente al revés: que hay bien y mal porque hay moral*[25]. El hombre es un ser moral porque su realidad no está definida por completo en base a instintos ni comportamientos formalizados. La

---

carácter específico, así no todos pertenecen a la ley natural. Se hacen virtuosamente muchas cosas hacia las cuales la naturaleza no inclina primariamente, pero que los hombres, mediante el esfuerzo de la razón hallaron ser convenientes para vivir rectamente" (a. 3).

[24] Marciano VIDAL, *Diccionario de ética teológica,* Estella, ed. Verbo Divino, 1991, p. 344.

[25] Xavier ZUBIRI, *Sobre el hombre,* Madrid, Alianza Editorial, 1986, p.364.

realidad del hombre es una realidad abierta que le permite ser libre y que le exige tener que ajustarse a las exigencias y a las interpelaciones de la realidad. La educación y la cultura que nos entregan son la forma humana de ir configurando la apertura de nuestra realidad, pero en medio de todo lo que nos encontramos, nuestra biología y nuestra cultura, cada persona ha de ir definiéndose, ha de ir modelando su propio ser, configurando su propia personalidad. Nuestro comportamiento ante las realidades que nos encontramos son las que modelan nuestro propio ser. Por eso somos responsables no sólo de lo que hacemos, sino en un sentido mucho más profundo y acertado de quiénes somos.

Cuando la reflexión moral se abre a la dimensión social e histórica del ser humano, nuestra responsabilidad no se reducirá a justificar quiénes somos, sino que tendremos que responder a qué mundo estamos colaborando a construir. Tampoco en la dimensión social el bien y el mal son previos a la realidad moral; porque nuestra realidad social es abierta y no está definida completamente y con nuestros comportamientos podemos construir un mundo más humano, más libre, más justo, tendremos que justificar la realidad social que junto con otros hombres y mujeres hemos acabado por configurar. Desde esta perspectiva la encarnación de Dios en un niño que nace en un pesebre tiene repercusiones muy importantes.

Recordemos la imagen del nacimiento que nos regala el evangelio de san Lucas (cfr. Lc 2, 1-20): los pobres y la gente sencilla, los pastores, reconocen la bondad de Dios en un niño acostado en un pesebre y tiritando de frío sin ningún reparo. Ellos perciben la primera e ineludible condición de la bondad: el compartir verdaderamente los problemas y dificultades de los más pobres. La bondad que necesitan los pobres para dinamizarse hacia el amor no es la bondad de cumplimiento de leyes, que es una dimensión secundaria y parcial de la bondad, sino la bondad que transmite la com-

pañía, el compartir las propias dificultades, el acompañar en el camino y, desde ahí, vivir de una forma nueva. El niño del pesebre rompe la cáscara de la maldad del mundo naciendo en la pobreza; anula la hipocresía de los hombres estando radicalmente necesitado. La bondad de Dios será, desde ahora, una sorpresa; no sabremos bien qué va a hacer o a suscitar, porque cada circunstancia requiere una concreta encarnación en la pobreza y el sufrimiento. No sabemos qué va a hacer, aunque siempre será una alegría para todo el pueblo, como dice san Lucas.

La bondad del mero cumplimiento de leyes provoca a par admiración y desapego; quizás por eso los santos son tanto más admirados cuanto más han mostrado su pequeñez y debilidad. Nos gustan las grandes conversiones. Las personas que habiendo caído en nuestra misma debilidad y pecados han sido capaces de dejarse reconstruir en su debilidad y pobreza. La bondad de Dios es una bondad liberadora y, por eso, no es legalista. Un niño pequeño no puede cumplir leyes; pero, al hacerse niño, Dios se convierte en testigo de una vida nueva. Si Dios se hace pobre, los pobres pueden tener esperanza de que todo lo que les hace sufrir, de que todo lo que deshumaniza el mundo, va a ir cambiando.

La bondad de Dios tampoco se mide por los beneficios que reporta, como puede pensar una mentalidad mercantilista en la que es más bueno el que más dinero o bienes tangibles nos facilita. La bondad de Dios no se deja encerrar ni categorizar por las necesidades que intuimos en nuestra vida, sino que es una bondad que busca desplegar la bondad que hay dentro de nosotros mismos. Lo que más valoran los pobres de las personas que se acercan a ellos auténticamente no es lo que les dan, sino el que se hagan uno de ellos y que los hagan a ellos mismos necesarios y buenos. La experiencia pastoral nos dice que muchas veces lo que más valoran los pobres con los que compartimos la vida no es lo que les damos, sino los favores que les pedimos y que les regalan la conciencia de ser dignos

de ayudar; el don que más necesitamos todos es que necesiten de nuestra persona. La devoción popular refleja que la bondad de Dios en el pesebre de Belén se muestra en cómo los pastores, las lavanderas, los jornaleros pobres llevan leche y miel al recién nacido. La bondad de Dios no está aquí en lo que hace, sino en lo que hace hacer a través de su encarnación entre los pobres; no en la bondad que ejerce directamente sino en la bondad que despierta en los demás[26].

---

[26] Que en la moral personal todo legalismo acaba siendo inhumano y despersonalizador, no cabe duda; pero no nos referimos sólo a la dimensión individual de la moral; también en el nivel de la moral social si se aplica un legalismo rígido acaban sufriendo los más pobres. Ocurre así con el concepto de Derechos Humanos, que si se aplica sin contextualizarlos pueden convertirse en fuente de opresión y alienación. La universalidad abstracta de los derechos humanos comprendidos desde el liberalismo económico se está utilizando ideológicamente contra países del tercer mundo. Para aplicar correctamente un valor ético hay que dejar de comprenderlo como ley e historizarlo adecuadamente. Sin este proceso se pervierte y sirve muchas veces a los intereses de los más poderosos. Como decía Ignacio Ellacuría: "Separado el concepto de la praxis histórica real y puesto al servicio ideologizado de instancias que institucionalizan intereses no criticados reflejamente, no sólo no se resuelve el problema, sino que se lo encubre. Y se encubre no tanto porque el concepto sea abstracto, sino más bien porque no es histórico Hay una universalidad conceptual a-histórica y hay una universalidad conceptual histórica, o si se prefiere, historizada. Aquella puede parecer más teórica y más universal, pero no es así tanto porque encubre una historicidad que en su encubrimiento opera deformantemente, como porque desconoce la dimensión propia de la universalidad de la realidad histórica, apropiadamente conceptualizada" (Ignacio ELLACURÍA: "Historicidad de la salvación cristiana" en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación.* Editorial Trotta, Madrid 1990; tomo I, p.326). Esta misma intuición está presente en la primera encíclica de Benedicto XVI, *Dios es amor*, cuando denuncia que toda razón política que se arrogue la capacidad de analizar la totalidad de la realidad se convierte en ideología, y que toda acción política ha de referirse constantemente a la realidad concreta para no someter la realidad a una lógica ideológica que traiciona su intención de interpretar correctamente la realidad (cfr. *Dios es amor,* nº. 31, 2005 [cfr. la www del vaticano vatican.va: enedit xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi enc 20051225 deus-caritas-est sp.htm]).

La vida pública de Jesús es una prueba continua de que su bondad no consistía en un cumplimiento estricto de la ley, porque siempre el hombre estará para Él por encima de toda ley, por buena que sea. Tampoco su bondad estará centrada en el empeño por resolver todos los problemas que pudiera de las personas que se le acercaban. Muchas veces rechazó el que lo constituyeran en rey, a pesar de que un Mesías político podría haber aliviado muchos más problemas materiales que un Mesías crucificado. En la religión judía de la época del Nuevo Testamento la ley religiosa prescribía de forma pormenorizada y determinada la relación del hombre con Dios y la de los hombres entre sí. Estas leyes, la Ley, estaban refrendadas como voluntad de Dios. Jesús alza su voz para hacer oír su impresionante protesta contra esta forma de esclavizar al hombre en nombre de la ley: *el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado* (Mc 2,27). A pesar de que el libro del Deuteronomio prohibía añadir o quitar nada a las leyes que Yahvé dictaba (cfr. Dt 4,2), Jesucristo se toma la libertad de modificar las prescripciones de la ley mosaica, tanto de palabra, recogidas en el Sermón de la Montaña *(habéis oído que se dijo, pero yo os digo…* Mt 5-7), como de obra: deroga la pena de muerte a los adúlteros (Jn 8,5), rechaza la poligamia (Mc 10,9), resitúa la importancia de la ley del sábado (Mc 2,27), rechaza las prescripciones acerca de la pureza legal (Mc 7,15), etc. *Jesús se comporta con absoluta soberanía frente a las leyes. Si ayudan al hombre, si aumentan o hace posible el amor, las acepta. Si, por el contrario, legitiman la esclavitud, las rechaza y exige su trasgresión. No es la ley la que salva, sino el amor*[27].

La bondad de Dios no se deja encerrar por nuestras necesidades y expectativas. Busca el mayor desarrollo de nuestra humanidad, el dinamismo más humanizador de nuestra bio-

[27] Cfr. Leonardo BOFF: *Jesucristo, el Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo,* Santander, Sal Terrae, 1994, p. 80-81.

grafía y de la historia, y no responder simplemente a nuestros criterios, psicológica y socialmente mediatizados. Los milagros de Jesús, que serían las acciones por las que más fácilmente sus contemporáneos lo reconocerían como bueno y como hombre de Dios tienen esa dinámica. Walter Kasper, entre otros, apunta a esta dimensión escatológica del milagro:

Lo mismo que el reino de Dios es una realidad escatológica que remite al futuro, lo propio ocurre con los milagros de Jesús. Son "signa prognostica", asomo, crepúsculo matutino de la nueva creación, anticipación del futuro abierto en Cristo. Por eso son prenda de la esperanza del hombre para sí y para el mundo. (...) Jesús no curó sistemáticamente a todos los enfermos ni expulsó a todos los demonios; realizó sólo determinados signos, que no se pueden separar del contexto total de su actividad: el mensaje del reino de Dios que viene. A Jesús no le interesa un mundo mejor, sino un mundo nuevo[28].

No le interesa sólo paliar el dolor físico de un hombre, sino capacitarlo para que afronte su vida con libertad y autonomía, apelar al fundamento de la religiosidad, presente en cada hombre, para que busquen una nueva manera de vivir y estructurar su vida:

> *¿Qué es más fácil? ¿Decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados; o decirle: Levántate, carga con tu camilla y vete? Pues vais a ver que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder para perdonar los pecados. Entonces se volvió hacia el paralítico y le dijo: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa. El paralítico se puso en pie, cargó en seguida con la camilla y salió a la vista de todos (Mc 2, 10-12).*

Las curaciones de Jesús son actos sacramentales: significan, en lo que estrictamente son, más de lo que comporta su

[28] Cfr. Walter KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1976, p.117.119.

nuda realidad, nos abren a la esperanza de lo absoluto en las esperanzas más cercanas y concretas. Respondiendo a las necesidades de los pobres, Jesucristo les abre un mundo de nuevas expectativas no sospechadas hasta ese momento.

Esta perspectiva de la bondad, desde la experiencia teologal, desborda ampliamente la propuesta de la ley natural, que muchas veces se hace desde instancias eclesiales, al menos en algunas formas de comprenderla.

5. CONCLUSIONES

La experiencia de fe en un cristiano no puede reducirse al ámbito de lo meramente íntimo, ni encajonarse en lo estrictamente religioso. La fe cristiana es una fe que evangeliza todas las dimensiones de la vida, también la dimensión intelectual. Eso no significa que la racionalidad de un creyente pierda su autonomía propia y específica, ni que la razón, en tanto tal, tenga que asumir verdades incuestionables, por más saludables y necesarios que nos parezcan para vivir en plenitud. La razón tiene un dinamismo de crítica constante que ha de prestar su servicio a la vida, y que también ha de prestar su servicio a la vida de la fe. Ha sido Joseph Ratzinger el que a acuñado la expresión "patologías de la religión", para designar, entre otras deformaciones de la religión, a los fundamentalismos religiosos que justifican el uso de la violencia para conseguir fines supuestamente religiosos. Uno de los antídotos que recomienda para estas patologías es el uso auténtico de la razón en la constitución de toda tradición religiosa[29].

Para que la razón pueda ejercer un servicio auténtico a la fe hay que dejar que se desarrolle desde su propia dinámica

[29] J. RATZINGER- J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización,* Madrid, Ed. Encuentro, 2006, pp. 67-68; Joseph RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia,* Salamanca, Ed. Sígueme, p. 222.

y autonomía, sin que la tutela de la religión, ni los límites del dogma, coarten su proceso de esclarecimiento de la realidad. Pero autonomía de la razón no significa que ésta dé la espalda a la realidad, justo lo contrario. La razón no es autónoma porque deje de reflexionar sobre lo religioso, si lo hace simplemente es menos razón y menos autónoma. La propia ley de la razón (auto-nomos) la invita a cuestionar constantemente sus propias propuestas desde la realidad. Una razón que da la espalda a la realidad es anti-razón, dogmatismo, en el peor de los sentidos; no es razón sino cerrazón. Por eso todo filósofo ha de ver cómo la opción de fe de sus conciudadanos cuestiona sus propios planteamientos, para modificarlos o profundizarlos. Máxime si esa opción de fe es la propia.

Que sea la propia fe del filósofo la que cuestiona a sus propuestas racionales no implica supeditación alguna. Una razón supeditada no es razón plena y no puede prestar su auténtico servicio a la vida y a la fe, ya lo hemos dicho. Las propias convicciones de fe, por profundas e importantes que sean, no condicionan a la razón porque hay muchas formas racionales de asumirla, tal y como la historia nos atestigua. Y porque, en última instancia, el creyente es siempre libre de creer o no. La fe no es sólo primariamente una opción, es un descubrimiento, un encuentro personal en el que yo no llevo la iniciativa, ni las decisiones más importantes dependen de mí; pero tiene un momento opcional intrínseco e ineludible. Por ese momento opcional yo puedo dejar de creer; no puedo decidirlo, como tampoco puedo decidir creer sin más. La experiencia de fe desborda nuestras propias decisiones puntuales, la voluntariedad de un momento. Pero puedo encaminarme hacia la marginación de mi experiencia de fe; puedo considerarla como mero infantilismo e irracionalidad; puedo negarme a encontrarme con quien me busca en libertad.

Siempre se piensa en cómo la razón puede cuestionar a la fe. Y no es falso este planteamiento. Cuando un creyente rechaza todo cuestionamiento racional, en el fondo, tiene

una fe débil y temerosa; tiene poca fe. La fe madura es capaz de afrontar las preguntas sin respuestas sin bajar los ojos, sin escapar a estereotipos que no convencen a nadie. En la esencia de la razón está el cuestionar toda respuesta ante la vida. Pero también está en la esencia de la razón el dejarse cuestionar e interpelar por las experiencias de la vida, sobre todo por las que más luz parecen proyectar sobre la misma. Y, ciertamente, la fe en un Dios hecho hombre ha proyectado una inmensa luz sobre la humanidad y su historia, que ni los pecados, ni las incoherencias, ni la mediocridad de los propios creyentes han podido oscurecer.

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 95-109

LAICIDAD Y COMPROMISO POLÍTICO CRISTIANO

F. Javier Fernández de Liencres
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN.

Reflexionar sobre el sentido del compromiso político del cristiano requiere el análisis de la situación actual, en la que la presencia de la religión en conflictos, tanto en el ámbito internacional como en el de distintas sociedades locales, parece reproducir formas y justificaciones de la violencia que podrían considerarse superadas. La violencia terrorista aparece en la actualidad frecuentemente impulsada o justificada por exigencias de la fe; en sociedades en las que no se ha realizada un proceso de secularización, los cauces para la convivencia, la legitimación del poder, así como la fundamentación y aplicación de las leyes, se hacen derivar de los textos fundacionales considerados como expresión de la revelación divina. Por otra parte, en sociedades, en las que se podría dar por supuesto que el proceso de secularización ha conducido a una clarificación de la distinción entre orden temporal y perspectiva religiosa, rebrotan tensiones que responden a la insuficiencia de esa clarificación.

La presencia conflictiva, y violenta a veces, de la religión en el espacio público ha conducido a hablar de una *revancha de Dios* para explicar el resurgir del impulso religioso, que desmiente el anuncio de su debilitamiento como consecuencia del proceso irreversible de la secularización.[1] Pero es evidente la necesidad de desvelar, tanto desde la teología como desde la antropología y la sociología, el sentido auténtico de la religión como impulso transformador de la realidad.

En un análisis de la relación entre razón y fe, señalaba Joseph Ratzinger la necesidad de contemplar con ojo crítico las diversas tradiciones religiosas y concluía: "La patología de la religión es la enfermedad más peligrosa de la mente humana. Pero esa patología de las religiones existe también allí donde se rechaza la religión como tal y se atribuye rango absoluto a los bienes relativos; los sistemas ateos de la Edad Moderna son los ejemplos más aterradores de una pasión religiosa alienada en cuanto a su esencia íntima, y esto significa que son también una enfermedad mortalmente peligrosa para la mente humana".[2] El afán de poder, la afirmación frente al que es diferente, la búsqueda de un resorte de seguridad personal o colectiva, desajustes de personalidad, constituyen el fondo de esa patología que afecta a ciertas formas de religión o de actitudes violentas contra la religión. Es evidente que los presupuestos, el método de análisis, así como la interpretación de los textos fundacionales de las distintas tradiciones religiosas, forman parte del problema sobre el que intentamos reflexionar.

El panorama de modos de relación entre la religión y la política es, en su complejidad, la reproducción modificada de formas que se han dado en distintos ámbitos culturales

---

1 Gilles KEPEL, *La revanche de Dieu,* Paris, Seuil 1991.

2 Joseph Ratzinger*, Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005. p 222. (Traducción del original en alemán de 2003.)

a lo largo de la historia y que oscilan entre la negación de la autonomía del orden temporal, característica del integrismo fundamentalista y el rechazo de la presencia de la religión en el espacio público, posición del laicismo que, en manifestaciones extremas, llega a la persecución de la religión. Hemos de analizar el significado del concepto de laicidad y examinar la posibilidad de que sea aceptado, o propuesto, como horizonte que permitiría superar esas formas conflictivas de relación entre religión y orden político.

Los problemas en torno al modo de entender la presencia de la religión en la sociedad civil se ven afectados por las tensiones entre las religiones y por la diversidad de tendencias dentro de cada una de ellas respecto a la interpretación de la relación entre fe y política. Habrá que reclamar, como ha señalado Hans Küng, la paz religiosa y reconocer lo que sólo la religión puede transmitir: "Una confianza en Dios fuertemente arraigada y al mismo tiempo razonable".[3] Cómo alcanzar la armonía entre fe y razón en la reflexión comunitaria y personal en la Iglesia, y cómo entender la actuación del creyente en el campo político son las cuestiones que constituyen el trasfondo de la opción ética, personal y responsable del cristiano.

2. PERSPECTIVAS CRÍTICAS EN TORNO A LA RELIGIÓN

En los textos y en el transcurrir de las religiones monoteístas aparecen, de forma reiterada, expresiones de una exigencia crítica dirigida tanto al individuo como a la comunidad y que constituyen una interpelación que reclama la autenticidad en cuanto al modo de vivir la fe, de rendir culto a Dios y de relacionarse con el prójimo. Esa exigencia de autenticidad

[3] Hans KÜNG, *Una ética mundial para la economía y la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 197.

responde a veces a tensiones entre grupos, o entre instituciones y portavoces de una denuncia de infidelidad a la esencia de la revelación. A la misma búsqueda de autenticidad responde la sucesión de reformas y diversidad de tendencias teológicas y de espiritualidad que se contraponen en la historia de las religiones. Esa insistencia crítica pone de manifiesto el riesgo de desviación que se reconoce en la experiencia religiosa. Pero no sólo hay que considerar el aspecto de la autenticidad, sino que la desviación en la vivencia de la fe puede conducir a una *patología de la religión*, que constituye, según la expresión citada de Ratzinger, "la enfermedad más grave de la mente humana". De ahí surge la necesidad para la razón de analizar *con ojo crítico* las diversas manifestaciones de la religión. ¿Desde qué perspectivas debe la razón realizar ese ejercicio crítico?

En la elaboración teológica y doctrinal, siempre que se entienda como algo más que la repetición literal de los textos originales, interviene la razón por exigencias en cuanto a la intelección y a la transmisión del mensaje revelado, lo que implica el rechazo de aquellas interpretaciones que se separan del sentido genuino del contenido de la fe[4]. Del mismo modo, en la sistematización de la ética teológica la razón deduce qué actitudes se derivan de la relación con Dios y cuáles tienen el sentido de contradicción con la experiencia de fe. Pero junto a esta función integrante de la teología, la razón por sí misma puede ejercer una tarea clarificadora del hecho religioso.

La fenomenología de la religión realiza un análisis de las vivencias a través de las cuales el hombre responde a lo que reconoce como revelación y que configuran un panorama complejo en cuanto a lenguaje, ritos, modos de integración en una comunidad, etc. Constituye un punto de partida para

[4] Jean DANIELOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, Madrid, Cristiandad, 2002. p.295.

una filosofía de la religión que incluya un análisis crítico de ciertas modalidades personales y comunitarias.[5] Por otra parte, es posible justificar desde la antropología filosófica una relación esencial entre trascendencia y religión, como lo hace Coreth al mostrar que *la experimentación de la trascendencia para llegar a un conocimiento explícito y a una realización plena y libre, tiene que mediarse en la acción religiosa... y, a la inversa, todo el quehacer religioso vive de la experiencia fundamental y trascendente*.[6]

Reconocida esa función mediadora de la religión en la apertura del hombre a la trascendencia, habrá que indagar acerca de las condiciones requeridas en su ejercicio para que cumpla esa función y no constituya una cerrazón a la trascendencia. Así, un ritual entendido como manipulación de lo sagrado supondría un obstáculo a esa apertura constitutiva del ser humano. De ahí que, junto a la cuestión acerca de la fidelidad al sentido genuino de la revelación divina, haya que hacer un análisis crítico de las formas de religión que constituyen esa enfermedad de la mente humana como raíz de conflictos en la intimidad personal, en la relación con los otros y en la inserción en la sociedad.

Una de las trayectorias de la filosofía en la modernidad se orienta a una crítica de la religión que es, a un tiempo, defensa del ateísmo. Con frecuencia, el punto de partida de esas posiciones es la observación de formas y estructuras que aparecen como resultado del rechazo de la ciencia, del resentimiento, o como ingredientes ideológicos de la justificación de un orden social injusto o de los privilegios de clase.

---

[5] Juan MARTÍN VELASCO, *Fenomenología de la religión*, en Manuel FRAIJÓ (Ed.) *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 1994, pp 67 ss. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, México, F.C.E., 1964.

[6] Emerich CORETH, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 1976, p. 259.

Más allá del análisis crítico de los supuestos positivistas, la inconsistencia en la justificación del método seguido y de la precipitación en las conclusiones, pueden encontrarse indicaciones de formas de religiosidad que deberían tenerse en cuenta como fenómenos indicadores del riesgo de deformación en el hecho religioso.[7]

La ciencia representa otra perspectiva para el análisis crítico. Tanto la psicología como la sociología ofrecen en la actualidad métodos para analizar las enfermedades de la mente humana, entre las que se encuentra esa patología religiosa, cuyos conflictos afectan a la misma concepción de Dios, a la relación con el otro y con la comunidad y con las instituciones religiosas, así como a la inserción de la comunidad en una sociedad pluralista. La defensa compulsiva de la ortodoxia puede constituir una salida ante la angustia, o el fanatismo tener el sentido de una compensación de la inseguridad de la duda.[8] Y en el mundo de las sectas aparece un entramado complejo de ruptura con la realidad y cesión de la autonomía personal, rasgos que a veces afectan a movimientos que se identifican como católicos, que responden a una "patología de la certeza" y que buscan calmar la angustia del sujeto.[9]

La patología de las religiones, añade Ratzinger, está también presente en los sistemas ateos de la Edad Moderna, que son ejemplos aterradores de una *pasión religiosa alienada* en cuanto a su esencia íntima, por lo que son también una enfermedad mortalmente peligrosa para la mente humana.

---

7 Agustín IZQUIERDO, *La filosofía contra la religión.*, Madrid, EDAF, 2003.

8 Carlos DOMÍNGUEZ MORANO, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Santander, Sal Terrae, 2006, p. 218; *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable. Sigmund Freud y Oskar Pfister*, Madrid, Trotta, 2000.

9 Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, París, Plon, 2003, p. 169.

¿Cómo reconocer esa patología? Como señalaba Hanna Arendt, *los movimientos totalitarios utilizan el socialismo y el racismo vaciándolos de su contenido utilitario, de los intereses de una clase o de una nación. La forma de predicción infalible bajo la que se presentaban estos conceptos se tornaba más importante que su contenido*. Esa presunción de infalibilidad está basada en una supuesta interpretación correcta de las fuerzas existentes en la naturaleza y en la historia.[10] La liberación definitiva de las clases oprimidas, la afirmación de una raza cuya esencia la constituye en sujeto de la elevación de la humanidad, o la recuperación de la grandeza del pasado, sirven desde un fondo imaginario como justificación de la eliminación del que se considera como adversario.[11] Sólo reconociendo el carácter patológico de ese fondo imaginario pueden interpretarse aquellos impulsos de violencia generadores de conflictos y que, con frecuencia, contradicen la aspiración liberadora esgrimida.

Un ingrediente constitutivo de ese fondo imaginario, que está en la base de algunas de esas expresiones patológicas a las que nos hemos referido, es la fragilidad de la identidad personal y colectiva cuyas causas son: su difícil relación con el tiempo, que justifica el recurso a la memoria como componente temporal de la identidad, en unión con la evaluación del presente y la proyección del futuro; como segunda causa de esa fragilidad puede considerarse la confrontación con el otro sentida como amenaza y, por último, la herencia de la violencia fundadora que está en el origen de toda comunidad histórica como sucesión de acontecimientos que significan gloria para unos, humillación para otros. El recurso para reivindicar la identidad frágil es, con frecuencia, la manipulación de la memoria mediante la intervención de un factor inquietante y

---

[10] Hanna ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 1998, p.433.

[11] Theodor W. ADORNO, *Ensayo sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, Barcelona, Voces y Culturas, 2003, p. 53 ss.

multiforme que es el fenómeno de la *ideología*, caracterizado por su opacidad y por su enmascaramiento como denuncia contra los adversarios en la confrontación entre ideologías. Se trata de un proceso de extrema complejidad cuyos efectos sucesivos son: distorsión de la realidad, legitimación del sistema de poder e integración del mundo común por medio de sistemas simbólicos inmanentes a la acción.[12]

Sólo el ejercicio de la memoria que tenga como base el análisis del pasado a través de la racionalidad de la ciencia histórica permitirá la superación de la justificación ideológica de formas patológicas de religión y abrirá el cauce a una autocrítica como búsqueda de la autenticidad y permitirá la presencia en el espacio público de actitudes personales y comunitarias que sean expresión de fe y no un enmascaramiento sutil de intereses.

3. El MONOTEÍSMO Y LA ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD

Es evidente que para las religiones monoteístas es esencial la consideración del hombre como imagen de Dios y que ese reconocimiento es la raíz de la exigencia de amor al prójimo como derivación de la fe. En cuanto a la relación del creyente y de las instituciones religiosas con la sociedad, tanto la historia como el análisis del presente ponen de manifiesto la oscilación gradual desde una presencia marginal o clandestina hasta cumplir la función exclusiva de ejercicio o justificación del poder político. Hay un proceso que parte de la reivindicación del derecho a la práctica de una religión o creencia y que

[12] Paul RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003. p 111-113. Este autor, siguiendo a Karl Mannheim, ya había mostrado cómo tanto la ideología como la utopía son funciones de la imaginación social y cultural y que superan su aspecto patológico si ambos se incluyen en el mismo marco conceptual. (Paul RICOEUR, *Ideología y utopía*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 45 ss.)

conduce, en algunas situaciones, a la intervención en la configuración de la estructura de la sociedad y a la legitimación de la autoridad. Al mismo tiempo, los sistema de relaciones entre los creyentes dentro de la comunidad reciben influencias del entorno sociocultural.[13]

Desde una consideración jurídica, S. Ferrari ha señalado la diferencia entre los ordenamientos cristiano, judío e islámico a partir de "la distinción entre Dios y el César, claramente contenida en el Evangelio, y que no encuentra una expresión tan clara en la Biblia hebrea ni en el Corán. Aun cuando la claridad de la formulación evangélica se haya visto oscurecida una y otra vez a través de sus veinte siglos de historia, nunca se ha eliminado esta distinción..."[14] Es lógico que las religiones monoteístas ejerzan una función crítica respecto a la estructura de la sociedad, pero esa función adquiere un carácter problemático cuando, en el marco de una teología política, se sacraliza un determinado régimen o, al menos, se considera como el más acorde con el modelo de sociedad contenido en la revelación; ese es el trasfondo de polémicas como la que se suscitó en Alemania en torno a la *Reichtheologie* y en la que participaron E. Peterson y Carl Schmitt.[15]

En la memoria de las religiones se contienen episodios trágicos de violencia ejercida y de violencia sufrida y que, de modos diversos, interfieren en los intentos actuales por alcanzar la paz y el reconocimiento mutuo entre las religiones y entre éstas y el pensamiento laico. Tanto la *yihad* como la guerra santa y la cruzada constituyen una sacralización de la violencia destinada a asegurar la soberanía a su Dios, y a los cre-

---

[13] Abdellah HAMMOUDI, *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*, Barcelona, Anthropos, 2007.

[14] Silvio FERRARI, *El espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e islam*, Barcelona, Herder, 2004, p. 309.

[15] E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*. Prólogo de Gabino Uribarri, Madrid, Trotta, 1999.

yentes la dominación sobre los territorios así conquistados. El carácter loable del cumplimiento de esa acción procura lícitamente bienes materiales tomados al enemigo así como recompensas espirituales y la corona del martirio a quienes mueren en el combate a manos de los infieles. "Existen, sin embargo, diferencias notables. A pesar de algunas excepciones al principio, el islam, en aquella época, se mostró mucho más tolerante (el término es impropio, pero no hay otro) hacia los judíos y los cristianos, en los territorios conquistados, que los cristianos hacia los judíos y, sobre todo, hacia los musulmanes."[16] Esa tolerancia se ejerce, por parte del islam, hacia el judaísmo y el cristianismo porque los considera como religiones parciales, incompletas. En cambio para los cristianos, que consideran el judaísmo de un modo parecido, y hacia el que adoptan cierta tolerancia, el islam es una perversión de la religión revelada, o incluso un paganismo. Los pasos dados en cuanto al reconocimiento en esa memoria de formas patológicas de la conciencia religiosa requieren una constante actualización, exigencia que muestra su urgencia ante hechos como las acciones del terrorismo islamista en nuestros días que desvelan, por sí mismos y por las reacciones que suscitan, la fragilidad de la revisión crítica de la historia.[17]

Junto a la línea que conduce a la sacralización, de forma más o menos explícita, de regímenes políticos, hay que señalar la presencia en las tradiciones religiosas de actitudes críticas respecto a la actuación de las instituciones y respecto a su identificación con estructuras políticas, tanto del presente como del pasado. Un ejemplo de revisión crítica de carácter histórico en el cristianismo, como señala R. Teja, es la que iniciaron los humanistas y reformadores del siglo XVI, entre los que se encuentra Luis Vives, cuando hicieron remontar a

---

[16] Jean FLORI, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Trotta/Universidad de Granada, 2003, p.347

[17] Rchard J. Bernstein, *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9,* Buenos Aires, Katz, 2006.

Constantino todas las corrupciones de la Iglesia medieval.[18] La corriente crítica en torno a la presencia en el Nuevo Mundo, representada por los iusnaturalistas españoles implica la reivindicación del respeto a las instituciones políticas y de las propiedades de los pueblos aborígenes americanos, así como la exigencia de la predicación pacífica del Evangelio, exigencias que explican la proyección actual de esta línea de pensamiento.[19]

Las líneas críticas respecto al ejercicio del poder en el ámbito político, la reflexión filosófica en torno a los derechos de todos los seres humanos, la justificación de la ética enraizada en la naturaleza humana, van a constituir elementos fundamentales de la Ilustración, que, junto a aspectos innovadores, representa la continuación de una tradición de reivindicación de la justicia así como de una crítica de las implicaciones políticas de la Iglesia. Del mismo modo, habrá que reconocer los valores que en el ámbito de la ética recogió la visión racional de las tradiciones religiosas, como ya señaló H. Cohen, situado en el neokantismo, respecto al judaísmo.[20]

Como aspectos constitutivos de la Ilustración suelen señalarse: *la crítica del fanatismo religioso y la exaltación de la tolerancia, la confianza en la observación y en la experiencia, el análisis crítico de todas las instituciones y costumbres, la definición de una moral natural, la reformulación del vínculo político y social a partir de la idea de libertad*. Es evidente la necesidad de ampliar el marco de comprensión sociocultu-

---

[18] Ramón TEJA, *El cristianismo y el imperio romano*, en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña, (cds.) *Historia del cristianismo, I. El mundo antiguo*, p, 316 s.

[19] Antonio-Enrique PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Trotta, 1995, ps. 77 ss.

[20] Hermann COHEN, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004.

ral para interpretar adecuadamente la significación de dicho movimiento. Respecto a la relación con la religión hay que señalar notables diferencias en diversas sociedades; Así, mientras en la Inglaterra del siglo XVII es la religión cristiana la que justifica las distancias respecto a las autoridades instituidas, en la Francia del siglo XVIII el espíritu revolucionario depende de un movimiento de indiferencia respecto a las enseñanzas, las prescripciones y las instituciones del cristianismo.[21]

La complejidad, las contradicciones, los retrocesos y ambigüedades que se han producido en el despliegue de los ideales de la Ilustración están en la base de problemas que afectan a la realidad de nuestro mundo, pero, a pesar de todo, siguen siendo un referente válido para establecer una clara distinción entre sociedades e instituciones que se sitúan al margen y aquellas que aspiran a integrar esos ideales. Especial importancia reviste la posición que se adopte por parte de los creyentes en actitudes personales, de grupos o de las instituciones de las distintas religiones ante la autonomía del orden secular, el pluralismo y la democracia. Es un ámbito en el que podemos detectar expresiones de esa *patología de la religión* a la que nos estamos refiriendo. Así, para comprender los fundamentalismos hay que señalar que la Biblia o el Corán se consideran como libros de respuestas detalladas que excluyen todo sentido de interpelación que pudiera poner en cuestión la orientación de la vida personal e el sistema de relaciones en la sociedad. ¿Quiere esto decir – se pregunta J.L. Schlegel -que los fundamentalistas e integristas son *pre-modernos* o *anti-modernos*? La respuesta se remite los aspectos *modernos* que presentan los radicales musulmanes, que pretenden islamizar la modernidad o

[21] Roger CHARTIER, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995, p.30; 190.

los fundamentalistas americanos, cuyas prácticas religiosas están en relación con el liberalismo y la mundialización de la economía.[22]

Como una de las derivaciones históricas de la Ilustración, hay que mencionar la tendencia denominada *laicismo* que, en un sentido preciso, tiende a exigir el repliegue de la religión en el ámbito privado y rechaza la presencia de la religión en el espacio público. La expresión "salida de la religión" se ha convertido en el eje de reflexiones y diálogos en torno al alcance y sentido de la secularización, que ha significado la salida de la estructuración religiosa de las sociedades, sin que ello signifique el final de las creencias religiosas, sino una toma de conciencia de exigencias personales y de la necesidad de una actualización de la presencia de las comunidades e instituciones en el mundo actual.[23] Aparece la necesidad de reconocer un espacio en el que a través del diálogo se avance en la superación tanto del integrismo como del laicismo.

4. LAICIDAD COMO ENTORNO PARA EL COMPROMISO CRISTIANO

El marco ineludible para reflexionar sobre la relación de la Iglesia con la sociedad y sobre la presencia del cristiano en el ámbito político es la doctrina del Vaticano II y, en especial, su expresión en la constitución *Gaudium et Spes*. Es de sobra conocida la complejidad del proceso que, en la vida de la Iglesia y en la reflexión teológica, ha conducido a la expresión de reconocimiento de la autonomía del orden temporal, así como la valoración de los avances en aspectos concretos, como el movimiento a favor de los derechos humanos. Es evi-

---

[22] Jean-Louis Schlegel, *La loi de Dieu contre la liberté des hommes. Integrismes et fondamentalismes,* Paris, Seuil, 2003, ps.119ss.

[23] Marcel GAUCHET, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión. Madrid*, Trotta/Universidad de Granada, 2005, ps. 282 ss.

dente que ese reconocimiento de la autonomía de la comunidad política no implica indiferencia por parte de la Iglesia.[24]

La constatación, en el documento citado, del pluralismo en la sociedad actual nos puede servir de punto de partida para la reflexión sobre el sentido y las posibilidades de un marco que haga posible la colaboración y la confrontación pacífica entre personas y concepciones de la vida y de la realidad distintas o contrapuestas. Proponemos como condición y caracterización para ese marco el concepto de *laicidad,* entendido más como un entorno que hay que construir que como una circunstancia social y cultural ya dada. Ese modo de proyectar la convivencia permitiría la superación de los conflictos entre laicismo e integrismo. Hay que constatar que en las sociedades de estructura democrática los procesos que han conducido al establecimiento de ese régimen ofrecen diferencias en cuanto al recorrido temporal y en cuanto a las tensiones que, de algún modo, pueden estar presentes, como se constata, por ejemplo, en la comparación de los procesos seguidos en Francia y España.[25] Así, la participación de grupo definidos como católicos, o anticatólicos, en conflictos del pasado dificulta la construcción de ese espacio común.

Benedicto XVI, aclaraba recientemente el sentido auténtico de la laicidad y advertía acerca del riesgo de interpretarla como el rechazo de la presencia de la religión en la sociedad.[26] La necesidad de sucesivas precisiones sobre el significado del término confirma la caracterización como entorno que no puede darse por supuesto, sino que ha de ser construido. Su posibilidad depende de un acuerdo acerca de los que se deno-

---

[24] Raúl BERZOSA, *Iglesia, sociedad y comunidad política. Entre la confesionalidad y el laicismo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2007.

[25] Claude PROESCHEL, *L´ídée de laïcité. Une comparation franco-espagnole*, París, L´Harmattan, 2005.

[26] *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI al Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos* (9 de diciembre de 2006).

minaron "fundamentos prepolíticos del Estado democrático" en el diálogo que mantuvieron sobre la razón y la religión en la Universidad de Baviera en enero de 2004 Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas.[27]

Una exigencia fundamental de cualquier proyecto de convivencia es la tolerancia, pero el crecimiento en esa tolerancia básica ha de llevar al respeto, que no consiste sólo en transigir con la presencia de aquél que piensa de modo diferente, sino en la escucha y disposición a incorporar valores representados en otras creencias y formas de vida. Es el respeto el que impide cualquier forma de imposición o presencia invasiva. La laicidad reconoce el carácter laico del Estado, pero en función del carácter pluralista de la sociedad, no excluye la presencia pública de la religión. Una forma de presencia de la Iglesia es la propuesta, abierta a toda la comunidad humana del pensamiento que hunde sus raíces en la tradición cristiana.[28] Pero hay que añadir que un aspecto esencial del sentido teológico de la laicidad es la presencia comprometida de los laicos en la realidad política y cuyas opciones han de responder a decisiones libres desde su responsabilidad.

Iniciábamos nuestra reflexión a partir de la constatación de la existencia de una *patología de la religión* como la enfermedad más grave de la mente humana, que requería un análisis crítico por parte de la razón. El campo de la política ofrece un amplio panorama de comportamientos patológicos, que se justifican en motivaciones que encubren intereses y propósitos; es una zona del comportamiento humano que exige una constante clarificación.

---

[27] J. RATZINGER y J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.

[28] Ildefonso CAMACHO LARAÑA, *Doctrina social de la Iglesia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 111-150

EL ASCETISMO, ¿UNA RELIQUIA DEL PASADO?

José María Garrido Luceño
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Nos dice Ferrater Mora sobre el ascetismo: "El significado primario del término "*áskesis*", a base del cual se ha formado el vocablo "ascetismo", es el de entrenamiento con vistas a estar en forma para determinados ejercicios atléticos. Este sentido corporal se extendió hasta abarcar un significado espiritual"[1].

El ascetismo viene de muy antiguo, ha atravesado fases muy diversas en la historia de la cultura occidental y hoy, en nuestro mundo posmoderno y hedonista sobrevive su sinónimo "entrenamiento" restringido al deporte. El ascetismo en su acepción espiritual ha caído en desuso. Nuestro tiempo lo mira como algo negativo, tal vez incluso patológico, sólo asumido por algunas minorías trasnochadas y marginales.

Esto nos lleva a la pregunta: ¿es en efecto el ascetismo algo tan irrelevante, propio sólo de culturas sidas, o tal vez

[1] *Diccionario de Filosofía*, Alianza Diccionarios.

algo tan decisivo o de tal interés antropológico, que su desaparición representa una letal mutilación de lo que hemos venido llamando humanismo occidental? Y como cristianos, nos preguntamos: ¿es el ascetismo algo tan postizo y exterior a la vida cristiana, que podemos sin más echarlo a la papelera, como hizo Lutero, o lo hemos de heredar, como vemos en la tradición ortodoxa y católica? Hagamos una reflexión, practicando un recorrido por las diversas etapas históricas, por las que ha viajado este singular peregrino.

1. LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

El humanismo occidental nació en Grecia. A Homero le dio Platón el merecido título de "educador de Grecia". Los aedos le proporcionaron a Homero aquel espléndido material, que el padre de los poetas elaboró genialmente en aquellos poemas, que declamados por los rapsodas, transmitieron a la gente las técnicas artesanales, las normas de las relaciones familiares y sociopolíticas, los avatares festivos y dolorosos de la vida, la palabra bella o el arte de gobernar.

¿Conforme a qué ideal educa Homero? En una sociedad aristocrática y guerrera, la "virtud" se reduce al valor militar. El propósito de todo educando era "ser siempre el más valeroso y sobresalir por encima de los otros"[2].

Pero junto con el valor guerrero se admiraba el dominio de la palabra bella en la asamblea. Así la batalla y el ágora eran los lugares, "donde los varones alcanzan gloria". Sin duda, tanto para el manejo de las armas, como para la maestría de la palabra tenían que entrenarse aquellos griegos de la época arcaica, aunque el entrenamiento no entrara como tema de reflexión en la conciencia colectiva.

---

[2] Il. VI, 208.

Por su parte, el mito órfico en los misterios, así como en las comunidades pitagóricas, imponía unas abstenciones de alimentos por motivos religiosos, que no atravesaron suficientemente el umbral del nacimiento del logos, como para alcanzar una clara justificación racional.

Con la democratización en la Atenas del siglo V a. C. y la consiguiente demanda educativa vinieron los sofistas, aquellos meritorios maestros, que despertaron la pregunta por el hombre y por las cosas humanas, como la gramática, la retórica, la religión o el Estado. Frente a ellos, y en aquel clima de desfondamiento cultural, Sócrates intenta rehacer la polis, rescatando al hombre mediante la apropiación de los valores humanos. Pero no se funda para ello en la tradición, busca anclar la vida en el ser y en el logos, vividos en la experiencia más original.

La primera disposición para esa búsqueda es la honradez. Jamás pecar contra la luz.

El modo de la búsqueda es el diálogo. Búsqueda honrada de la verdad objetiva en la consiguiente descentralización de sí, en disponibilidad de sacrificar la propia verdad, asumiendo los puntos de vista de los otros, si se los encuentra verdaderos, pues es la verdad lo que importa, no "mi verdad". Y así vale lo de "refútame y te daré las gracias". Y todo esto orientado hacia la justicia y el bien de la ciudad.

El bien es el horizonte abierto a posibilidades diversas. Al parecer, incluso opuestas: ¿Qué soy yo? ¿Acaso una fiera o la semilla de un dios? La vida depende de la opción fundamental y ésta puede ser la de una vida egocéntrica. El hombre vive en la afirmación de sí y a la vez, en la dispersión en los diversos estímulos. Así no llega a la verdad ni a la justicia, ni al bien ni a la comunión con los otros. Con hombres egocéntricos no se construye la ciudad. La otra opción, la que elige una vida humana, es la del filósofo. Es la vida de las virtudes,

que deben culminar en la justicia y ésta sí es la base sólida, para la convivencia política.

Ahora bien, este género de vida auténticamente humana exige la superación y el control del mundo de las pulsiones. Si somos realistas, debemos convenir en que este objetivo no se logra sin un arduo entrenamiento, que se prolongue toda la vida. Es en este punto donde comienza a pesar la ascética plenamente entendida en la cultura griega.

Sócrates mismo deja en sus discípulos la imagen de un asceta. Baste leer los convergentes recuerdos de Platón y de Jenofonte. Los cínicos, aquellos estrafalarios filósofos, los más provocativos y contraculturales, se glorían de imitar la reciedumbre del maestro, haciendo de la "fuerza socrática" su divisa. Diógenes el Cínico es el primero, que habla de la "doble ascesis", la del atleta y la del hombre virtuoso, dándole ya al ascetismo la amplitud analógica, que indicó Ferrater Mora[3].

En Platón alcanza la doctrina sobre el ascetismo su desarrollo formal, en un contexto ontológico y antropológico, que suele estar presente en casi todos los diálogos.

Heredero ante todo de Sócrates, pero insatisfecho con el "no sé nada", emprende un rodeo por la filosofía anterior, haciéndose también heredero de los órficos, ascetas desde el mito y de los pitagóricos, enraizados en el orfismo, Platón asume el principio de que el hombre es el alma, de que la raíz del alma es el espíritu, el *nous*. Fuente de pensamiento y de libertad y de que debe buscar su identidad en un drama libremente recorrido por él.

El *nous* entrado en el cuerpo, diversifica su actividad, uniéndosele los otros dos elementos, el irascible, sede de los

---

[3] *Diógenes Laercio, Vidas de los Fil.* VI, 1, 70.

impulsos arduos y aún violentos y el concupiscible, sede de los impulsos agradables y placenteros.

Cada potencia de este microcosmos mueve a elegir un determinado nivel de existencia. Por su versión intencional a la realidad, cada elección es identificación con su correlato, de suerte que cada hombre se define por lo que elige. Y lo que elige puede ser lo más alto, el mundo inteligible puro. El hombre se instala en el ámbito del espíritu y tenemos un filósofo. Es el hombre más cercano a "recuperar" (dicho así, míticamente) su identidad. O puede elegir un ámbito inferior vecino del inteligible: la política correcta, la familia en armonía, el arte, la artesanía o la labranza. Los representantes de estas opciones oscilan en una zona intermedia, en la que pueden progresar hacia el bien o apartarse de él. Los que han elegido el propio provecho, adulando al pueblo, llevando una vida frívola, dominada por el placer o tal vez aplastando a la gente como tiranos, han elegido su propia destrucción.

Una convicción domina la conciencia ética: el hombre no encuentra su identidad cumplida en la dimensión fáctica de su ser. Más bien se le encomienda esa identidad como la tarea, que le interesa realizar.

Para eso importa purificar el criterio de realidad y esto es cabalmente el platonismo. Cuando Platón nos habla de un mundo sensible y de otro inteligible, no pone ante nosotros dos mundos, que contemplamos desde fuera y que se agotan en su objetividad. Pone el doble fundamento de dos modos de existencia, que se nos ofrecen a elegir como un dilema decisivo. El mundo sensible provoca y sostiene con la fascinación de una Circe, la vida dispersa y alienada, a la que tantos hombres se entregan. Sus vidas carecen de fin, pues no lo hay para ellos más allá del placer mismo. Posesos de una fuerza irracional, vegetan, sin barruntar el maravilloso y amplio espacio del espíritu, que se extiende en ellos, en torno a ellos e insensible para ellos.

El que existe atraído por el mundo inteligible, no se queda cautivo en el punto geométrico de la vivencia placentera, vive la profunda y amplia vida del espíritu, espejo diáfano, que le devuelve su talla como una grandeza, imposible de intuir y sólo rastreable por sus posibilidades reales, no soñadas: capacidad de universalizar, captación de lo bello, imperativo ético, la gratuidad de la amistad y del amor, exenta de la concatenación causal de la naturaleza, que explica, pero que también tiraniza, la apertura a las preguntas últimas de la metafísica o de la religión. Entregarse a todo esto sí es vivir con perspectiva de plenitud. Platón finalmente sabía más de lo que decía acerca del "instante", que nos sobreviene de pronto y nos confirma de que la vida merecía ser vivida.. En el Banquete nos describe la escala de la vía ascendente, los pasos progresivos de esta vida según el espíritu.

Pero esta vida filosófica es una vida arriesgada y trabajosa. Las fuerzas egocéntricas, que nos arrastran hacia fuera de la verdadera vida, hacia fuera de nosotros, siguen en nosotros y amenazan con deformar al yo puro, si no las controlamos. Y aquí aparece la ascética. Aparece pues fundamentada ontológica y antropológicamente.

En primer lugar, Platón es un maestro de ascética, como ejercicio constante y esforzado, para adquirir las virtudes y mantenerse en ellas. Sus diálogos están literalmente empedrados de términos diversos, que apuntan a los ejercicios virtuosos. Toda una familia semántica en torno a una misma tarea: ejercer, ejercitase (ασκεω, επιτηδευω, μελεταω) ejercicio, ejercitación (ασκησις, επιτηδευσις, επιτηδευμα), dominio de sí (εγκρατεια…), salud mental, templanza (σωφροσυνη).

Sería largo, incluso tedioso, empeñarse en citar los muchos lugares, en que Platón encarece la necesidad del entrenamiento ascético. Ello iría además más allá de los límites propuestos para este artículo. Creo que bastará un par de ejemplos.

En la Carta VII nos cuenta Platón cómo se propuso hacer de Dionisio II de Siracusa un filósofo. "Le encargaba para eso que se fuera haciendo cada vez más dueño de sí mismo". Porque "filosofar es una tarea ética y ascéticamente muy exigente, Los incapaces de este género de vida acusan a los maestros o presumen saberlo ya todo".[4]

En el libro VIII de *Las Leyes* encontramos esta analogía, que se ha hecho clásica: "Unos, para vencer en la palestra, se privan de cosas, que muchos consideran felices. ¿No van a ser nuestros jóvenes capaces de resistir para una victoria mucho más bella? La victoria sobre los placeres. Quien la consigue, vive felizmente"[5]. Encontraremos esta analogía en la primera Carta de S. Pablo a los Corintios, en otro contexto.

A Platón se le ha criticado el haber establecido una ilegítima duplicación (*Verdoppelung*) de la realidad con el doble mundo sensible e inteligible. Hay que preguntarse ¿es Platón el que inventa esa duplicación o más bien quien la descubre como la herida de todo lo finito, que aspira a más allá de sus límites, quien la padece en sí mismo y la constata en todos sus semejantes? ¿Y no enseña su filosofía que no se supera esa duplicación por un golpe de *hybris* voluntarista, sino mediante el "rodeo" (περιοδος) de la humilde y paciente búsqueda de la verdad, mediante la humilde y paciente ejercitación ascética para el bien ideal? El que logra este humilde y paciente rodeo, acaba haciéndose idea, suprimiendo realmente (no en su fantasía) su duplicidad.

Dije que en Platón alcanza la ascética su madurez, su formulación elaborada. La amplia tradición platónica navega, siguiendo esa estela.

---

[4] 331d 9 , 341a 7.
[5] *Las Leyes*, 840b 4 .

Así Aristóteles, que analiza y razona en el plano epistémico, pero en su planteamiento global, metafísico y práctico, no se sale del ámbito platónico. Nos ceñimos a la Ética a Nicómaco. Aristóteles parte de la naturaleza del hombre y desde ella va trazando su teoría sobre la virtud con un realismo admirable.

Empieza estableciendo que toda acción humana persigue un fin. Los múltiples fines de todas las acciones se concatenan y convergen hacia un último fin de la vida, que llamamos felicidad. Se trata pues de una ética teleológica y eudemonística.

Ese fin último se alcanza mediante una progresiva transformación del hombre, adquiriendo unos hábitos, que llamamos virtudes. El hábito es una cualidad de la acción, que adquirimos mediante la repetición de los mismos actos. Siguiendo la misma analogía de Sócrates y Platón, Aristóteles ilumina la virtud ética mediante la habilidad técnica y nos dice:

> "tocando la cítara es como se forman los citaristas y análogamente los arquitectos y todos los demás artífices, -Lo mismo exactamente pasa con las virtudes– No es de poca monta contraer desde la adolescencia (buenos hábitos), sino que importa muchísimo o por mejor decir, lo es todo"[6].

Así pues, la ética de virtudes conlleva la ascética, engendradora de las virtudes.

Pudiera parecer que con los nueve primeros libros de la Ética a Nicómaco habíamos ya alcanzado un cuadro suficiente para el hombre feliz, pero al cuadro desarrollado le falta lo más humano del hombre, que es aspirar a una vida superior a la humana. Tal es la vida contemplativa, vida divina, que Aristóteles describe en la Ética, que nos ocupa (1178a-1188 y ss) con los mismos trazos con que habla de la vida de Dios en Met. XI (1072b 30) ¡Vivir como Dios, aunque sólo sea un

---

[6] *Et. Nic.* 1103 5–25.

instante! Vivir lo más cercano posible a él por la contemplación. Platón, criticado al comienzo de la obra por razones metódicas, reaparece aquí, a la hora de pasar del método al contenido último. Es la mejor vida pensable la que atrae el esfuerzo de la ascética, sombra de la ética.

Continuemos con la filosofía de la época helenístico-romana. Tenemos en primer lugar el estoicismo.

Heredero de Heráclito, el estoico vive en un mundo objetivamente ordenado por el logos. Es el orden de todas las cosas, que desarrolla desde sus gérmenes la Razón universal, es decir, el Dios inmanente en la naturaleza. Aquí la física enlaza con la ética. La acción buena consiste en su conformidad con la voluntad divina revelada en el orden racional de la naturaleza. Ver este orden y asentir a él es estar en la verdad. Esta es la mejor de las posibilidades del hombre, pero presionan en nuestro interior las fuerzas del fondo impulso-afectivo, que nos mueven a conducirnos conforme a nuestras representaciones subjetivas. La razón, llamada a ser "el principio dominante" cae dominada por las pasiones. El hombre, fascinado por la apariencia y confinado a un mundo irreal, se olvida del principio de moralidad: "vivir conforme a la naturaleza".

La razón capta esta conformidad, deduciendo las normas éticas del originario instinto natural, que mueve a cada hombre a ser él mismo. Los estoicos griegos llaman a este instinto "*oikeiosis*", apropiación de la propia esencia, reversión sobre sí, realizando en cada acto la propia identidad. Séneca la llama "*constitutio*". Es ley universal, válida también para todo animal: "La tortuga supina boca arriba no siente tormento alguno; sin embargo, se debate inquieta por el deseo de su postura natural y no cesa en su forcejeo, hasta que se vuelve a consolidar sobre sus patas"[7].

[7] *Séneca*, *Ep* 121,8.

En el hombre esta reversión al yo acaece cargada de consecuencias profundas, pues comprende ese yo como un "nosotros". El sentido social es lo más impresionante y noble de la estoa, sobre todo de la estoa romana. "El estoico desea ser reconocido como un animal social, nacido para el bien común", dice Séneca[8]. Hay como un entrenamiento, como una ascética del amor a los otros: "Es actuar conforme a la naturaleza abrazar a los amigos, alegrarnos de su progreso como del propio, porque si no lo hacemos, perderemos esa virtud, que se impone ejercitando su propio uso"[9].

Todo hombre es cosa sagrada para el hombre. Por encima de las repúblicas geográficas y políticamente limitadas está la República universal de la Humanidad, en la que todo miembro es sujeto de derechos. Los estoicos son los promotores del ideal cosmopolita y del derecho natural. No como teóricos del derecho, sino como agentes de una efectiva promoción histórica. En la Roma republicana son ellos los que transforman el derecho de una colección más o menos ordenada de normas empíricas en un saber sistemático, una ciencia jurídica, cuya vigencia ha atravesado los siglos. En los tiempos del imperio fomentaron una legislación, que fue transformando a los esclavos en sujetos de derechos, propiciando así la desaparición de la esclavitud.

Ahora bien, el hombre estoico, que es un ser social, es también un ser profundamente religioso. Otra vez Séneca: "El hombre es un ser despreciable, si no se eleva por encima de lo humano"[10] Los estoicos cantan a Zeus con entusiasmo, como hace Cleantes, se consideran emparentados con Dios, como hizo Arato (Hch 17, 19), cifran la sabiduría en hacer la voluntad divina, diciendo cosas como ésta de Epicteto: "Más estimo lo que Dios quiere que lo que quiero yo. Me haré mi-

---

[8] *De Clementia* I, 3, 2 ; *De Ben.* VII, 1, 7.
[9] *Ep.* 109, 15..
[10] *N.Q.* I, prol. 5

nistro y seguidor de él, con él me muevo, con él deseo y en suma con él quiero"[11]. Estrechamente vinculado a esta religiosidad está el arduo ejercicio de la ascética. Epicteto se impone el examen de conciencia diario en estos términos:

> "Mas tú, que te cuidas del uso debido de las representaciones, en cuanto te levantes, repara: ¿Cuánto me falta para la impasibilidad (απαθεια)? ¿cuánto para la imperturbabilidad (ταραξια) ¿Puesto que eres un animal racional, tus acciones, ¿en qué faltaron respecto a la serenidad? ¿Qué hice contrario a la amistad o a la sociedad o sin afecto? ¿Qué cosa debida no cumplí respecto a eso?"[12].

El epicureísmo es otra filosofía helenística contemporánea de la estoica, bastante convergente con ésta, como han atestiguado Cicerón, Séneca y también García Gual.

Epicuro vivió entre 341 y 270 a. C., en los años turbulentos, que siguieron a la muerte de Alejandro Magno. Los Diádocos recomponen con la espada y en guerras continuas el inmenso espacio, que acaban de heredar. Un año antes de la llegada de Epicuro a Atenas procedente de Samos, Antípatro conquistó el Ática, imponiendo sobre Atenas una oligarquía censitaria en sustitución de la democracia. Pocos años más tarde fue el violento y corrupto Demetrio Poliorcetes el que impone sobre el Ática su poder despótico. Como bien comienza el libro de los Macabeos, los Diadocos "ciñeron la corona real y después sus hijos durante muchos años, multiplicando las desgracias sobre el mundo"[13].

Destruidos los vínculos cívicos, surge una privatización de la vida, un individualismo y un sentimiento de inseguridad para aquellos hombres nostálgicos del hogar colectivo, que fue la polis griega.

---

[11] *Diatr.* IV, 7, 156.
[12] *Diatr.* IV, 6, 34 ss.
[13] 1 Mac 1, 9.

Epicuro militó como efebo bajo las órdenes del mentado Poliorcetes y experimentó como el sabio predicador bíblico que todo aquel mundo era vanidad. Sin embargo, quiso saber la verdad de las cosas reales, no por simple curiosidad, (siempre fue enemigo de una ciencia considerada en sí misma), sino porque quería vivir como un hombre, salvando cuanto pudiera de lo humano de aquel naufragio colectivo. Tras un viaje por el próximo Oriente, vuelve a Atenas, donde compra un Jardín, que convierte en el hogar de su infatigable filosofar. Este Jardín no se dedica a formar ciudadanos, como en su primera época la Academia platónica. Es el retiro para un grupo de amigos, que meditan y dialogan, "huyendo del mundanal ruido".

A Epicuro le pareció el sistema atomista de Demócrito la mejor imagen de un mundo inteligible y libre de todo poder transcendente, que pudiera amenazar a los hombres, enfermándolos con representaciones subjetivas de la fantasía. La filosofía debe cumplir como medicina del alma, ofreciendo a todo hombre el "tetrafármaco", liberador del doble temor a la muerte y a los dioses y del doble exceso en el sufrimiento y en el placer. Pues el placer, que propone Epicuro, como dice Cicerón, "es el gozo del hombre libre de deseos inmensos y vacíos de riquezas, gloria, dominio y placeres libidinosos"[14]. Esos estímulos de los deseos inmensos y vacíos conspiran hacia un *ultimum* falso. *Ultimum*, porque fascinan como un falso transcendente, junto al que no cabe otro fin. Su aterrizaje inmediato es la ansiedad y entonces intenta compensarla con la repetición indefinida; es el *caradrio* platónico o el eterno retorno nietzscheano. Algo así como un modo sordomudo y vegetal de suicidio, en que el hombre cercena las mejores posibilidades de su vida. Su vida aquí se encoge, su palabra se empobrece hasta la extrema miseria, todo el hombre se aliena aquí, pues vocacionado a volar con el águila, no llegará ni al vuelo de una gallinácea.

[14] *De finibus,* I, 18.

La imperturbabilidad es la forma del placer epicúreo, Una experiencia, en que se hermanan ética y psicología, como vividas y descritas en un enfoque existencial. La imperturbabilidad es paz pura y profunda, fruto de la más radical honradez ética. La conciencia ética, santa para Sócrates, lo es también para Epicuro: "El hombre, que haya alcanzado el fin de la especie humana (la sabiduría), será igualmente honesto, aunque nadie se encuentra presenta"[15].

Epicuro representa una existencia abierta. Abierta a la naturaleza, fuente de belleza y creatividad, abierta a los otros. Epicuro no se encontró con los otros en la ciudad, porque ésta había desaparecido y rehusó encontrarse con ellos en el nuevo espacio político, porque éste se había vuelto patógeno. Buscó a los otros y se encontró con ellos en el grupo primario cara a cara, en su Jardín, mansión de filosofía y de amistad. Cicerón, aprendiz y admirador de Epicuro, nos dejó un testimonio precioso sobre la comunidad del Jardín. Tras ponderar lo difícil que a veces resulta encontrar un par de auténticos amigos, dice: "Pero Epicuro en una sola casa y ésta bien angosta, ¡cuán gran número de amigos mantuvo unidos por cuán grande conspiración de amor ¡Cosa, que aún se cumple por los epicúreos"[16].

La comunidad epicúrea llamó la atención como una *rara avis* de su tiempo, Agrupaba entre sus miembros a mujeres y esclavos.

Séneca plantea en su bellísima carta 6 a Lucilio la misma pregunta del Protágoras platónico: ¿se puede enseñar la virtud? En todo caso se trata de una pregunta peculiar, en la que "vale más la viva voz y la convivencia que la prosa escrita. Vimos cómo Sócrates arrastró más con sus costumbres

[15] *Fragm*, 533 Us.
[16] *De finibus,* I, 20.

que con sus palabras. A Metrodoro, Hérmaco y Polieno no los hizo grandes la escuela, sino la convivencia íntima con Epicuro"

¿Es ateo el epìcureísmo? Volvamos a Cicerón: "*Placet enim illi* (Epicuro) *esse deos, quia necesse sit praestantem esse aliquam naturam, qua nihil sit melius*"[17]. Comenta Rodolfo Mondolfo: "Quizás se diseña aquí la deducción de la idea a la realidad, que después caracterizará la prueba ontológica de S. Anselmo y Descartes"[18].

Unos dioses, que no aterrorizan a los mortales ni estimulan sus intereses con dones vanos. El año 1983 publicó el CET de Sevilla un libro en homenaje al cardenal Bueno Monreal, *Hombre magnánimo y libre*. Lo prologó nuestro actual cardenal, D. Carlos Amigo Vallejo. En este libro colaboré con un breve artículo sobre "la religiosidad de Epicuro" (pp. 339-346). El texto de Séneca, que le servía de prueba era una interpelación a Epicuro: "Tú, Epicuro, has hecho a un Dios inerme, despojándolo de todo poder. ¿Por qué lo honras? Tú respondes: por su extraordinaria majestad y por su singular naturaleza"[19]. Nos encontramos con otra *rara avis* para entonces: una religiosidad desinteresada.

Que Epicuro y toda su escuela defienda la necesidad del ascetismo es algo, que se desprende de todo lo dicho.

Puesto que el placer epicúreo nada tiene que ver con los placeres degradantes, se impone un discernimiento. Es lo que exige Epicuro en la Carta a Meneceo. El discernimiento debe iluminar la ejercitación práctica de la vida sobria y sin lujo. Hay que habituarse (συνεθιςειν). Y continúa:

---

[17] *De natura deorum*, II, 17.
[18] *El pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires,1969. II, p. 110.s
[19] *De Ben*. IV, 19.

> "Estos consejos y los afines a ellos ejercítalos en tu interior día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti y nunca ni despierto ni en sueño sufrirás perturbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un mortal el hombre, que vive entre bienes inmortales"[20].

"Ejercítalos" (μελετα) semánticamente un miembro consagrado de la terminología ascética, como vimos a propósito de Platón.

Lo mismo que el filosofar se perfecciona dialogando, el ejercitarse se anima más como tarea compartida. Es el medio de la mutua ayuda para el género de vida elegido. De ahí aquellas prácticas, que también observaron los estoicos y que luego tanto pesarán en las comunidades cristianas: el examen de conciencia, la confesión de las culpas, la corrección fraterna, la libertad y franqueza en el comunicarse entre maestro y discípulo.

Finalmente, la tradición platónica experimenta en la época romana una peculiar orientación, que llamamos platonismo medio. Sus representantes aparecen como unos fieles comentaristas de un Platón restringido (eran apolíticos), que reúnen tres rasgos comunes:

- una tendencia conciliadora entre las escuelas diversas;
- un total dominio de la preocupación religiosa (*Deum et animam scire volo*);
- un giro radical hacia el interior, la total privatización de la vida.

Del platonismo medio surgió el neoplatonismo, cuya figura más importante fue Plotino. Fiel comentador de Platón, Plotino tiene muy presentes la ética de virtudes y la ascética.

---

[20] Final de la Carta a Meneceo.

Comprende cada dimensión humana en el horizonte de la vía ascendente platónica, descrita en el Banquete (Porfirio, *Vita*, 23). Una vía de transformación deificante, en la que el alma se va purificando y va conociendo el inteligible, en cuanto ella misma se va espiritualizando y transformando en intelecto o *nous*.

Porfirio: "No hay contemplación más que cuando nuestros conocimientos se vuelven con nosotros vida y naturaleza; es necesario que se vuelvan parte de nosotros, que crezcan con nosotros"[21].

La tradición platónica exige la ascética como momento del movimiento transformante hacia el Bien. Sin esto, se hace represiva y degenera en patología.

Después de lo dicho, estamos en franquía, para establecer unas conclusiones, que sean algo así como el fruto de una inducción. Encontramos en las filosofías griegas unas ideas básicas, compartidas desde orientaciones diversas.

En primer lugar, en las filosofías consultadas domina la convicción de que cada hombre se define por el valor, que haga objeto de su opción fundamental. Ese valor confiere el sentido de su vida al hombre, que intenta identificarse con él. Pero esta identificación no acontece de pronto; es más bien el fruto de un lento proceso, que los griegos vienen llamando desde el siglo V a. C. "*paideia*", educación. El latino *educatio* sugiere muy bien lo que entendían los hombres del mundo clásico por educar. Pues el verbo educo, que anda a caballo entre las conjugaciones primera y tercera, lo mismo significa "sacar", por ejemplo una estatua de un bloque de mármol, que educar, e. d. sacar a un ser humano de su estado primario, e. d. de su anclaje en la animalidad hacia su forma

[21] *De abstinentia*, I, 27 – 29.

humana. Desde el estado indeterminado, abierto a diversas posibilidades, hacia la determinación de la forma humana, como su posibilidad óptima.

Y dado que en todo movimiento debe primar la meta, la filosofía griega en sus diversas corrientes mira al fin ideal, que no es otro que el de llegar a ser un hombre verdaderamente humano. Sabiduría, humanitas, he ahí unos nombres, que expresan también para el hombre clásico el fin indicado.

En segundo lugar, en ese proceso humanizante intervienen dos valores, que atraen al hombre de modo complementario. Hablamos de la belleza y de la ética. Lo bello y lo bueno atraen y allí donde atraen, no tiene sentido hablar de represión.

Hemos dicho la belleza. El valor educativo más a la mano, el de más inmediata captación, Cualquier niño pequeño vive el encanto de una canción o de una flor. Ya citamos lo de Platón: "Homero ha educado y sigue educando a Grecia" (*Rep* 606a 3). Y Aristófanes nos presenta a Esquilo diciéndole a Eurípides: "Los poetas han de ser para los adultos lo que los maestros para los niños pequeños"[22]. Bástenos recordar aquí las iluminadoras palabras sobre la educación en la Grecia antigua y sobre la sintonía social entre el público y los artistas, con que C.M. Bowra abre su *Introducción a la literatura griega*.

Pero para los pensadores griegos la belleza no se quedaba en lo sensible. Platón nos habla en el Banquete de la belleza de la acción ética y de la inefable belleza del Bien. Aristóteles pondera en la Ética a Nicómaco la belleza superior de la justicia. Así la división entre la ética y la estética no es perfecta, por cuanto un miembro de la misma invade al otro. Con todo,

---

[22] *Las Ranas,* 1054–1055.

la ética es algo más esencial para la educación, por cuanto va más allá de la esencia aparente y especular de lo bello, alcanza el ser mismo e intenta transformarlo de bueno en mejor, de humano en más humano. Junto con la convicción del valor superior del hombre, he ahí la segunda convicción del humanismo clásico: que el hombre puede ir a más, que "debe" ir a más y en el apremio vinculante de este "debe" está la fundamentación de la ética.

En tercer lugar, el proceso educador no consiste en la transmisión de contenidos teóricos, en una mera información. Consiste en contagiar al educando con unos valores, que se posesionen de su libertad (lo que es potenciarla) por atrayentes y lo muevan a una entrega tan total, que "desde sí" se abstenga de todo otro valor incompatible con el elegido. Y este abstenerse es la ascética; y en esto concuerdan las filosofías consultadas.

Si hemos trazado un bosquejo previo de la ontología y la antropología de cada escuela filosófica, ha sido algo obligado por la cosa misma. Para aquellos pensadores, la ética y la ascética enraízan en la aceptación de lo real, no son proyectos autónomos, menos aún subjetivos. Esto lleva implícitos unos resultados.

Primer resultado: hay que descartar las exageraciones y caricaturas, que han cometido algunos ascetas torpes y desequilibrados, presentando su entrenamiento como algo enfermizo, risible o contrario a la vida. Epicteto critica severamente a estos malos ascetas en el libro III, cap. 12 de sus *Diatribas*.

Segundo resultado: si la ascética surge del contacto con lo real, ¿hay alguna razón, para identificarla con la represión? De entrada, me parece que a un psicoanalista, que tuviera a Epicuro por un reprimido, habría que aconsejarle que se pusiera en manos de un colega.

La represión es un término acuñado por el psicoanálisis. Con ella se constituye el inconsciente, pues consiste en intentar colocar o mantener fuera de la conciencia los pensamientos, recuerdos o imágenes condenados por el superyó, la instancia normativa de la conducta..

La represión intenta establecer el equilibrio de las instancias de la conducta, amenazado por la presión del ello. Pero nos preguntamos: esos contenidos, vetados por el superyó, ¿son reales? Lo son sin duda y por eso, la represión es una conducta enfermiza, que no logra su objetivo. El psicoanálisis se propone capacitar al paciente, para que fortalezca al yo y le amplíe su horizonte, desvelando pensamientos peligrosos, mirando deseos y tendencias cara a cara.

Desde el momento, en que formulemos un propósito, un fin, abrimos una salida, una esperanza. Freud lo hace, cuando dice: “Donde estaba el ello, debe advenir el yo”. Lo dice, pero no lo desarrolla. Ni desarrollará jamás una psicología del yo, mientras lo mantuviera recluso en la mazmorra subjetiva del mecanismo psíquico, junto con sus otros dos compañeros de tensión. Su yo seguiría siendo un yo fantasmal, mientras no se abriera a la realidad, la asumiera, la amara e hiciera por identificarse con lo mucho bueno, que hay en ella. Pero la realidad a la que nos debemos, es transcendencia y es bien y aceptar esto es demasiado para un positivista dogmático.

No deseamos ignorar el gran servicio, que ha prestado el psicoanálisis a la ciencia y a los enfermos, pero, hablando de la ascética, teníamos que aclarar este punto

Nuestra pregunta es: ¿en qué se diferencia la negación del asceta de la negación del reprimido?

Empecemos diciendo que en el modo de originarse cada conducta. El reprimido experimenta algo, que le pasa. Pade-

ce el asalto del ello en la improvisación irreflexiva de la vida. Su conducta presenta un carácter automático, compulsivo, disociado. El asceta hace algo, que él emprende muy conscientemente, ejerce su entrenamiento desde una reflexión exigente sobre la realidad, "su" realidad, y encamina ese entrenamiento hacia un fin sólidamente razonado y querido como bueno. El asceta vive despierto y activo desde una filosofía.

En segundo lugar, "los procesos, que hacen la normalidad o la anormalidad son muy diferentes. Veamos un ejemplo. 'Enfrentarse' con el mundo y sus problemas es intrínsecamente una actitud sana, porque puede conducir a una adaptación apropiada y al dominio de la situación. 'Huir' ante el mundo es intrínsecamente una cosa peligrosa y patológica"[23].

Creo que aquí tenemos otra clave de repuesta a nuestra pregunta. La diferencia, que hay entre la negación del asceta y la negación del reprimido es la misma que hay entre el afrontamiento y la evasión.

El reprimido choca con el apremio del ello, choca con lo real y lo evita, se evade de lo real. Y lo hace forzado por un imperativo, con el que no se identifica de verdad. Falsa retirada de lo real hacia un sí mismo roto, moral de esclavo, disociación del yo.

El asceta viene de una filosofía, de un arduo afrontamiento, en el que la pasión por la verdad lo lleva a identificarse con el más alto valor, que ha descubierto. Su ascética es sólida deducción racional: negar todo otro valor, que se falsea como tal, desde que se muestra incompatible con el valor elegido como superior.

---

[23] Gordon W. Allport, *La personalidad, su configuración y desarrollo*, Herder, 1980, pp. 189–190.

La negación del asceta es pues negación de negación, Y es así como esto a modo de carambola nos lleva a otra pregunta: ¿es la ascética negación de la vida? Debe quedar claro que los ascetas griegos, de que hemos hablado, no se han privado de nada bueno de cuanto ofrece la vida. Lo han gozado y si se han impuesto moderación, ha sido para vivir mejor. Esto a su vez implica que debemos aclarar algo sobre la vida. La escala natural de los vivientes y los diversos modos de vivir de los hombres nos indican que vida se dice de muchas maneras. Esta protoexperiencia indefinible se incoa en una acacia, se da más en la alondra y más aún en el hombre instalado en su estrato primario. Pero un artista, que vive en lo bello y crea desde lo bello vive más en su amplio mundo de belleza que el anterior tarugo hedonista en el horizonte carcelario de su ansioso disfrute. Vive más quien vive más despierto en lúcida vigilia, quien quiere más libremente y más intensamente, quien goza la sintonía con los otros, porque los siente en la justicia y en la amistad, quien acogiendo en sí todo esto, vive como un sabio, quien contemplando y amando gratuitamente, vive como un dios.

Y con esto tocamos el final de este debate. Los griegos se hacen ascetas, para vivir de verdad, en la persecución de un valor invisible, pero más real que cuanto se ve. Tenían una idea de para qué vivían y de para qué se dominaban. Y esto precisamente, el para qué fue lo que le faltó al análisis de Freud. Su concepción deficiente de la acción humana hizo de su ciencia algo truncado, algo digno de superación urgente.

Epicuro curaba, abriendo la mente de sus discípulos a una existencia atrayente, poblada de valores humanos, de honradez, de bondad, de amistad verdadera. Epicuro era un psicoterapeuta mejor que Freud.

Un último resultado implícito en lo dicho es constatar el valor de la ética de virtudes, que por constar de unos hábitos

ascéticamente conquistados, persigue lo ideal con realismo. La ética del deber se ve desalojada de su fundamento, si el deber no es bueno. La ética del consenso depende de la bondad de lo consensuado. Además de infundadas, son éticas estáticas, que no perfeccionan al sujeto. La ética de virtudes, enraizada en la realidad del hombre, lo transforma hacia su proyecto ideal, un proyecto indefinidamente dilatable, en el que siempre puede crecer. Y crecerá más y más mediante una paciente tarea, en que cada uno desde su juventud debe ir tallando su propia personalidad. Haciendo, nos hacemos a nosotros mismos.

Finalmente, mediante esta ascética racional ¿se persigue algo marginal a la vida cotidiana de cualquier hombre? ¿Es la ascética recomendada por los filósofos griegos y romanos una actividad reservada a un extraño grupo de "especialistas"? Desde luego que no; es lo que se propone a todo hombre, sencillamente para que llegue a ser un hombre presentable. Cuando Diógenes el Cínico busca a un hombre con su lámpara, no busca ningún ser extraordinario, busca sencillamente a un ser humano libre de las trabas de aquella cultura a su juicio deshumanizadora. Y es en ese contexto, en el que encarece la "doble ascética", la del atleta y la del hombre éticamente bueno. Otro tanto podemos decir de Cicerón, cuando nos describe el placer de Epicuro: verse sencillamente libre de deseos patológicos, comportarse como un hombre sano.

Y ahí tenemos la ascética, reposando clara y serena en los textos clásicos y viva en esas minorías, de que habla Marcel, que en contacto con las fuentes, viven fieles a la herencia del pasado.

Pero, claro, esas minorías, por el hecho de serlo, no son representativas del presente. Desde el mundo clásico hasta el presente han pasado muchos siglos. ¿Cuál ha sido la suerte de aquella posible herencia para todos?

2. ASCETISMO Y CRISTIANISMO

Miramos aquellos siglos de dominio greco-romano como un largo tiempo histórico rico en creatividad cultural. En el contexto de aquellos siglos nació el cristianismo, que no es adecuadamente explicable desde ningún contexto y puede insertarse en todas las culturas humanas.

1. El ascetismo en la tradición cristiana.

Un cristiano debe comprender el riesgo, al que se expone, al escribir sobre el cristianismo en un horizonte histórico, en el que entran filosofías y cosmovisiones diversas. Es el riesgo de presentar el cristianismo como un paradigma más entre los otros. Escribe Michel Henry:

> "En las palabras, en las que Cristo, considerado en calidad de hombre, se dirige a los hombres, usando su propio lenguaje, para hablarles de ellos mismos, se resquebraja y luego se desintegra completamente ese pretendido sistema de lo humano, que haría del cristianismo una sabiduría, incluso una forma de "espiritualidad" entre otras"[24].

Tal cosa sería oscurecer la verdad del cristianismo, Esta verdad es Cristo. Trataremos esto del modo más compendioso posible.

Cristo revela al hombre y realiza al hombre. Dos verbos separados por la necesidad del análisis, pero que denotan una sola acción.

Cristo revela al hombre. Digamos en un paso previo que lo hace suprimiendo la pretendida presunción autosuficiente

---

[24] *Palabras de Cristo*, Sígueme, 2004, p. 37.

de lo humano. Invierte la vía hacia la felicidad con las paradojas de las bienaventuranzas.

Cristo desintegra las relaciones dictadas por la naturaleza, ya sean éstas tribales, nacionales (Mt 5, 47) o familiares (Mt 10, 34 ss). Trastoca la reciprocidad, base de las relaciones humanas: "Amad a vuestros enemigos, haced el bien, sin esperar nada. Así seréis hijos del Altísimo" (Lc 6, 35).

Esa extraña conducta del que se toma las cosas al revés y no se rige por la reciprocidad, es la correspondiente al hijo de Dios, al hombre nuevo surgido de una nueva creación, en la que el hombre puede alcanzar la plenitud de sus posibilidades. Cristo es el centro y la puerta de esa nueva relación con Dios.

Ahora bien, el anuncio, que Cristo nos comunica está hecho con palabras humanas, palabras insertas en el aquende de la inmanencia mundana y sometidas a la misma ambigüedad de toda manifestación de algo, que no se ve. Este anuncio por tanto pone al hombre en la crisis de aceptarlo o no. Las filosofías humanas caen también en esa crisis. Son necedad, en cuanto conato de ultimidad apoyado en sí mismo. Dios ha hecho insensata la sabiduría del mundo (1 Cor 1, 20). Pero también pueden ser búsqueda valiosa, en cuanto abiertas, por ser búsqueda a tientas del misterio nocturno "en el que vivimos, nos movemos y existimos" (Hch 17, 27). Zubiri apostilla sabiamente la actitud de San Pablo: "ve a la humanidad buscando a tientas a Dios, pero justamente al Dios cristiano y accediendo irrecusablemente a él"[25].

Pero Cristo revela al hombre, realizando al hombre. La revelación es el momento positivo e iluminador de aquella supresión del sistema humano, de que antes hablamos. Se

[25] *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, 1993, p. 334.

suprime la autosuficiencia del hombre, que descentrándose de su querencia egocéntrica, sale de sí, para recuperarse en el orden culminante de la gracia. M. Henry habla de la coincidencia entre mi pertenencia a la Verdad y lo que Cristo me dice sobre el hombre y sobre sí mismo[26]. Cierto, pero captar y acoger de hecho esa coincidencia es obra de la gracia ; es la acción de Dios, que nos crea como un nuevo ser por Cristo y por su Espíritu. Es la acción perfectiva de Dios, que quiere así culminar, ultimar su creación. Escribe José Ramón Busto: "Cuando San Juan dice en su Evangelio (19, 30) que Jesús inclinando la cabeza entregó el Espíritu no sólo quiere dar a entender que Jesús murió, sino que al morir, entregó el Espíritu al Padre y derramó el Espíritu sobre la creación entera"[27]. La obra de Cristo pone a la creación, a la humanidad en la pista de su transformación escatológica. Impulsa al hombre hacia la deificación (θεωσις). Y esto ha empezado ya aquí. Dios está aquí con nosotros y por eso su Evangelio es alegría pura, fiesta y banquete. Nos preguntamos pues: ¿qué necesidad tenemos los cristianos de ascética?

En esa maravilla invisible peregrina nuestra existencia visible aquí en el tiempo, en el reino de la tentación. Aquí fue tentado Cristo, aquí el hombre renovado por Cristo no se libera del gemido del "*homo duplex*": "no hago el bien que quiero y hago el mal que no quiero" (Rm 7, 19). La gracia me es suficiente, pero San Pablo sabe que debemos colaborar muy esforzadamente con la gracia:

"¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos corren, pero uno solo consigue el premio? Corred de modo que lo conquistéis. Los atletas se privan de muchas cosas y lo hacen para conseguir una corona corruptible; en cambio nosotros por una incorruptible. Yo no corro sin rumbo fijo, ni lucho,

---

[26] *Obr. cit.* p. 163.
[27] *Cristología para empezar*, Sal Terrae, 1993, p. 138.

dando golpes al aire, sino que castigo mi cuerpo y lo reduzco a servidumbre, no sea que después de predicar a los demás, quede yo descalificado" (1 Cor 9, 24-27).

San Pablo no conoció a Jesús "según la carne". Está, como nosotros, en esta fase de la economía escatológica, en que "arrebatado el esposo, tenemos todos que ayunar" (Mt 9, 14-15).

Los padres griegos encarecen la necesidad de la ascética para los cristianos, empleando los mismos verbos de este texto paulino: υποπιαζω (castigo mi cuerpo) y δουλαγωγω (lo reduzco a servidumbre). Un texto muy griego, muy paulino, tomado de la vida urbana, no del medio rural, como las parábolas de Jesús. Pues bien, por muy griego que nos resulte, no olvidemos que, como muy acertadamente dijo Benedicto XVI en Ratisbona, el N. T. se nos dio ya helenizado. Claro que también debemos tener en cuenta que la ascética cristiana no es un préstamo de la filosofía griega. Es algo coincidente con ésta, aunque en otro contexto, pero algo, que fluye de la esencia misma del Evangelio. La teología paulina la deduce también de la existencia pascual (Col 3, 1-11).

Los santos padres consideran la ascética como un elemento esencial de la existencia cristiana. Saben muy bien lo que quiere decir "Iglesia pecadora".

Y al final de la Patrística, en los siglos-bisagra entre la Antigüedad y la Edad Media, presenciamos el ascenso del monaquismo, que se ha venido considerando como la más típica representación de la ascética cristiana. ¿Fue el monaquismo una sombría "*fuga mundi*", que desacreditó la ascética? No lo comprendemos, si no lo enmarcamos en su contexto histórico. Dice Manuel Diego Sánchez:

"Los monjes son los inconformistas, que huyendo del imperio y de la civilización, quieren recordar la no equiparación

de éste con el Reino de Dios; quieren devolver a la Iglesia aquellas dimensiones oscurecidas por la nueva situación. Por eso se recuperan en los ambientes monásticos y se conservan ciertas constantes espirituales, como el martirio, la lucha contra el diablo, la pobreza por el Reino, la oración continua, la ascética más exigente. Todo lo cual los constituye en la experiencia mejor de la Iglesia"[28].

Cuando decae el dominio rural, porque Europa se va abriendo a la cultura urbana, son las órdenes mendicantes las que toman la antorcha de una religiosidad ascética a tono con la nueva sociedad.

Se había consumado la separación entre la Iglesia Católica de Occidente y la Iglesia Ortodoxa de Oriente, se habían desarrollado dos modos de ascética diversamente orientados. En Occidente se legitimó más la ascética desde el pasado, desde la lucha contra la herencia del pecado de Adán. En Oriente se mira más hacia el futuro escatológico, hacia la "deificación" que esperamos.

Concluyamos con una sencilla afirmación. El cristiano vive motivado por la fuerza y la alegría del Resucitado. Jamás debe considerar la ascética como lo más importante de su existencia. El espíritu de lucha debe permanecer en él latente y subsumido bajo la vida teologal, como el recurso cautelar de una fe despierta, que se sabe arriesgada.

En fin, durante la antigüedad y la edad media se mantiene el ascetismo en una larga continuidad indiscutida.. Cuando amanece la modernidad, este compañero de navegación de la humanidad europea, que viene siendo el ascetismo entra en otras aguas más sacudidas e inquietas.

---

[28] *Historia de la espiritualidad patrística*, Ed. De Espiritualidad, Madrid, 1992 p. 150.

2. El ascetismo y la Reforma protestante

Con el paso de la edad media a la edad moderna, la reforma de la Iglesia "*in capite et in membris*", demandada porfiadamente año tras año y demorada porfiadamente año tras año, sobrevino por fin, pero de modo muy brusco y muy conflictivo.

De la Reforma protestante sólo nos interesan aquí las consecuencias que se siguen de la misma respecto al ascetismo. Nos ocupamos de las dos ramas más importantes del árbol protestante, el luteranismo y el calvinismo. Conviene tener presente que tanto en una como en otra confesión fue determinante el pensamiento occamista, que lleva a una imagen de Dios totalmente desvinculado del logos, arbitrario y severo.

En Lutero llama la atención la estrecha relación entre su personalidad y su teología. Hombre religioso, aquejado por los escrúpulos y la angustia, subjetivista, dado a soluciones simples y tajantes. La *sola fides* conlleva algo central en su teología: la invalidación radical de lo humano:

> "La esencia de esta epístola es destruir, desarraigar y aniquilar toda la sabiduría y justicia de la carne, que puedan aparecer (ante nuestros ojos y ante los de los demás) notables y sinceras. Lo que importa es que nuestra justicia y nuestra sabiduría, que se despliegan ante nuestros ojos, son destruidas y arrancadas de raíz de nuestro corazón y de nuestro yo vano"[29].

Estas palabras están en la línea de la destrucción del sistema de lo humano, que ya hemos comentado. Pero la doctrina se hace ya propiamente luterana, cuando esa destrucción de la justicia y de la sabiduría humanas se concreta más, negan-

[29] *Comienzo del Comentario de la Carta a los Romanos.*

do al hombre la libertad. La voluntad humana es como una bestia entre dos amos. Si la monta Dios, quiere y va adonde Dios la manda; pero si la monta el diablo, la voluntad quiere y va adonde Satanás le diga. Así la volición nunca puede ser un primer principio o "una rueda, que ruede desde sí misma". Pero si el hombre no es libre, su relación con Dios ya no puede ser aquella sinergia (mejor, aquella "desigual sinergia"), que venía afirmando la tradición. El hombre se comporta en esa relación con total pasividad. En este caso, no le cumple hacer nada. Es una afirmación coherente con la *sola fides*, es decir con la fe sin obras. Rota pues la vinculación entre la fe y la moralidad, desaparece el ascetismo como exigencia religiosa. El historiador Joseph Lortz lo expresa con claridad:

> "La convicción de que mi voluntad no es libre y no puede hacer en último término nada útil para la salvación, pues la concupiscencia es invencible, puede hacer surgir lógicamente esta pregunta: ¿para qué esforzarme pues? ¿Por qué no dejar que las cosas vayan por sí solas? Peligro de quietismo y libertinaje"[30].

Lutero completó su rechazo del ascetismo con una dura condena del monacato y de la vida religiosa. Esto lo compensó con su reivindicación del laicado y de la vida cristiana en el mundo.

En cuanto a la degradación moral, el mismo Lutero llegó a quejarse y siglos más tarde, un espíritu noble como Kierkegaard, lamenta el oscurecimiento de la norma de vida cristiana entre los luteranos.

Lo contrario de eso diremos del calvinismo. Calvino es un hombre cerebral, organizador y frío. Intenta cubrir el fallo más peligroso de la doctrina luterana: la deficiente vinculación entre moral y fe. Precisamente porque el hombre es un

---

[30] *Historia de la Iglesia*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1962, p. 434.

ser corrupto, hay que disciplinarlo desde una moral severa. Pero en la motivación de esta exigencia práctica interviene la imagen de un Dios soberano, más allá de toda razón, que predestina a los hombres según su arbitrio al cielo o al infierno. Este sombrío dogma concentra las preocupaciones de los seguidores de Calvino. Éstos buscan una rendija de luz, que los tranquilice, sin imágenes en sus templos, rechazando toda experiencia de Dios, ante la fría soledad de un cosmos racional y de una profesión como de un servicio impersonal a la sociedad, ¿qué recurso le queda al calvinista, para aceptar la doctrina de la predestinación? Sencillamente el de apropiarse de ese signo de los elegidos, que es la *fides* eficaz, una fe, de la que brota un diligente trabajo profesional y un control sistemático de sí mismo. Y aquí tenemos al calvinista, hombre rigurosamente ascético en el amanecer del capitalismo. Max Weber, hijo de una calvinista puritana, dedica a La ética protestante y al espíritu del capitalismo el más brillante y conocido de sus ensayos.

Max Weber representa un giro en la orientación de la sociología. Mientras que Comte, Marx, Spencer y Durkheim hacen una sociología encuadrada en la atención a las estructuras objetivas (en sintonía con las ciencias naturales), Max Weber lleva su investigación a las motivaciones, que se esconden tras las acciones de los individuos (la "comprensión de las ciencias del espíritu" según Dilthey).

Max Weber, conocedor por propia experiencia de la iglesia reformada y sabedor del área geográfica industriosa y floreciente, por la que se difundió el calvinismo, se plantea esta pregunta: ¿qué relación hay entre la ascesis calvinista por una parte y el espíritu del capitalismo por la otra? Para esto busca una respuesta en los escritos pastorales más cercanos a la vida. Analiza sobre todo el escrito de Richard Baxter, titulado Directorio cristiano. El autor, un riguroso puritano inglés del siglo XVII, nos pone en guardia contra el peligro, que para un cristiano significa la riqueza.

Baxter establece dos principios: Primero, la abstención de los goces superfluos: nada del goce despreocupado de la vida ociosa, nada del prurito de saber sin espíritu religioso, nada de fiestas populares (como los carnavales, las romerías o los juegos de bolos etc...), censura tajante de lo erótico en el teatro, arte simple y funcional en los templos. Como segundo principio, una valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión.

De estos dos principios se desprende la conexión entre la ascesis y el espíritu del capitalismo: "Si a la estrangulación del consumo añadimos la estrangulación del espíritu de lucro, el resultado inevitable será la formación de un capital, como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro"[31].

Contra el materialismo histórico de Marx, Max Weber cree haber demostrado la eficacia histórica de la idea. Algo de esto barruntaron los mismos marxistas: si las ideas son puro producto de la base material, si como mero producto no influyen en la historia, ¿para qué concienciar a la clase trabajadora? Parece que fue Engels el que formuló la consabida escapatoria de la "última instancia". Años más tarde el japonés Michio Morichima escribiría *¿Por qué ha tenido éxito Japón?* (Grijalbo, 1983). La respuesta está en el principio de la moralidad japonesa de fidelidad al señor feudal, que tras la revolución Meiji, fue sustituido por la empresa capitalista. Morishima dice en el prólogo que se propone desarrollar un ensayo en la misma línea que el de Max Weber.

Pienso que se puede discutir hasta qué punto influyó la ética calvinista en el origen del espíritu del capitalismo. Tal vez menos de lo que creía Max Weber. Lo que no puede dis-

---

[31] *La ´ética protestante*, Sarpe, Madrid, 1984, pp. 213- 214.

cutirse es que el calvinismo ofreció y sigue ofreciendo a la historia una iglesia de ascetas, originales por su motivación, bien organizados, aunque algo sombríos.

3. EL ASCETISMO EN LA CIUDAD SECULAR

Max Weber cierra su análisis, mirando ya su tema desde los siglos XIX y XX:

> "Desde el momento, en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas, para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad mundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos del orden económico moderno, que vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él (no sólo a los que en él participan activamente) y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más". Mirar el fenómeno desde el siglo XX es mirarlo desde su decantación secularizadora- Por eso añade: "El capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso. Puesto que descansa en fundamentos mecánicos"[32].

Desde finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX con la doble revolución burguesa económica y política, avanza implacable la secularización y con ella cristaliza el modo de vida burgués, que impone su propio ascetismo: laboriosidad, esfuerzo, autodominio, ahorro, sobriedad de vida, rigorismo sexual, disciplina, pues "el tiempo es dinero". La presión convergente de estas virtudes y de estos hábitos tiende a secar las fuentes de la afectividad, Y así vieron aquel ascetismo burgués cuantos lo criticaron: insensible a todo, menos al dinero (Manifiesto del Partido Comunista), o como mammonificación de la vida (Sombart).

---

[32] *Obr. cit.* p. 224.

Aparte de estos severos críticos sociales, dos pensadores merecen ser tenidos en cuenta ante la ética burguesa. Me refiero a Nietzsche y a Max Scheler.

Habría que ser algo descuidado en el discernimiento racional, para meter en un mismo saco la concepción de la ascética por parte de Platón, del cristianismo y de la burguesía capitalista del siglo XIX. Pues bien, Max Scheler achaca a Nietzsche esa falta de discernimiento.

Nietzsche ve en casi todo asceta sobre todo si es platónico o cristiano, a un negador de la vida y como tal lo combate desde su afirmación dionisíaca. Recordemos su crítica más completa en La genealogía de la moral[33].

Nietzsche constata un hecho: "existe una auténtica predilección de los filósofos por el ideal ascético"[34].

Esta predilección está en conexión con un resto metafísico de la humanidad sida: la fe en la verdad. Los filósofos aceptan la verdad, sin saber la trastienda de esta aceptación. Nietzsche desea descifrarles este enigma y así librarlos del anatema, que debe caer sobre todo asceta. Y lo va a hacer del modo más sorprendente: convirtiéndolos en filósofos nietzscheanos *avant la lettre*.

Primero, esa aceptación de la verdad es porque se trata de "su" verdad, de "su" ascética. Nada de virtudes, se trata del puro "yo" con su pulsión dominante, la *hybris*. Buscaron para sí mismos las condiciones óptimas para filosofar. Es el caso de Heráclito, huyendo de lo mismo, de que huimos nosotros, apartándonos del ruido y de la charlatanería de los demócratas.

---

[33] Citamos aquí la edición de Alianza Ed. de 1986, con introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

[34] *La genealogía de la moral*, p. 124.

Segundo, hasta el día de hoy ha venido pesando sobre los filósofos un grave obstáculo cultural. Insertos en una cultura sacra, la presión del medio les ha impedido expresarse como ellos desearían: "la filosofía no habría sido posible sin un disfraz ascético". Pero alborea la época, en la que empieza a sobrar el disfraz: "¿Existe ya hoy suficiente orgullo, osadía, seguridad en sí mismo, voluntad de espíritu, voluntad de responsabilidad, libertad de la voluntad, como para que en adelante "el filósofo" sea realmente posible en la tierra?"[35].

Así, disculpados los filósofos, gracias a la técnica de la sospecha, queda abierto el camino, para caer sobre los ascetas propiamente dichos, los sacerdotes ascetas. De la motivación de éstos nos dice Nietzsche: "La vida ascética es una autocontradicción; en ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciable instinto y voluntad de poder, que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma"[36].

Esta es la vida, que propone el cristianismo. Desde su comienzo, el sacerdote ascético atiende a una grey de pobres, humildes, mansos y perdedores. El sacerdote ascético es médico de enfermos; enfermo él también, aplica una doble serie de medios, consoladores unos, interpretando el sufrimiento como contenido de la vida, represivos otros contra el pecado. En todos ellos se trata de una sola cosa: de algún desenfreno de los sentimientos. Hay que "moderarlos" Así el sacerdote ascético domestica, debilita, castra, enferma más a sus enfermos.

¿Dónde está el sentido último de todo este psicodrama? Al hombre le falta sentido; el ideal ascético le brinda ese sentido. Le brindó el disfraz de la nada. La genealogía de la moral se cierra con estas palabras: "No podemos ocultarnos a fin

---

[35] *Obr. cit.* p. 135.
[36] *Obr. cit.* p. 137.

de cuentas qué es lo que expresa propiamente todo aquel querer, que recibió su orientación del ideal ascético: ese odio contra lo humano, más aún contra lo animal más aún, contra lo material, esa repugnancia contra los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo, todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida; pero es, y no deja de ser, una voluntad. Y repitiendo al final lo que dije al principio: '"el hombre prefiere querer nada a no querer"[37].

Una posición, que, después de Heidegger, guía a muchos filósofos de final de siglo y comienzo del nuevo siglo XXI.

El año 1915 publica Max Scheler su ensayo El resentimiento en la moral (Caparrós, 1993), una refutación de la tesis de Nietzsche sobre la ascética cristiana.

Luego de trazar una descripción fenomenológica del resentimiento, establece dos afirmaciones. Primera, el amor cristiano nada tiene que ver con el resentimiento, Segunda: Nietzsche confunde la moral cristiana con el movimiento histórico-social moderno, el socialismo, el comunismo, la democracia. Este movimiento, como intento de un igualitarismo a la baja, es rebelión de esclavos y sí es hijo del resentimiento. Aquí Scheler parece olvidar lo mucho, que ese movimiento histórico-social ha contribuido a integrar las masas pobres de Occidente en el orden de los derechos y en la cultura del bienestar. El resentimiento es incapaz de tanta eficacia histórica.

En cambio sí acierta Max Scheler, cuando al denunciar la subordinación de lo vital a lo útil por parte del capitalismo,

---

[37] *Obr. cit.* pp. 185–186..

anticipa la crítica a la razón instrumental. También acierta, cuando barrunta el desastre ecológico, al encarecer la tarea de "la conservación de las especies animales y vegetales, de los bosques, del paisaje, frente a las tendencias devastadoras del industrialismo"[38].

Y finalmente acierta, cuando dice que la elevación de lo útil a fin en sí ha dado nacimiento a un ascetismo extraño a la Edad Media y a la Antigüedad. Sin duda, pero tal vez por un momento deberíamos tomar el relevo del recuento admirativo, que hace el Manifiesto del Partido Comunista de las grandes aportaciones históricas de aquellos extraños ascetas. No sólo han revolucionado la economía, la sociedad y el Estado, no sólo han producido una ingente masa de riqueza, como jamás se viera en la historia, han promocionado un progreso científico-técnico y han unificado la humanidad en un mundo global, también han edificado juntamente con eso un sistema mundial de comercio y comunicación sólido y flexible, frente al que se derrumbó estrepitosamente el mundo comunista. Sólo les faltó la justicia.

Y aún les sobrevino otro percance a aquellos extraños ascetas. Cuando en el último tercio del siglo XX parecían haber alcanzado de modo pleno la consolidación y la aceptación indiscutida de su *way of life*, las generaciones, que les siguieron dejaron de ser ascéticas.

En este amplio ámbito unitario cultural, que llamamos Occidente y en los años sesenta del siglo XX, advirtieron los sociólogos americanos que las cosas empezaban a no ser como antes. Observan unos comportamientos, que interpretan correctamente como síntomas de un importante cambio. La nueva generación habla de lo que llama el "idealismo de papá", hecho de disciplina y espíritu de laboriosidad. Bromea

---

[38] *El resentimiento en la moral*, Caparrós, 1993, p. 179.

sobre él, pero no lo hereda. Prefiere vivir en el goce y la diversión. El espíritu del capitalismo carece ya de gancho, como para seguir motivando una ascética. Aquella nueva generación prefería el goce y la diversión.

A su vez, comienza a darse esto en una coyuntura peculiar. El capitalismo (sobre todo el anglosajón) ve disminuir la presión domesticadora del régimen del Este, hasta que desaparecerá del todo. Y ve disminuir también la perspectiva de contestación interna por parte de una sociedad, que bien abastecida de *panem et circenses* se arrellanaba en el consumismo y el descompromiso social. Queda ese capitalismo libre, para en la década de los ochenta (la "década perdida"), tras haber capeado exitosamente la crisis del 73, desmontar en lo posible el Estado benefactor e imponer un mal llamado "neoliberalismo", en el que los intereses económicos se mueven con facilidad desregulada por encima del poder político. El mundo se globaliza bajo el imperio del economicismo.

¿Qué es economicismo? Un sistema, cuya evolución está guiada últimamente por los intereses del capital, a falta de valores vinculantes, que regulen dicha evolución. Como observa Christian Nürnberger, ese sistema significa deshumanización nihilista: "Al economicismo lo contrarían los valores básicos como: dignidad humana, derecho al trabajo, justicia social, el ocio dominical o la solidaridad. El economicismo se ve forzado a eliminar todo esto. Con ello abre la puerta al nihilismo"[39].

El economicismo ha puesto en marcha junto con el aparato productor de bienes materiales, otro difusor de propaganda y de información irreflexiva, como para adormecer esa gran masa, que debería ser una ciudadanía.

---

[39] *Kirche, wo bist du?,* Deutsche Verlag, München, 2000, pp. 62 – 63.

¿Qué hace aquí la intelectualidad? Un buen sector de ésta se acomoda a este orden, en el que se dan cita el pasotismo vegetal con las mayores injusticias y la más sangrienta violencia. Ciertamente los intelectuales *neocons* americanos gozan de una mayor coordinación y de una vinculación más estrecha con los centros de decisión económicos y políticos. Los sectores europeos justifican su descompromiso con su "pensamiento débil" y su renuncia a toda razón totalitaria, que eso ha sido para ellos la filosofía anterior. Y así dejan el campo libre al "pensamiento único", la ideología del mercado soberano, que sí es totalitaria. Aparte de estos sectores de intelectuales legitimadores, hay otros intelectuales críticos y más cercanos a la "minoría heredera de la tradición y marginal", de que habla Marcel.

En el marco de este planteamiento viven las masas de las sociedades occidentales, absortas ante el televisor, vociferantes en los estadios de fútbol y organizando unos atascos espantosos de tráfico en cualquier ocasión.

Hay suficiente conformismo y homogeneidad objetiva, como para que psicólogos y sociólogos puedan describirnos un tipo común del actual hombre occidental: el hombre posmoderno o el hombre *light*.

Elegimos a Enrique Rojas, para que nos presente a este hombre, por lo conciso y comprensivo de su descripción.[40] Se trata de un hombre dominado por la tetralogía nihilista: hedonismo, consumismo, permisividad y relativismo..

El análisis de Rojas gira en torno al vacío de valores. Ahora bien, sin valores muere la voluntad. Muerta la voluntad, ¿qué queda de la ascética? Muere también por falta de motivación. Es así como ha llegado el ascetismo a su nadir, al punto más

[40] *El hombre light*, (una vida sin valores), Temas de hoy, 1992.

bajo de su larga historia. Al comienzo de este artículo nos preguntábamos por el interés antropológico del ascetismo en su vertiente espiritual. Tras lo dicho, creemos poder afirmar que la desaparición de este tipo de ascetismo en la actual sociedad va ligada a un oscurecimiento del modelo de hombre, que debemos realizar y con ello a un sistema educativo carente de brújula, irracionalmente permisivo y tendente a confundir el esfuerzo con el mal. No valen aquí las declaraciones programáticas. Estamos hablando de algo, que sólo lo asimilaría la juventud por contagio, nunca por meras palabras.

Como observó G. Marcel, la humanidad desarrollada ha hecho la experiencia del parentesco entre la satisfacción y la muerte. Efectivamente, basta observar los hábitos, las conversaciones, los estímulos, que mueven a la gente en nuestras sociedades instaladas en lo primario, satisfechas, para comprobar la muerte del espíritu, de una felicidad posible, no barruntada desde un horizonte clauso. Una atenta lectura de La era del vacío de Gilles Lipovetsky nos cerciora de que estamos leyendo el certificado de un médico forense: ha muerto la afectividad, ha muerto la risa, ha muerto la voluntad. Queda el ascetismo corporal del deporte como entrenamiento para la minoría que lo practica activamente, persiguiendo el éxito. Los que sólo lo contemplan desde fuera, ven en el entrenamiento la parte supuesta para un espectáculo más de cuantos alimentan su ocio pasivo.

La humanidad desarrollada nos ofrece otra experiencia histórica. Afirmar dogmáticamente la represión detrás de cualquier acto del ascetismo espiritual, no sólo es vanidad, sino además el síntoma de una enfermedad grave. Me atrevería a designarla como carencia ontológica. No se sabe qué es lo verdaderamente real ni hay interés por saberlo.

El ascetismo sigue siendo una exigencia para esa minoría de la humanidad, que espera el Reino de Dios y quiere contri-

buir a su advenimiento. Debe actualizarlo, purificándolo de cuanto no se adapte a sus fuentes y a la razón , debe enriquecerlo con la experiencia histórica, motivarlo con los valores, que urgen de verdad: la oración (nadie ora tenazmente, si no es abnegado), el servicio en la comunidad (que nos exige la kénosis) y el compromiso público en la sociedad. Decía De Gasperi que la democracia no es sólo una organización objetiva del poder político. Es también un hábito interior, que hay que reconquistar todos los días

En cuanto a la sociedad posmoderna, tal vez toque a su fin un mundo agotado, para dejar paso a otro más humano. Hay indicios para esperarlo, que se dejan ver. Y voces alentadoras, que nos lo dicen.

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 151-157

LA CREATIVIDAD COMO VALOR EN LA EDUCACIÓN

Purificación Romero Pérez
Cemtro de Estudios Teológicos de Sevilla

> "Siempre tuve cierta confianza en la Belleza del arte, de la poesía. A mí me forma más una curiosidad hacia el mundo espiritual que todos los métodos de educación oficiales"
> (Hermann Hesse)

La preocupación por los valores en la educación, no constituye un problema nuevo ni un problema más. Siempre se ha dejado oír en algún sector de los estudiosos de la educación la preocupación por los fines. En este momento ¿dónde nos situamos?

Estamos ante un nuevo modo de preguntarnos por las realidades y los nuevos problemas de la educación, ante nuevas claves paradigmáticas incitadas por la aparición de corrientes diversas, que en algunos casos deforman la imagen verdadera y el sentido del hombre. ¿cuales de estas corrientes afectan más nuclearmente a la verdad? Sin ánimo de caer en pesimismos, es el relativismo quien dirige su diana hasta el mismo centro de ella.

Hace unos días comentaba un periódico nacional en su página de opinión lo siguiente:

> "... el relativismo ininteresante filosóficamente obra sin embargo efectos portentosos en el plano de la experiencia social. En una sociedad en que se ha decidido que no existe la verdad última, se abren dos horizontes de acción, o el de la violencia inevitable –cuando a cada cual le da por imponer la verdad, que no es cofrontable con las ajenas- ó el de la tolerancia absoluta. Lo último se suele conocer como pluralismo"...[1].

Esta clave encierra una desasosegada búsqueda y reencuentro de la propia identidad del hombre. Heideger lo formula en tonos trágicos. "Ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra. Sin embargo ninguna época ha conocido al hombre tan poco como la nuestra."

Una época en la que urge una mayor humanización, ofrecer respuestas a esta búsqueda es aportar a la Humanidad aquello que puede hacerla más humana. La nueva imagen del hombre exige hoy un sistema educativo creador participativo en el cual la presencia del joven adquiera en un lanzamiento dinámico la talla de creador de nuevas formas.

Sólo la persona es capaz de descubrir y relacionar –por tanto de vivir- el valor de las cosas y desvelar todo su poder transformador, entre esas realidades de valor y el sujeto que se encuentra en ellas se da con frecuencia una tensión dialéctica dolorosa donde el hombre alcanza su realización, descubriendo un orden de valores que le permita reconocerse en su propia identidad de hombre.

> "... esta condición del encuentro con los valores reclama una actitud educativa en la que de nuevo hay que reconocer el

[1] Alvaro Delgado Gal, "La ofensiva conservadora", en *ABC* (16 de mayo 2007).

> lugar central del hombre en la constelación de los valores, reconocimiento que nos conduce de inmediato a la esfera de la libertad humana ¿y no es éste el terreno educativo por excelencia? Si en el proceso educativo de hacer de cada educando el protagonista de su propia libertad nos hayamos ante uno de los grandes interrogantes de todo educador. ¿qué medios pueden sernos válidos para desarrollar esta capacidad específicamente humana, de encarnar unos valores y por consiguiente de vivir en libertad?
>
> Este es un reto estimulante y estremecedor a la vez que debe formularse sin ambages el profesional de la educación..."[2].

La creatividad como valor nos puede abrir amplios horizontes en el marco de la educación.

Dejemos hablar a los jóvenes:

- La creatividad es la búsqueda de nuevas formas que se adapten a las necesidades de una sociedad tecnificada.
- La creatividad es un modo de expresión personal modificando los elementos que proporciona el entorno para lograr una mayor integración.
- La creatividad es un especial dinamismo de la mente hacia realizaciones de tipo espiritual.
- La serie de respuestas que cada persona ha de dar a las diversas situaciones que plantea la vida y los problemas a los que han de dar soluciones variadas y personales.

Hay una serie de autores cercanos a la necesidad de una reforma en la educación sobre esta base creativa. Marin Ibáñez en su libro "La creatividad en la Educación" supone varios momentos que permiten insertar la creatividad en una visión amplia y general de todas las artes.

---

[2] *Educación y valores*, IEPS, Narcea, pág. 208

Un segundo momento es el de la "estimación", lo ideal es que cada profesor sea capaz de infundir esa actitud estimativa que hace posible el uso o la aceptación de algo –un aceptar donde el alumno quede sorprendido por un ejercicio de su libertad cuando descubre que el pensamiento de un autor le va abrir nuevos horizontes de búsqueda y de apropiación crítica de unas ideas que en su vida le llevarán a solucionar problemas vitales. Por tanto desde la "estimación" en interés aflora potenciadoramente creativo.

Un tercer momento es el de la "expresividad", aquí se requiere pasar de una actitud pasiva a una actitud dinámica, los jóvenes deben aportar su personal respuesta sobre el de la mera comprensión. El joven ha de patentizar no sólo que sabe algo sino que sabe hacerlo. La "expresividad" es el nivel de creatividad que nos es dado alcanzar en el aula. Se trata de que alguien deje su huella personal y ponga de manifiesto aquello para lo que es capaz en su decir y en su hacer y muestre el perfil inconfundible de su persona. El autor Martinez Beltrán en su libro Creatividad y Pedagogía de la fe propone: "Los aprendizajes se han de acompañar de momentos de "experiencia" de "expresión" en todas las materias. El educador ha de sentirse el primer espíritu creador y vivir este proyecto de vida desde su propia capacidad creadora. Los alumnos han de sentirse responsables de la marcha de las materias empleando todos los recursos de autogestión y personalización necesarios"[3].

El reconocimiento y potenciación de los alumnos más dotados, exige una pedagogía diferencial que favorezca sus iniciativas no exenta de esfuerzos y desvelos. Si sólo apreciamos lo que los alumnos saben, la cantidad de información que son capaces de reproducir y no la que son capaces de producir, nuestra didáctica será insuficiente.

---

[3] José Mª Martínez Beltrán, *Creatividad y Pedagogía de la Fe*, Ed. Pio X, Salamanca.

El impulso creador de determinados alumnos puede quedar oscurecido porque la relación con ellos es más incómoda que la que se establece con los que tienen una gran capacidad de aprendizaje y se pliegan a todas las situaciones docentes sin comprometerse ni poner en juego su personalidad.

Hay que situarlos ante el futuro con una actitud innovadora atentos a su respuesta personal para iniciarlos en una vía que posiblemente los empujará a mayores logros. Acostumbrarlos a situaciones de carácter problemático porque son muchos los caminos que llevan a una solución ya que estos son plurales y multifacéticos como la vida misma.

Sería un contrasentido la educación –que va a exigirle a los docentes un mundo en cambio constante- se ha descuidado este aspecto y en cambio se subrayan habilidades y conocimientos como si fueran imprescindibles y válidos para la vida.

Una actitud futurizante, con agilidad y flexibilidad de espíritu, agilidad que tiene su raíz en la no instalación y en la inconformidad. Tenemos que suscitar el deseo de considerar valioso lo que queda por hacer.

Hay que valorar el coraje de arriesgarse hacia el campo de la libre expresión personal y propiciar el gusto hacia lo desconocido.

En esta pedagogía de la creatividad hay que descubrir actividades que producen honda satisfacción en el sujeto, en las que se afirma de una manera inequívoca, y en las que se siente auténtico y se realiza a sí mismo. La personalidad en sus valores más profundos merece un respeto exquisito, por eso es decisivo que se estimule al educando a liberarse del miedo a equivocarse, y crearles un clima de audacia intelectual en los momentos dedicados a la eclosión de la originalidad.

Todo sistema educativo exige ser un campo de despegue de valores que el joven captará en la medida que sea el protagonista, el sujeto libre en la aceptación y asunción de nuevos valores.

La creatividad aplicada a la educación no es un valor más es un reto que interpela las estructuras y contenidos de la educación. En la línea de Martínez Beltrán la base de toda creatividad de la educación es la libertad, hay que afirmar y convencerse de que hay mucho que crear de nuevo.

La educación no consiste ya en aprender lo que otros han hecho sino aprender a hacer lo que los demás no han hecho todavía. (Gilbert R.)

Afirma C. Rogers:

> La creatividad, la consideramos como condición de madurez tanto como puede serlo el desarrollo afectivo de la seguridad o de otros elementos madurativos. Ésta es una de las convicciones de los años de experiencia psicoterapeútica. Me siento inclinado a creer que en las condiciones psicológicas de seguridad y libertad tenemos un máximo de probabilidad, una creatividad constructiva. En la percepción de sentirse incondicionalmente aceptado encuentra el alumno la primera sensación de seguridad, siente el clima propicio y accede a la creatividad. El individuo permite que su propia personalidad transparente y exprese bajo nuevas formas y variadas el modo como se pone en comunicación con el mundo que le rodea. Este es uno de los principales móviles de la creatividad[4].

En conclusión la creatividad es un valor indispensable para un mundo que está cambiando a un ritmo acelerado, si queremos enfrentar exitosamente el desafío que constituyen los inquietantes cambios en Ciencia, Tecnología, Comunica-

[4] C. Rogers, I*ntrodutión a la non directivité,* Ed. Pons.

ciones y Relaciones sociales no podemos quedarnos con las respuestas del pasado, debemos confiar en los procesos que generan los nuevos procesos. El cambio se sucede tan rápidamente que las respuestas métodos y habilidades se vuelven obsoletos casi en el momento en que los dominamos.

En el mundo en que nos enfrentamos la educación debe desarrollar individuos abiertos al cambio, sólo dichas personas pueden encarar de manera constructiva las perplejidades de un mundo donde los problemas surgen con mayor rapidez que las respuestas. En el mundo futuro será más importante la capacidad de enfrentar lo nuevo de un modo apropiado que la de saber y repetir lo antiguo. Pero a la vez esta meta implica que los mismos educadores sean abiertos y flexibles eficientemente comprometidos en los procesos de cambio, tan capaces de conservar y transmitir conocimientos y valores esenciales del pasado como de dar la bienvenida a las innovaciones necesarias de un futuro desconocido.

Transmitir con lucidez, que , en un proceso de cambio puede afectar el núcleo esencial de los valores y que sólo afecta a la periferia. Se ha de encontrar el modo de desarrollar un clima, que no esté centrado sólo en la enseñanza sino en el facilitar un aprendizaje autodirigido.

Será necesario crear una organización educativa que evolucione sin perder de vista el objetivo principal de la educación, el desarrollo integral de la persona descubriendo y reconociendo las potencialidades de los educandos.

ISIDORIANUM 32-33 (2007-2008) 159-183

HACIA UNA NUEVA LECTURA DEL LIBRO DEL ÉXODO

Miguel Ángel Álvarez Paulino, SDB
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

INTRODUCCIÓN

Si vemos los comentarios al libro del Éxodo, en general dedican poco espacio a estudiar su estructura, normalmente porque se analiza el libro como el resultado de un largo y complejo proceso de elaboración, como la confluencia de varias fuentes, documentos o tradiciones[1]. En efecto, basta una lectura superficial del libro para darnos cuenta de que "las frecuentes tensiones dentro de la narración revelan una larga historia de desarrollo detrás de la forma final en la que diverso material ha sido formado dentro de una composición no excesivamente unificada"[2].

---

[1] Así, por ejemplo, G.W. Coats presenta por una lado la estructura de los primeros 13 capítulos del Éxodo en la fuente sacerdotal y por otro en la fuente yahvista (cf. G.W. Coats, *Exodus 1-18* (Grand Rapids 1999) 5-7).

[2] B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia 1979) 170.

Esta dificultad se agrava aún más cuando se descubre que, a diferencia del libro del Génesis, el libro del Éxodo no presenta fórmulas fijas que permitan una clara división del mismo. Esta carencia de señales lingüísticas claras unida a otros detalles ya mencionados lleva a que normalmente los comentarios presenten el libro dividido según un criterio "geográfico", de acuerdo con los tres escenarios en los que se desenvuelve[3]:

- Israel en Egipto (1,1-13,16).
- Israel en el desierto (13,17-18,27).
- Israel en el Sinaí (19,1-40,38).

En esta división, los acontecimientos descritos en la primera parte poseen una gran conexión interna mientras que los de la tercera son más heterogéneos y lo único que no cambia es el escenario geográfico: la montaña del Sinaí. Pero ni siquiera hay unanimidad en esta división. Así, mientras para unos el paso del Mar Rojo pertenece a las tradiciones del desierto[4], otros lo colocan como perteneciente a la primera parte[5].

Dos intentos de leer desde otra clave el libro del Éxodo lo constituyen las obras de G. Auzou y de E. Zenger. El primero[6]

---

[3] Cf. J.I. Durham, *Exodus* (Waco, Texas; 1987) xxx; C. Wiéner, *El libro del Éxodo* (Estella 1990[3])11. Por su parte, N.M. Sarna divide el libro de la siguiente forma: Israel en Egipto (Ex 1,1-12,36), el acontecimiento del éxodo (Ex 12,37-15,21), el viaje en el desierto (15,22-18,27) y la experiencia del Sinaí (19,1-40,30) (cf. N.M. Sarna, "Exodus, Book of", *ABD* (New York 1992) 691.

[4] G.W. Coats en la obra antes citada divide estos capítulos en "Éxodo y las tradiciones de Moisés" (Ex 1,1-13,16) y "las tradiciones del desierto" (Ex 13,17-18,27).

[5] Cf. J.L. Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco* (Estella 2001) 47. F. García López, *El Pentateuco* (Estella 2003) 32. De todas formas, el propio J.L. Ska critica esta división porque faltan señales lingüísticas claras que la confirmen y no parece suficiente un criterio basado en elementos de contenido geográfico para establecer la división de un libro.

[6] Cf. G. Auzou, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Éxodo* (Madrid 1969[2]).

descubre en él una dinámica que va de la esclavitud al servicio, de la esclavitud que Israel padece en los primeros capítulos a manos de los egipcios al servicio libre, litúrgico, que Israel presta en honor de Yahvé al final del libro. El segundo[7] estructura el libro del Éxodo en tres bloques en torno a los temas de la liberación (Ex 1,1-16,36), la alianza (Ex 17,1-24,11) y la adoración (24,12-40,38).

En fin, otra posible manera de leer este libro sería entenderlo como una biografía de Moisés ya que tras la introducción del primer capítulo, asistimos a su nacimiento, su rescate de las aguas del Nilo por manos de la hija del Faraón, su llamada por parte de Dios con la orden de que libere a Israel de la esclavitud de Egipto,..., hasta verlo recibiendo las tablas de la ley de parte de Dios para dárselas al pueblo. Sin embargo, "no podemos evitar la impresión de que el interés no se centra en Moisés, sino en el tema más amplio de la creación de un pueblo especialmente relacionado con un dios (YHWH), que le proporciona una existencia viable, lo preserva y lo prepara para desempeñar el papel que le ha encomendado entre las naciones del mundo"[8].

Estas breves constataciones nos indican que querer establecer la estructura del libro del Éxodo, su *verdadera* y *única* estructura en su redacción actual es una cuestión problemática y no evidente. Nosotros vamos a intentar plantear en este breve artículo una hipótesis de lectura del mismo sirviéndonos de algunas herramientas que nos aporta el método narrativo, en particular intentando descubrir la *trama*[9] que se esconde a lo largo

---

[7] Cf. E. Zenger, *Israel am Sinai* (Alterberge 1982), citado por C. Wiéner, *El libro del Éxodo*, 11-12. Ver también, F. García López, *El Pentateuco*, 134.

[8] J. Blenkinsopp, *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia* (Estella 1999) 177.

[9] "Se denomina *trama* a esa estructura unificadora que enlaza las diversas peripecias del relato y las organiza en una historia continua. La trama asegura la unidad de acción y da sentido a los múltiples elementos

del libro y analizando la actuación de Dios, considerado como "personaje narrativo", que lleva las riendas de la narración.

2. HACIA UNA PROPUESTA ALTERNATIVA

El libro del Éxodo comienza recordando algo que ya sabe el lector: José ha muerto (cf. Gn 50,26) así como toda aquella generación, lo que supone un corte con la etapa anterior y el inicio de una nueva caracterizada por la esclavitud de Israel en Egipto.

En efecto, tras haber constatado el narrador que Israel se ha hecho un pueblo numeroso (Ex 1,7) y que los descendientes de Jacob se han convertido en "los hijos de Israel" (Ex 1,7a) estos dejan de ser un pueblo de hombres libres al quedar reducida su condición a la condición de esclavos. Un nuevo rey en Egipto, que no había conocido a José, sube al trono y para que Israel no se siga multiplicando comienza a oprimir con duros trabajos a los israelitas.

Una vez que se nos ha presentado la situación de opresión en la que vive Israel, incluso con las medidas pensadas por el Faraón para controlar a ese pueblo que está llegando a ser muy numeroso (cf. Ex 1,10-22), el narrador se centra en el segundo capítulo en el personaje de Moisés quien tendrá posteriormente un papel destacado en el resto del libro. Hasta este momento Dios prácticamente no ha aparecido. Solamente hemos encontrado el nombre de *elohim* en el episodio de las parteras (cf. Ex 1,17.20.21) pero no como personaje activo o principal. Tendremos que esperar a Ex 2,23-25 para verlo aparecer en escena.

Precisamente estos versículos son el punto de arranque de la narración. Hasta ahora hemos asistido a lo que en

---

del relato" (D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo* (Santander 2000) 68).

narrativa se denomina la "exposición"[10]. En Ex 2,23, el relato vuelve a Egipto y la narración se focaliza otra vez sobre Israel quien continúa sometido a la opresión. Nada ha mejorado desde la marcha de Moisés y ahora Israel clama al Señor.

Llegados a este punto, vamos a asistir a un cambio decisivo en la trama. Yahvé va a tomar las riendas de la historia. En una descripción dramática tenemos:

- Israel clama y gime a causa de su esclavitud y su clamor *sube* a *elohim* (cf. Ex 2,23).
- Entonces, Dios (*elohim*) escucha su clamor y "recordó" su *berit* con Abrahán, Jacob e Isaac (cf. Ex 2,24).
- Por último, Dios *miró* a los israelitas y *conoció*, pensó qué hacer. Y cuando Dios ve la injusticia, Él tiene que actuar[11] (cf. Ex 2,25).

La narración se proyecta hacia el futuro: ¿qué sucederá ahora que el antiguo Faraón ha muerto? El nuevo Faraón ¿seguirá oprimiendo a Israel? Y más importante aún, Dios ha escuchado el grito de su pueblo y se ha acordado de su

---

[10] "La exposición es la presentación de *indispensables* piezas de información acerca del estado de la situación que *precede* el principio de la acción misma. Estos detalles son necesarios para la comprensión de la narración" (J.L. Ska, *"Our Fathers Have Told Us". Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Roma 2000) 21). Sobre este mismo concepto, puede verse también S. Bar-Efrat, *El arte de la narrativa en la Biblia* (Madrid 2003) 140-153.

[11] Sobre la dificultad de interpretación y traducción de este versículo, cf. B. Childs, *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico* (Estella 2003) 66. Más allá del significado exacto, el sentido parece claro: Dios se ocupó de, pensó qué hacer. Por otro lado, hay que recordar que en Ex 1,13.14 Egipto ha tratado con *perek* a Israel. Las leyes de Lev 25,43.46.53 prohíben tratar con brutalidad a los esclavos. Es un grave delito que exige la entrada en escena del juez para restablecer la justicia lesionada. El oprimido -Israel- grita al juez -Dios- quien ve y constata el delito. Más adelante, en Ex 6,2-8 y 7,1-5 tendremos la sentencia dictada por Dios.

alianza, ¿cuál será ahora su plan para su futuro pueblo?[12]. A partir de este momento, Yahvé no desaparecerá de la narración hasta que concluya el libro en Ex 40,34-38 con la consagración de la Tienda del encuentro, cuando el Señor venga a tomar posesión de la misma, la Nube la cubra y la gloria de Yahvé la llene.

Pero, ¿cómo se ha producido este cambio, este pasar de la "infelicidad" a la "felicidad"? ¿qué ha ocurrido hasta llegar a ese momento final? Porque no es simplemente que Israel haya sido liberado de la esclavitud sino que además, al concluir el libro del Éxodo, Dios ha hecho de Israel su pueblo y Él se ha convertido en su Dios (cf. Ex 6,7; 29,45-46). Este es el pueblo de Dios y de ningún otro dios. Es el cumplimiento radical del primer mandamiento del Decálogo: "Yo, Yahveh, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre. No habrá para ti otros dioses delante de mí" (Ex 20,2-3), hasta el punto de terminar habitando en medio del campamento hebreo, reafirmando su soberanía sobre Israel.

Vamos a intentar exponer a continuación cómo se va desplegando progresivamente la trama en el libro.

2. LA INTERVENCIÓN DE DIOS

2. 1. El programa narrativo de Ex 3,7-8

Después de haber visto la aflicción de su pueblo, haber escuchado el clamor de los israelitas y haber recordado su promesa hecha a Abrahán, Isaac y Jacob, Yahvé toma la iniciativa para intervenir a favor de Israel. Lo primero que hace es encargar a Moisés, personaje que el lector ya conoce por lo

[12] Cf. B. Childs, *El libro del Éxodo*, 70.

que se ha contado de él en el capítulo anterior, una misión. El programa narrativo[13] lo encontramos en Ex 3,7-8:

> «Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. *He bajado*...
> para *librarle* de la mano de los egipcios...
> ... y para *subirle* de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel, al país de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los perizitas, de los jivitas y de los jebuseos».

Por primera vez en el libro del Éxodo aparece Israel designado por Dios como "mi pueblo"[14]. Precisamente, porque ha escuchado el clamor de *su* pueblo y se ha acordado de la alianza, Dios interviene.

Con este programa inicial, la narración queda lanzada en una doble dirección: por un lado, Israel va a ser liberado de la mano de los egipcios (porque el Señor ya "ha bajado" – forma *wayyiqtol*–)... para en un segundo momento poder "subirle" a

---

[13] Aunque el concepto de "programa narrativo" se aplica sobre todo a las narraciones en las que un héroe recibe una misión que cumplir, en ciertas narraciones, como puede ser nuestro caso, el programa es un plan o un deseo expresado por uno de los actores principales. Cf. J.L.Ska, "Sincronia: l'analisi narrativa", *Metodologia dell'Antico Testamento* (ed. H. Simian-Yofre) (Bologna 1994) 157. En nuestro trabajo, veremos que en el libro del Éxodo el programa lo forman los planes y proyectos que Dios va anunciando a lo largo del libro y que el programa inicial se irá modificando a lo largo de la narración.

[14] Esta calificación de Israel como "mi pueblo" en boca de Dios está muy presente en estos primeros capítulos hasta llegar a ser casi como un estribillo que se va repitiendo, especialmente en la sección de las plagas: Ex 3,7.10; 5,1; 7,4.16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3. Más adelante, en el episodio del becerro de oro, Dios ya no llamará a Israel "mi" pueblo sino que pasará a ser el pueblo de Moisés, "tu" pueblo (cf. Ex 32,7). Toda la posterior intercesión de Moisés irá dirigida a conseguir que Dios vuelva a aceptar a Israel como "su" pueblo (cf. Ex 34,27).

una tierra buena que mana leche y miel. Estos dos elementos son los que espera ver realizados el lector y los que en este punto dividen a la narración en dos partes: la liberación de Israel de Egipto y su subida a esa tierra prometida por Yahvé.

Para cumplir este primer objetivo el Señor cuenta con Moisés: "Ahora, pues, ve; yo te envío a Faraón, para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto" (Ex 3,10). Ahora bien, antes Moisés tiene que ir a los suyos y revelarles que "Yahveh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros" (Ex 3,15). Estamos ante un primer paso en el proceso de reconocimiento de YHWH como el Dios de Israel. El Señor podrá ser el "Dios de Israel" porque ya era el "Dios de sus antepasados". De esta forma la relevación de su nombre divino a Israel por medio de Moisés adquiere un significado fundamental. Queda que Israel lo reconozca como tal y se autodefina como su pueblo, y que Él "demuestre" que es su único soberano. La trama inicial se va complicando.

2.2. ¿Quién es el dios de Israel?

A partir de Ex 5 asistimos a la realización de la primera parte del programa (cf. Ex 3,8a). Moisés junto con Aarón van al Faraón tal y como les ha ordenado el Señor.

En 5,1, en la presentación que hacen ellos ante el Faraón, tenemos por primera vez unidos "YHWH", "Dios de Israel" y "mi" pueblo: "Así dice Yahvé, el Dios de Israel: Deja salir a mi pueblo para que me celebre una fiesta en el desierto". Pero el Faraón no reconoce tal autoridad: "¿Quién es Yahvé para que yo escuche su voz y deje salir a Israel? No conozco a Yahvé y tampoco a Israel dejaré salir" (Ex 5,2).

El auténtico problema de esta primera parte surge ahora en su radicalidad: ¿quién es Yahvé para que yo, el Faraón, el "dios" de Egipto tenga que obedecerle? No *lo conozco* y, por lo

tanto no dejaré salir a Israel que, ahora, me pertenece (como esclavo, siendo oprimido con duros trabajos). Los dos elementos –salida de Israel y el conocimiento de Yahvé- quedan unidos. Y es que tras el planteamiento de la situación en Ex 1-2, la cuestión principal va a ser saber quién es el *verdadero y único soberano* de Israel, a quién debe servir él y qué tipo de soberanía va a ejercer Yahvé[15]. Se inicia así un "combate" entre Él y el Faraón.

La respuesta de Aarón y de Moisés confirma que estamos ante un problema de pertenencia y no sólo de dejar salir: "El Dios de los hebreos se nos ha aparecido; [...] para ofrecer sacrificios a Yahvé, nuestro Dios" (Ex 5,3). La respuesta del Faraón es ratificar su autoridad sobre Israel, posesión suya: les endurece las condiciones de trabajo y les aumenta la tarea (cf. Ex 5,9).

Tras este fracaso en su misión, la situación no puede ser más difícil. El Faraón no "conoce" a YHWH, no acepta por lo tanto las pretensiones de Moisés y de Aarón y endurece las condiciones de trabajo del pueblo; el pueblo los rechaza (cf. Ex 5,21) y los egipcios salen reforzados. Al final, el propio Moisés apela a Dios (cf. Ex 5,22-23).

2.3. Un nuevo programa narrativo: Ex 6,2-8

La narración aparece abocada a su final, encerrada en un callejón sin salida. Tiene que introducirse un elemento nuevo para hacerla avanzar. Y en efecto, sucede. En Ex 6,2-8 tenemos otro discurso divino, resumen de toda la historia de Israel[16], que al mismo tiempo se convierte en el definitivo programa de la restante narración con...

---

[15] Cf. F. García López, *El Pentateuco*, 148-149.

[16] Para un estudio en profundidad de estos versículos, cf. J.L.Ska, "La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode", *ZAW* 94 (1982) 531-548.

A) Una primera parte (6,2-5) dirigida a Moisés personalmente y referida al pasado, como resumen de la historia pasada de Israel y con la mayoría de los verbos en perfecto:

- 6,2: "אֲנִי יְהוָה"[17]: expresión que cierra esta sección en 6,8 a modo de inclusión.
- 6,3: Dios recuerda cómo se apareció a los patriarcas como "אֵל שַׁדָּי", en directa alusión a Gn 17,1; 28,3; 35,11
- 6,4: Juramento a los patriarcas – alianza, recordando Gn 17,7.19.21
- 6,5a: Dios ha escuchado el grito de Israel en Egipto (cf. Ex 2,23)
- 6,5b: Dios se "acuerda" de su "juramento" (cf. Ex 2,24b)

B) Y otra segunda parte (6,6-8), un mensaje que Moisés tiene que transmitir a Israel, para el tiempo del cumplimiento de las promesas, con verbos en su mayoría en futuro:

- "אני יְהוָה": al igual que en 6,2, enmarcando el comienzo de esta segunda parte.
- 6,6a: Salida de Egipto.
- 6,7a: La teofanía del Sinaí: "Yo os haré mi pueblo, y seré vuestro Dios", lo cual se verá realizado en el momento en el que el Señor, tras haber consagrado la tienda del Encuentro, venga a habitar en medio de su pueblo, según el oráculo de 29,45.
- 6,7b: Israel *sabrá* que Yahvé es *su* Dios; esto también se cumplirá cuando el Señor venga a habitar en medio de su pueblo, según el oráculo de Ex 29,46.

---

[17] Esta fórmula se repite tres veces en este discurso de Dios (Ex 6,2.6.8), al principio, en medio y al final, señalando las etapas fundamentales y encuadrando toda la sección, de tal forma que "el contenido del mensaje enmarcado por esta fórmula de auto identificación es únicamente una explicación del nombre y contiene la esencia de la intención de Dios respecto a Israel" (B. Childs, *El libro del Éxodo*, 143).

- 6,8: Por último, el Señor hará entrar a Israel en la tierra prometida. Retoma aquí la segunda parte del programa narrativo de Ex 3,8. Esto, por diversos motivos, no lo llegará a ver cumplido Moisés ni el lector a verlo realizado en este libro.

Según estos versículos[18], la historia posterior queda dividida en tres grandes secciones:

1. La promesa de la liberación (que recoge la de Ex 3,8a) de la esclavitud de Egipto tras una triple intervención de Yahvé:

a. הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרָיִם
b. וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבֹדָתָם
c. וּגְאַלְתִּי אֶתְכֶם בִּזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבִשְׁפָטִים גְּדֹלִים

2. La adopción de Israel[19], que se realizará en la teofanía del Sinaí, en un doble movimiento, que tiene a Dios como sujeto

---

[18] Los verbos en esta sección forman una cadena de *weqatal*. En el discurso, una "cadena de weQatal se utiliza para indicar una serie de instrucciones" (A. Niccacci, *Sintaxis del hebreo bíblico* (Estella 2002²) 165). En nuestro caso, además la construcción sintáctica de la frase introduce un matiz de gran valor: Moisés tiene que decir a Israel: "צאתי-אני יהוה והו". Estamos ante una frase nominal seguida de una cadena de *weqatal* que en este caso indica una consecución lógica: "Yo soy Yahvé y *por lo tanto* (por consiguiente) yo te sacaré…" (P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*. II: Part Three: Syntax. Paradigms and Indices (Roma 1991, 2003⁴) §119e). Esta construcción subraya la estrecha relación entre el nombre divino y las acciones que le siguen (cf. J.L.Ska, Le place, 541). *Porque* Dios es Yahvé, Él va a sacar a Israel de Egipto. De nuevo encontramos íntimamente unidos la liberación de Israel de Egipto con el hecho de que es Yahveh el que ha escuchado. Después veremos que en Ex 32 Israel se olvida de quién es el que lo sacó realmente de Egipto.

[19] "La première expression *lqH …le … le …* est une formule employée pour l'entrée d'un nouveau membre dans une famille, plus spécialement à l'occasion d'un mariage. Cela signifie donc que non seulement Dieu a libéré, arraché et racheté son peuple, mais encore qu'il le fait sien, il ne fait sa propre »famille«" (J.L.Ska, Le place, 542).

de ambos verbos y, por lo tanto, como protagonista de ambas acciones, el que las realice:

a. וּלְקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם
b. וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים
c. ... entonces Israel *sabrá* que "אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם"

3. La entrada en la tierra:

a. וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל־הָאָרֶץ
b. וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרָשָׁה

Estas tres promesas se verán cumplidas porque "el nombre de Yahvé garantiza que la realidad de Dios está detrás de la promesa y que la cumplirá"[20].

Es importante resaltar que este nuevo programa narrativo está orientado a Israel. La cuestión del Faraón ahora mismo no interesa, se resolverá más adelante. No se trata ya únicamente de liberar a Israel de la esclavitud de Egipto sino de que se convierta en el pueblo de Yahvé y Yahvé en su Dios para al final llevarlo a la tierra prometida. Se introduce pues una novedad respecto al programa de Ex 3,8. Antes de que Israel entre en la tierra que mana leche y miel, Dios tiene que tomarlo como su pueblo, convertirse en su Dios e Israel saber que es Yahvé el que los ha sacado de la opresión de Egipto. Este es el horizonte del libro del Éxodo.

Las preguntas que ahora se hace el lector cambian. Se mantiene la de saber cómo liberará Dios a Israel pero se le añaden conocer cómo y cuándo Israel *se convertirá* efectivamente en el pueblo del Señor y cuándo *conocerá* a Yahvé. Siguiendo pues este nuevo programa narrativo, el resto de la

[20] B. Childs, *El libro del Éxodo*, 143.

narración queda dividida en tres grandes líneas:

1. La efectiva liberación de la esclavitud de Egipto.
2. La transformación de Israel en el pueblo de Yahvé y Yahvé en su Dios.
3. El reconocimiento por parte de Israel de quién es Yahvé.

2.4. La liberación de la esclavitud

Esta primera parte contiene, como hemos visto en Ex 6,6, una triple acción:

- Yo os *libertaré* de los duros trabajos de los egipcios,…
- … os *libraré* de su esclavitud …
- … y os *salvaré* con brazo tenso y castigos grandes.

Yahvé pone en marcha su plan de "hacer salir a Israel de Egipto". Lo primero que tiene que hacer es derrotar al Faraón y demostrar que Él es el auténtico soberano de Israel porque en el primer tentativo fallido de Moisés y Aarón el Faraón ha negado "conocer" quién es ese Yahvé. Pero ¿cómo va Dios a conseguir su objetivo? Si los versículos de Ex 6,2-8 iban orientados a Israel, el texto de Ex 7,1-5 responde a este propósito y se convierte en el programa para esta parte:

Dijo Yahvé a Moisés: «Mira que te he constituido como dios para Faraón y Aarón, tu hermano, será tu profeta; tú le dirás cuanto yo te mande; y Aarón, tu hermano, se lo dirá a Faraón, de tal forma que deje salir de su país a los israelitas. Yo, por mi parte, endureceré el corazón de Faraón, y multiplicaré mis señales y mis prodigios en el país de Egipto. Faraón no os escuchará, pero yo pondré mi mano sobre Egipto y sacaré de la tierra de Egipto a mi ejército, mi pueblo, los israelitas, con grandes juicios. Y los egipcios **sabrán** (=reconocerán) que yo soy Yahvé, cuando extienda mi mano sobre Egipto y saque

de en medio de ellos a los hijos de Israel»

Este discurso de Dios estructura la narración posterior en tres etapas:

1. Los "signos y prodigios" que el Señor va a multiplicar en el país de Egipto (Ex 7,9-11,9-10). Esta primera etapa terminará con la constatación de un fracaso: ni el Faraón escuchará ni el Faraón dejará salir a Israel (cf. Ex 11,9-10).
2. La salida de Egipto, que se describe en Ex 12,41-42, una vez producida la muerte de los primogénitos, cuando "todos los ejércitos del Señor" abandonan Egipto.
3. El reconocimiento por parte de los egipcios de que "yo soy Yahvé", que se produce durante el paso del mar Rojo (cf. Ex 14,4.18).

¿Cuándo encontramos este motivo? En Ex 14,4, Dios le dice a Moisés que Él va a ser glorificado a través de la persecución de los egipcios para que "los egipcios sepan que yo soy Yahvé". En 14,13-14, Moisés le comunica a su pueblo que: "No temáis; estad firmes, y veréis la salvación que Yahvé os otorgará en este día, pues los egipcios que ahora veis, no los volveréis a ver nunca jamás. Yahvé peleará por vosotros, que vosotros no tendréis que preocuparos". Quien gane, será el "soberano" de Israel[21]. Por último, cuando Israel atraviese el Mar Rojo y también Egipto persiguiéndolo, el Señor se cubrirá de su gloria y los egipcios "sabrán que yo soy el YHWH" (14,18).

Efectivamente, todo se va realizando paso a paso hasta que en Ex 14,25 tenemos la confesión: "Huyamos ante Israel,

[21] Probablemente para una adecuada comprensión de esta narración tengamos que leer las plagas de Egipto y el paso del Mar Rojo más bien como una lucha entre el Señor y el Faraón, entre "Yahvé, el Dios de los hebreos" (Ex 3,18) y el Faraón; entre la afirmación que hace Moisés acerca de Yahvé llamándolo "el Señor, el Dios de Israel" (Ex 5,1) y la respuesta del Faraón: "Yo no conozco a Yahvé" (Ex 5,2).

porque Yahvé pelea por ellos contra los egipcios". Finalmente, Egipto ha reconocido y ha recibido su condena por su delito contra Israel. Se cumple definitivamente todo lo anunciado por Dios en Ex 7,1-5.

Estamos a otro nivel de la narración. La trama ya no es únicamente trama de resolución (saber si se va a resolver la situación de Israel) sino que se está convirtiendo al mismo tiempo en una trama de revelación[22]: el Faraón *tiene que conocer* que Yahvé es el Dios de Israel, pero también Israel *tiene que conocer que* es Yahvé *su Dios* (y no otro), el que los va a sacar de Egipto. El objetivo final de esta primera sección, unido al de la liberación de Israel, es que todo Egipto **reconozca** que Yahvé es el Dios de Israel[23] e, implícitamente, se afirme también la soberanía de Yahvé sobre este pueblo[24].

3. YAHVÉ, SOBERANO DE ISRAEL

Haciendo una síntesis del camino recorrido hasta llegar a Ex 15,21, tenemos que:

- Del programa narrativo de Ex 6,6-8, el lector ha asistido a la liberación de Israel pero quedan pendientes la entrada

---

[22] Para esta terminología, cf. J.L. Ska, *Our Fathers*, 18.

[23] Ya antes en Ex 2,25, Dios miró a Israel y conoció; en Ex 3,7 Dios ciertamente ha visto la aflicción de su pueblo y ha conocido sus sufrimientos; en 3,19, Yahveh conoce que el Faraón no les dejará salir; y en 5,2, la afirmación del Faraón: "Yo no conozco a Yahvé". Otros textos con esta misma temática: Ex 7,5.17; 8,16.18; 9,14.29; 10,2.

[24] Algunas expresiones que hallamos en estos capítulos que indican la "pertenencia" de Israel a Yahvé son, por ejemplo: "Yahvé, el Dios de los hebreos" (Ex 7,16; 9,13; 10,3), "mi" pueblo (Ex 7,26; 8,16.18; 9,1.13; 10,3), "nuestro Dios" (Ex 8,6.22.23;10,25.26), pronunciadas todas estas por Moisés o Aarón.

en la tierra y, sobre todo, la adopción de Israel por parte de Dios como su pueblo; y ligado a esto que Israel reconozca finalmente que Yahvé es el que los sacó de Egipto.

- Por otra parte, el análisis hecho pone de manifiesto que está emergiendo como la trama principal del libro la de la soberanía de Yahvé sobre Israel. En efecto, se trata de que Él sea reconocido por Israel como su Dios y ellos como su pueblo. La última meta del éxodo va más allá de la salida de Egipto: "Tú los traerás y los plantarás en el monte de tu heredad, el lugar que has hecho para tu morada, oh Señor, el santuario, oh Señor, que tus manos han establecido" (Ex 15,17-18)[25].

El Señor va a reinar eternamente en el lugar que Él ha establecido, en el santuario que *sus manos* ha construido. Así, se unen las dos temáticas: la soberanía y la morada. Yahvé será el dios de Israel, Israel será su pueblo, y Yahvé reinará en medio de su pueblo, en el santuario construido por Él.

3.1. El soberano cuida de su pueblo (Ex 15,22-18,27)

Una vez que Yahvé ha sacado a Israel de Egipto, a *su* pueblo, ahora el soberano va a cuidar de él dándole agua, alimento, protegiéndolo de sus enemigos,..., con el fin último de que Israel también conozca quién es Él.

---

[25] Este capítulo 15 con el canto del Mar Rojo refleja la tradición de la entronización del dios y de la construcción de su templo después de la victoria sobre el enemigo, tal y como la encontramos en las mitologías del Medio Oriente antiguo como Babilonia o Ugarit. Cf. M. Weinfeld, "Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord. The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1-2:3", *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (edd. A. Caquot - M. Delcor) (Kevalaer - Neukirchen, 1981) 503-509.

La denominada "fórmula de itinerario" (Ex 15,22.27; 16,1; 17,1; cf. 19,1-2) sirve como elemento estilístico que une estos capítulos de la marcha de Israel por el desierto[26]. A lo largo de los mismos, Yahvé en realidad no hace más que aquello que hace todo buen soberano: proteger, guiar, cuidar y alimentar a su pueblo. Por su parte, este constantemente siente la "nostalgia" de la anterior situación cuando sufre las dificultades de la travesía del desierto: la sed (Ex 15,22-27), el hambre (Ex 16), nuevamente la sed (Ex 17,1-7) ó el ataque de los enemigos (Ex 17,8-16).

Encontramos también en estos capítulos algunos indicios que prosiguen la temática del conocimiento por parte de Israel. En Ex 16,6, con motivo de las protestas del pueblo contra Moisés y Aarón a causa de la falta de alimentos, el signo del maná tiene la función de que Israel sepa (אֵדַ֥ע) que es Yahvé el que les ha hecho salir de la tierra de Egipto. Más tarde, en 16,12, es el propio Dios quien indica este motivo: Israel se hartará de carne y de pan *para que sepa* (אֵדַ֥ע) que yo soy el Señor, vuestro Dios. Y, efectivamente, Israel se alimentará del maná durante los cuarenta años que esté por el desierto (cf. Ex 16,35), conociendo de esta manera que es Yahvé quien los estará guiando. O también, cuando aparece la sed e Israel vuelve a murmurar, en el fondo lo que el pueblo pone en duda es si Yahvé está o no en medio de su pueblo (cf. Ex 17,7). El agua que mana de la roca y de la que bebe el pueblo es el signo de la efectiva presencia de Dios en medio de ellos.

3.2. Yahvé hace alianza con Israel (Ex 19,1-24,11)

A continuación, vamos a asistir a lo que Yahvé ha anunciado en Ex 6,2-8: Dios va a hacer de Israel su pueblo. De esta sección, Ex 19,3-6 es el "programa narrativo": el Señor recuerda a Israel

[26] Cf. F. García López, *El Pentateuco*, 133.

la experiencia del éxodo y le propone llegar a ser su "propiedad" de entre todos los pueblos de la tierra, un "reino" de sacerdotes y una nación santa. Y todo el pueblo proclama que cumplirá las palabras del Señor, expresión que se vuelve a repetir al final de esta sección (cf. Ex 24,3.7) a modo de inclusión.

Dentro de estos capítulos, en el decálogo hallamos la afirmación central de la alianza: Yo, Yahvé, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre. No habrá para ti otros dioses delante de mí. El éxodo se convierte en el acontecimiento fundante de Israel y el que sostiene también las prerrogativas que Yahvé tiene sobre Israel. Los dos motivos –salida de Egipto y soberanía de YHWH- quedan unidos en esta afirmación. Por el éxodo, Yahvé se puede convertir en el soberano de Israel. Y porque ha sido Yahvé quien los ha liberado de la "casa de esclavitud", únicamente Él y ningún otro puede ser el Dios de Israel; de ahí la prohibición de que puedan existir otros dioses para el pueblo (cf. Ex 20,3).

A continuación, el Señor comunica a Moisés el "código de la alianza" (Ex 20,22-23,19) quien, tras haberlo escuchado, puede bajar a transmitírselo al pueblo, quien da su conformidad: "Cumpliremos todas las palabras que ha dicho Yahvé" (Ex 24,3).

Por último, las nuevas relaciones entre Dios y su pueblo quedan ratificadas con la ceremonia ritual que se describe en Ex 24,3-8: Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: «Esta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho con vosotros, según todas estas palabras»[27].

[27] En el Antiguo Testamento es generalizada la creencia de que la sangre es santa y que "la sangre comunica la santidad a aquello con lo que entra en contacto [...]. La mitad de la sangre es arrojada sobre el altar, consagrado a Dios, mientras que la otra mitad [...] es lanzada sobre los Israelitas reunidos quienes son por lo tanto consagrados como el pueblo santo de Yahvé" (E.W. Nicholson, "The Covenant Ritual in Exodus XXIV 3-8", *VT*

Israel es *ya* la "propiedad" de Yahvé, la "nación santa" y el "reino" sacerdotal que había anunciado al comienzo de esta sección.

En esta "nación santa, pueblo sacerdotal", los legítimos representantes de Yahvé en medio de esa nueva asamblea son los sacerdotes y ancianos que quedan revestidos de una autoridad especial (Ex 24,9-11). Ellos *vieron* al "Dios de Israel", algo tan inaudito que el narrador tiene que justificarlo diciendo que Dios no extendió su mano contra ellos.

Pero aún queda un detalle y Yahvé llama de nuevo a Moisés. Ahora tiene que entregarle las tablas de piedra, con la ley y los mandamientos, que el propio Yahvé ha escrito para la instrucción de su pueblo (como hace todo buen soberano que da la ley a sus súbditos).

3.3. Yahvé va a construirse su morada en medio de su pueblo (Ex 24,12-31,18)

Esta sección queda encuadrada con la alusión a "las tablas de piedra" que contienen las condiciones fundamentales de las nuevas relaciones entre Yahvé y su pueblo: el Señor sólo podrá habitar en medio de su pueblo *si* Israel respeta la ley escrita en dichas tablas.

Moisés sube para recogerlas (cf. Ex 24,13). Allí, sobre el monte, Yahvé le da también las instrucciones para la construcción de la Tienda. Al concluir, le entrega las dos tablas de piedras *escritas* por el dedo de Dios, por su propia mano (cf. Ex 31,18).

---

32 (1982) 83). En la siguiente sección aparecerá el precepto de respetar el sábado como signo de esta nueva relación establecida entre Dios y su pueblo, para que Israel sepa que "yo soy el Señor", el que os santifico.

Entre estas dos alusiones a las tablas, asistimos al comienzo de Ex 25 a un nuevo discurso del Señor a Moisés[28]. Israel tiene que apartar para el Señor una ofrenda, hecha por aquellos que sean movidos por su corazón, y con esta ofrenda, tiene que construirle una morada a Yahvé. A estas alturas del libro del Éxodo, queda que el Señor venga a habitar *en medio de su pueblo*. Para lograr este objetivo, ordena a Moisés que le construya un santuario (Ex 25,8)[29]. Asistimos a la descripción del santuario que Dios, cual hábil arquitecto y diseñador, quiere para sí, según el modelo que le va a enseñar a Moisés. La correspondencia entre el modelo y su realización tiene que ser total (cf. Ex 25,40; 26,30; 27,8).

Pero no sólo diseña el santuario sino que también escoge a los que tienen que ejercer como sacerdotes "para Él" (Ex 28,1; cf. 28,3.4) y a los artesanos que fabricarán todo (Ex 31,2-11); y todo se hará "conforme a todo lo que te he mandado" (Ex 31,11).

En medio de esta sección hallamos unos versículos claves en nuestro recorrido. Una vez que Yahvé haya consagrado la tienda del encuentro, el altar, a Aarón y a sus sacerdotes, "moraré en medio de los israelitas, y seré para ellos Dios. Y reconocerán (אֲדֹנָי) que yo soy Yahvé, su Dios, que los saqué del país de Egipto para morar entre ellos. Yo, Yahveh, su Dios" (Ex 29,45-46). Estos dos versículos unen las fórmulas/temáticas que hemos evidenciado en nuestro recorrido por el libro hasta este momento: en la tienda del encuentro, el Señor estará en medio de *su* pueblo Israel, allí se encontrará con Israel y allí le hablará a Moisés. Con su gloria el

[28] A la realización de esta parte del programa asistiremos a partir de Ex 35,4. Los paralelismos entre estas secciones son evidentes. Entre ambas encontraremos el "paréntesis" del episodio del becerro de oro.

[29] Aquel "santuario" que sus manos se van a preparar, como se dijo en Ex 15,17.

Señor santificará el lugar; sólo entonces Él habitará en medio de su pueblo y se convertirá en su Dios: וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים (Ex 29,46d), exactamente la misma expresión que hemos encontrado en el programa narrativo de Ex 6,7. He aquí el punto de llegada del libro: Dios ha sacado a Israel de Egipto... para ser su Dios y morar entre ellos. Entonces, Israel sabrá que Yahvé es el Dios que los sacó de Egipto. Lo que queda es esperar a que se construya la tienda del encuentro para que el Señor la consagre y Él pueda finalmente habitar en su pueblo.

3.4. Crisis: Israel no respeta el mandamiento principal (Ex 32,1-34,35)

Pero inesperadamente la narración va a sufrir un frenazo. Aparece una crisis que pone en peligro todos los planes que Yahvé ha hecho. Cuando Moisés tiene ya en sus manos las tablas, el escenario cambia y el narrador nos traslada a lo que está ocurriendo al mismo tiempo en el campamento hebreo, al pie de la montaña. Israel no sólo ha escogido una "divinidad rival", fabricándose un becerro de oro e infringiendo de esta forma el mandamiento principal (cf. Ex 20,3), sino que además lo adora como aquel que lo ha sacado de Egipto (cf. Ex 32,4).

Inevitablemente aparece una crisis que puede tener graves consecuencias porque está en juego mucho más que una simple imagen de oro de un becerro. La pregunta que surge ahora es: ¿Seguirá siendo Israel el pueblo de Yahvé? ¿Continuará queriendo habitar Yahvé en medio de este pueblo? ¿Será Yahvé el Dios de Israel? Este episodio afecta de lleno a la trama de todo el libro. Es el último obstáculo que tiene que superar Yahvé para convertirse en el dios de Israel porque con el becerro de oro está en peligro el que Él acompañe, con todo lo que esto implica, a Israel en su camino hacia la tierra prometida.

De la gravedad de la situación, da fe el propio Yahvé quien se lo dice en su discurso a Moisés. Israel ha dejado de ser el "pueblo de Dios" para pasar a ser "el pueblo de Moisés" (Ex 32,7), "*este*" pueblo (Ex 32,9): "«Este» pueblo ya no es más el pueblo de YHWH [...] La elección de Israel por YHWH parece así anulada"[30]. Porque los hebreos se postran ante el becerro al que adoran como su nuevo dios, el que los sacó de Egipto (Ex 32,4), Yahvé no es más el dios de Israel. La decisión del Señor parece definitiva: "Déjame ahora que se encienda mi ira contra ellos y los devore; de ti, en cambio, haré un gran pueblo" (Ex 32,10).

La única solución que parece quedar es que Dios renuncie a su plan de habitar en medio de su pueblo Israel: "Sube a una tierra que mana leche y miel; que yo no subiré contigo, pues eres un pueblo de dura cerviz; no sea que te destruya en el camino»" (Ex 33,3), porque si Yahvé sube con Israel, terminaría destruyéndolo (cf. Ex 33,5). Y aquí la sorpresa invade al lector. Ni siquiera la promesa de que Israel va a entrar en la tierra prometida, aunque sea sin la presencia de Yahvé en medio de ellos, satisface al pueblo, quien experimenta que sin Dios ni siquiera la abundancia de la tierra prometida sirve de algo. E Israel hace luto (cf. Ex 33,6).

Aparece entonces de nuevo la figura mediadora de Moisés quien vuelve a interceder. Pero esta vez para conseguir que Dios vaya con *su pueblo* y no únicamente con él: "Si no vienes tú mismo, no nos hagas partir de aquí" (Ex 33,15). Moisés, solidario con su pueblo, no quiere que Yahvé los (nótese el plural) deje partir de allí si Él no se decide a ir con ellos. Israel sabe que no hay salvación si no es con la presencia en medio de ellos de Yahvé.

---

[30] B. Renaud, *L'alliance un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34* (Paris 1998) 106.

3.5. Dios es el único soberano de Israel (Ex 35-40)

Sólo tras la intercesión de Moisés (Ex 33,12-13), Yahvé decide seguir marchando con su pueblo (Ex 33,17). Se retoma la trama que había estado a punto de romperse. La renovación de la alianza tiene lugar con la entrega de dos nuevas tablas de la ley como las primeras que Moisés había roto, esta vez escritas por él (cf. Ex 34, 27-28).

A estas alturas de la narración, Yahvé ha demostrado ser el soberano absoluto y único de Israel: ha destruido al faraón, ha acompañado y protegido a su pueblo durante la travesía del desierto, alimentándolo y dándole de beber, y ha "vencido" a otra divinidad rival simbolizada en el becerro de oro. Ha eliminado a todos sus rivales y ahora puede convertirse en el dios de Israel para hacer de este su pueblo, conforme a lo anunciado en Ex 29. Por lo tanto, ya se puede construir el santuario donde habitará el Señor en medio de su pueblo.

Para comprender el alcance real de este gesto, hay que recordar que en las mitologías del Antiguo Oriente Próximo, la divinidad afirmaba su soberanía en el momento en que se construía su templo/palacio donde instalaba su morada. La narración de la construcción del templo se cuenta en estos mitos sólo después de haber derrotado a sus rivales. Entonces, el dios viene entronizado. Podemos recordar el mito babilónico de Marduk o el mito ugarítico de Baal. En este último, por ejemplo, el lugar del santuario de Baal se designa con la expresión "en la morada santa" y "en el monte de su heredad", expresiones aplicadas al santuario que Dios se ha establecido para Él, según Ex 15,13.17[31].

A lo largo de estos capítulos finales, asistimos a la ejecución de todo lo que Yahvé había ordenado, tal y como Él lo

[31] Cf. M. Weinfeld, "Sabbath, Temple", 507.

había planeado. El santuario se construye según el modelo que Yahvé ha mostrado a Moisés en la cima de la montaña. Y una vez que se han acabado las obras del Tabernáculo "conforme a lo que Yahvé había ordenado a Moisés" (Ex 39,32) se lo presentan a este. Únicamente cuando Moisés confirma que todo ha sido ejecutado tal y como el Señor lo había ordenado, lo bendice (cf. Ex 39,43).

Ahora sí, por fin, Dios puede ya venir a habitar entre su pueblo, en su "templo" (cf. Ex 40,34-35), y acompañarlo (cf. Ex 40,36.38), dirigiendo Él la marcha (cf. Ex 40,37). Se realiza de esta forma lo anunciado en Ex 29,45-46 porque una vez que Yahvé habita ya en medio del pueblo, Yahvé es su dios e Israel conoce que Él es Yahvé, el que los sacó de Egipto para morar entre ellos.

Al final del libro, Israel ha pasado de servir a Egipto como un pueblo de esclavos a servir a Yahvé en un servicio litúrgico espontáneo y libre (cf. Ex 35,5.22)[32], de estar en manos del Faraón a ser el pueblo de Yahvé, su propiedad personal, nación santa. Finalmente, Israel sabe que su Dios, el que los sacó de Egipto, está habitando en medio de él, acompañándolos.

CONCLUSIÓN

Sin haber entrado en el complejo proceso de formación del libro, su estudio en su redacción actual a partir de los diferentes programas narrativos presentes en él, ha evidenciado una coherencia interna y un hilo conductor alrededor de la

[32] El descanso del sábado que proclama Ex 35,1-3 distingue al esclavo –que no tiene derecho al descanso- del hombre libre. En el Antiguo Testamento y para todo el Medio Oriente Antiguo, un esclavo no es una persona, es una cosa. De ahí que la liberación de Israel supone pasar de la no-existencia a la existencia. Cf. J.L. Ska, *La strada e la casa* (Bologna 2001) 67-74.

temática de la soberanía de Yahvé sobre Israel. El libro del Éxodo en su esqueleto básico narra la liberación de Israel de su esclavitud en Egipto por parte de Dios, la constitución de Israel como el pueblo de Dios y de Yahvé como su único soberano, y el reconocimiento final por Israel de quién es Yahvé, cuando Él viene a habitar en medio de su pueblo.

En este recorrido que hemos hecho, se ha evidenciado que el gran protagonista del libro es Yahvé, el Señor. Él vence al Faraón hasta lograr que los egipcios lo reconozcan, alimenta y protege a Israel, su nuevo pueblo, lo defiende de los enemigos y le da una ley, una constitución, cuyo mandamiento principal es la no existencia de otros dioses a su lado. Y cuando aparece otro rival, simbolizado en el becerro de oro, Moisés consigue que Dios venga con su pueblo a la tierra prometida sin destruirlo.

El recorrido realizado nos permite también responder al interrogante de por qué termina como termina el libro del Éxodo. Israel no ha entrado todavía en la tierra prometida y sigue en el desierto. No parece que haya ningún punto de llegada al final del libro. Y sin embargo, hemos visto que la conclusión era la lógica: Yahvé, el único y verdadero soberano de Israel, el que lo ha librado de Egipto convirtiéndolo en pueblo libre y trayéndolo a la existencia desde su condición de esclavo, termina reafirmando su soberanía al poner su morada, su "palacio", en medio del pueblo y guiándolo a partir de este momento a lo largo de su marcha por el desierto.

De aquel programa anunciado en Ex 6,6-7 se han cumplido los dos primeros elementos. Queda aún por realizarse el tercero, cuando Yahvé introduzca a su pueblo en la tierra que juró a sus antepasados para dársela en propiedad. Pero esto no se verá realizado en el libro del Éxodo. La historia queda una vez más lanzada hacia el futuro, hacia el cumplimiento de esta promesa del que es, desde ahora, el único y verdadero soberano de Israel: Yahvé.

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 185-196

LA *EXOUSIA* O AUTORIDAD DE JESÚS EN EL EVANGELIO DE MARCOS

Fernando Camacho Acosta
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

El término griego *exousia* es un abstracto derivado de la forma femenina *exousa*, que constituye, a su vez, el participio presente de *exesti* ("está permitido", "es lícito"). Significa, pues, "capacidad/facultad/autoridad/libertad" para actuar o disponer respecto a personas o cosas[1]. En Mc aparece nueve veces (1,22.27; 2,10; 3,15; 6,7; 11,28.29.33; 13,34) y siempre referido a la persona de Jesús (1,22.27; 2,10; 11,28.29.33) o a la tarea que él asigna a sus seguidores (3,15; 6,7; 13,34).

La primera vez que se habla en Mc de la autoridad de Jesús es, al comienzo de su ministerio público, en el pasaje de su actuación en la sinagoga de Cafarnaún (1,21-28). Allí los asistentes, el sábado, al servicio religioso sinagogal, impresionados favorablemente por la enseñanza de Jesús, al com-

[1] Cf. W. Foerster, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II, dirigido por G. Kittel y G. Friedrich, W. Kohlhammer Verlag (Stuttgart 1935) 557-572; J. Mateos, *Marcos 13. El grupo cristiano en la Historia*, Cristiandad (Madrid 1987) 424 nota 634.

parar ésta con la impartida hasta entonces por los maestros religiosos de Israel (los escribas o letrados), sacan una conclusión: estos últimos no enseñan con "autoridad", mientras que Jesús sí (1,22). Se establece así, desde el principio, una diferencia sustancial entre la enseñanza de Jesús y la de los escribas. La actividad de enseñar, común a ambos, difiere en el modo como uno y otros la ejercen: Jesús enseña "como quien tiene autoridad" (*hôs exousian ekhôn*), en cambio los escribas carecen de ella.

La *exousia* o autoridad de Jesús, a diferencia de la de los escribas[2], no pertenece al ámbito jurídico-institucional; nace de la plenitud del Espíritu que Jesús posee (1,10) y que lo constituye en «Hijo de Dios» (1,11). No se trata, pues, de una autoridad humana o comunicada por hombres, sino que tiene su origen en Dios y está respaldada por él[3]. Los escribas, en cambio, ostentaban una autoridad jurídica, conferida por la institución judía y, pretendidamente, avalada por Dios[4]; por poseer la ciencia esotérica divina, eran considerados herederos y sucesores de los profetas[5]. Su modo de enseñar se basaba en la cita e interpretación de textos rabínicos, que constituían una especie de jurisprudencia. No exponían una

---

[2] Sobre los escribas, vse. el excurso de J. Gnilka, *El Evangelio según san Marcos* I, Sígueme (Salamanca 1986) 92

[3] R. Pesch, *Il vangelo di Marco* I, Paideia (Brescia 1980) 209: "Jesús enseña como persona investida de poder, es decir, de la autoridad del Hijo de Dios dotado del Espíritu (1,9-11), del Hijo del hombre (2,10); él enseña la voluntad de Dios".

[4] Cf. H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (München 1994, 10ª reimp.) 670; II (München 1989, 9ª reimp.) 128.

[5] J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad (Madrid 1977) 257: En la época de Jesús, "el conjunto de la tradición oral, concretamente la *halaká*, era una doctrina esotérica en cuanto que, a pesar de ser enseñada en las casas de estudios y en las sinagogas, no podía ser difundida por escrito, por ser «el secreto de Dios», sino que sólo debía ser trasmitida oralmente del maestro al discípulo".

experiencia personal, se limitaban a repetir una y otra vez lo que los maestros consagrados habían propuesto[6].

La experiencia de la autoridad de Jesús proporciona a los fieles de la sinagoga un criterio de juicio para distinguir entre autoridad verdadera y falsa. El modo como Jesús enseña despierta en ellos el espíritu crítico. El contraste entre la enseñanza de Jesús y la de los escribas les permite discernir cuál de las dos enseñanzas está respaldada por Dios ("tiene autoridad"). El resultado de ese discernimiento es el descrédito total de la enseñanza de los escribas y la confianza manifiesta en la de Jesús. Los fieles de la sinagoga salen así de su pasividad y su conformismo, tomando conciencia del engaño en el que se encontraban: el magisterio oficial no tiene la autoridad que se arroga; frente a él, se decantan por el de Jesús.

Al final de la escena, tras la actuación de Jesús con el poseso que, en la sinagoga, se le enfrenta a voces (1,23-26)[7], la reacción de la gente ante lo ocurrido (1,17) no sólo corrobora la autoridad con la que Jesús enseña, sino que va todavía más lejos: comprenden que su enseñanza, calificada ahora como "nueva" (*didakhê kainê*), no se queda sólo en el plano teórico, sino que conlleva la liberación de los poseídos por los espíritus inmundos (*tois pneumasi tois akathartois*), es decir, de los alienados por fuerzas maléficas o demoníacas, opuestas a Dios[8].

---

[6] J. Mateos – F. Camacho, *El Evangelio de Marcos: Análisis lingüístico y comentario exegético* I, El Almendro (Córdoba 1993) 142.

[7] El plural inesperado ("nosotros") de su pregunta: *ti hêmin kai soi*, hace del poseo el representante y defensor de un grupo que se ve amenazado por la enseñanza de Jesús. Ese grupo no puede ser otro que el de los escribas, que son los únicos que en el relato se ven desprestigiados y corren peligro de perder su influjo y autoridad sobre la gente, cf. Mateos-Camacho, *o. c.* I, 145s.

[8] S. Légasse, *L´Évangile de Marc* I, Cerf (Paris 1997) 121s: En la escena se perciben dos intereses distintos: el uno centrado en la enseñanza de Jesús, el otro sobre su actividad antidemoníaca; los dos, sin embargo, se completan para proponer al lector un mensaje coherente.

A la vista de la actuación de Jesús, los fieles de la sinagoga, aunque se preguntan por el significado de la misma (1,27b: "¿Qué significa esto?"), sacan una doble conclusión: que Jesús posee una autoridad divina que no tienen sus maestros oficiales y que, además, actúa con una fuerza liberadora capaz de vencer la resistencia a su mensaje de los más fanáticos opositores[9].

La segunda vez que Mc se refiere a la autoridad de Jesús, lo hace en el pasaje de la curación del paralítico llevado en una camilla, ante Jesús, por cuatro portadores (2,1-12), que el evangelista sitúa de nuevo en la ciudad de Cafarnaún, aunque esta vez no en la sinagoga, sino en una casa (2,1). Jesús, al ver la fe que mueve a los portadores y que incluye también al paralítico[10], se dirige a éste, diciéndole: "Hijo, se te perdonan los pecados" (2,5b)[11]. Ante esta declaración, los escribas presentes reaccionan en su interior considerando las palabras de Jesús una blasfemia, porque se ha arrogado una función, la de perdonar pecados, que es propia y exclusiva de Dios (2,6-7)[12]. Jesús saca a la luz el pensamiento íntimo de los escribas (2,8) y revindica su pretensión de perdonar los pecados apelando a la autoridad que el Hijo del hombre ha recibido de Dios (2,10: "Para que veáis que el Hijo del hombre tiene autoridad para perdonar pecados en la tierra..."). Si

---

[9] Como se puso de manifiesto en la expulsión del espíritu inmundo que poseía al hombre que se le ha enfrentado en la sinagoga (1,23-26).

[10] Patente en los obstáculos que ambos tienen que superar para acercarse a Jesús (2,4: "Como no podían acercárselo por causa de la multitud, levantaron el techo del lugar donde él estaba, abrieron un boquete y descolgaron la camilla donde yacía el paralítico"); cf. Pesch, *o. c.* I, 258s; Gnilka, *o. c.* I, 115; Légasse, *o. c.* I, 168s.

[11] Mateos-Camacho, *o. c.* I, 208: Hay un ambigüedad en la declaración de Jesús: ¿perdona él o declara simplemente el perdón de Dios?. Se trata de una ambigüedad pretendida: la declaración de Jesús está refrendada por Dios.

[12] Cf. Pesch, *o. c.* I, 264s; Gnilka, *o. c.* I, 116; Mateos-Camacho, *o. c.* I, 209s; Légasse, *o. c.* I, 172

con esa autoridad es capaz de hacer que el paralítico deje su camilla y ande, quedaría así demostrado su capacidad de dar una vida nueva al hombre, que incluye la cancelación de su pasado pecador y le permite una nueva existencia (2,9)[13]. Por eso se dirige de nuevo al paralítico, diciéndole: "Levántate, carga con tu camilla, y vete a tu casa" (2,11). Y, cuando la orden se hace afectiva (2,12a), la reacción de la gente ante lo sucedido es glorificar a Dios por lo que han visto (2,12b). No sólo no ven, como pensaban los escribas, suplantación alguna de Jesús respecto a Dios, ni oposición entre ambos, sino que Dios queda glorificado en la actuación de Jesús, porque éste actúa con su misma autoridad y tiene su mismo objetivo: comunicar vida al hombre.

La frase que en este pasaje emplea Mc con relación a Jesús: "tiene autoridad"(2,10: *exousian ekhei*), está en paralelo con la de 1,22, donde se expresaba el juicio de los presentes en la sinagoga de Cafarnaún sobre la enseñanza de Jesús o su modo de enseñar ("como quien tiene autoridad"). Como en aquel pasaje, se trata también en éste de la autoridad del que posee el Espíritu de Dios; no de una autoridad humana o comunicada por hombres, sino divina. Pero en este episodio se pone de manifiesto el ámbito universal de esa autoridad: "la tierra", el lugar donde habita la humanidad, y los efectos que tiene sobre ella: comunicarle vida. De hecho, Mc no habla en este relato de "curación" ni utiliza el verbo "curar"; habla de perdonar pecados y describe con la acción de Jesús con el paralítico los efectos de ese perdón: aquel que, por causa del pecado o la injusticia, estaba postrado (paralítico en una camilla) y no tenía vida propia (llevado por cuatro), es decir, prácticamente muerto, volverá a vivir (se levantará) y será capaz de disponer de sí mismo (cargará con la camilla y se irá a su casa por sus propios pies)[14].

---

[13] Légasse, *o. c.* I 173: Se trata de un razonamiento *a maiore ad minus*: quien puede lo más, puede lo menos.

[14] Cf. Mateos-Camacho, *o. c.* I, 213s.

En estos dos pasajes, el de la actuación de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún (1,21-28) y el de la curación del paralítico (2,1-12), define Mc el sentido de la autoridad de Jesús, no sólo con relación a Israel (el primer pasaje), sino respecto a toda la humanidad (el segundo pasaje). Jesús enseña con una autoridad divina que no tienen los maestros de Israel y que provoca la liberación de los alienados (el primer pasaje). Pero, además, esa autoridad se ejerce sobre la humanidad entera y produce una vida nueva (el segundo pasaje). Enseñanza liberadora y nueva vida para los seres humanos son los dos efectos que tiene, en Mc, la autoridad de Jesús.

Como en los demás evangelios, revestido de esa autoridad divina, Jesús lleva a cabo, en Mc, la denuncia del templo de Jerusalén (11,15-19), el máximo exponente de la religión judía y el signo de la presencia de Dios en medio de Israel[15]. Ese templo, que debía de haber sido lugar de encuentro con Dios para todos los pueblos (11,17a), se ha convertido, según la denuncia de Jesús, en un gran negocio religioso (11,15)[16] y en "una cueva de bandidos" (11,17b)[17]. Precisamente ante esta denuncia tan contundente, que pone en cuestión la legitimidad del sistema religioso judío, los representantes

---

[15] Sobre la magnificencia del templo, reconstruido por Herodes el Grande, y del culto que en él se celebraba, vse.: J. Jeremias, *o. c.*, 38-43; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C. – 135 d.c.)*. II: *Instituciones Políticas y Religiosas*, Cristiandad (Madrid 1985) 320-384.

[16] Ante el que Jesús reacciona expulsando del templo a los vendedores y compradores, y volcando las mesas de los cambistas de monedas y los asientos de los vendedores de palomas

[17] Gnilka, *o. c.* II, 151: El conjunto del v. 17 se convierte en una afirmación unitaria que presenta la función positiva y negativa del templo. Casa de oración para todos los pueblos (v. 17a) y cueva de bandidos (v. 17b) están en paralelismo antitético. Se contraponen la finalidad asignada por Dios y el fracaso humano. Cf. V. Taylor, *Evangelio según San Marcos*, Cristiandad (Madrid 1980) 556; J. Ernst, *Il Vangelo secondo Marco* II, Morcellana (Brescia 1991) 528s.

de los tres grupos que componían el Sanedrín (los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos)[18], el órgano supremo de gobierno para los judíos, abordan en el templo a Jesús, al día siguiente de su actuación en él, para someterlo a un interrogatorio en el que le piden cuentas de su comportamiento (11,27-28). Le hacen directa y bruscamente dos preguntas (11,28): la primera, "¿con qué autoridad haces estas cosas?" (*en poia exousia tauta poieis;*), pretende averiguar qué clase de autoridad se atribuye Jesús para hacer lo que hace; la segunda, "¿quién te ha dado la autoridad esa para que hagas estas cosas?" (*tis soi edôken tên exousian tautên hina tauta poiês;*), que explicita la anterior ("o sea", en gr. *ê*)[19], el origen de esa actividad[20]. Ambas preguntas se formulan en el texto griego con tono despectivo, como si Jesús fuera la última persona de quien podría pensarse que tuviera autoridad alguna[21].

---

[18] Mc menciona las tres categorías anteponiendo a cada una el artículo determinado (*hoi*). Sin embargo, no es verosímil que quiera indicar que los 71 miembros de Sanedrín se acercaron a Jesús (así, É. Trocmé, *L'Évangile selon Saint Marc*, Labor et Fides (Genève 2000) 292); hay que pensar, sin duda, en una delegación (así, Pesch, *o. c.*, II 319; F. Lentzen-Deis, *Comentario al Evangelio de Marcos: Modelo de nueva evangelización*, Verbo Divino (Estella [Navarra] 1998) 352). Pero, al utilizar el artículo totalizante, Mc quiere expresar la unanimidad de las facciones del Sanedrín en su oposición a Jesús.

[19] Cf. Légasse, *o. c.* II, 702s.

[20] R. H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, William B. Eerdmans (Grand Rapids [Michigan] 2000) 657: Las preguntas no pretenden obtener información, porque el Sanedrín no necesita que le digan que Jesús carece de la autoridad que confería la ordenación de rabino y no se les ocurriría pensar que tiene autoridad de Dios. Pretenden ponerlo en un compromiso, dejarlo desarmado, exponerlo como impostor. Cf. X. Pikaza, *Para vivir el Evangelio. Lectura de Marcos*, Sígueme (Salamanca 1998) 163; Trocmé, *o. c.*, 292.

[21] Gundry, *o. c.*, 657: La colocación, en la primera pregunta, de *tauta* antes de *poieis* y, en la segunda, del pronombre *soi* antes de *edôken*, confieren a ambas un tinte despectivo, reforzado en la segunda pregunta por la colocación del pronombre *autên* después de *exousian* y, en la oración siguiente, de *tauta* antes de *poiês*.

Los dirigentes judíos no consideran ni por un momento si la actuación de Jesús en el templo y su denuncia de él (11,15-17) estaba justifica, si correspondía a un abuso real o si seguía la línea de los antiguos profetas (cf. Jr 7,11; Zac 14,21). Como representantes del Sanedrín y encargados del buen funcionamiento de las instituciones se creen con derecho a pedirle explicaciones a Jesús. Son ellos los garantes y custodios del orden y organización del templo; Jesús no es nadie para interferir en esto[22]. Le exigen que justifique su actuación declarando qué clase de autoridad es la suya y quién la respalda[23]. Intentan llevarlo al terreno jurídico, en el que, al no gozar de autoridad institucional reconocida, tiene todas las de perder.

Pero Jesús no se deja intimidar y, para contestar a las preguntas que le hacen, les propone como condición que ellos, a su vez, le contesten a una única pregunta (11,29-30)[24]: la

---

[22] M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Gabalda (Paris 1929, reimp. 1966) 301s: Jesús ha actuado como si fuera responsible del orden en el templo y juez de lo que era conveniente para el culto a Dios. Gundry, *o. c.*, 657: "¿Quién te ha dado...?" implica que Jesús ha usurpado la autoridad del Sanedrín sobre el templo, porque ellos controlan el comercio en él, es más, lo patrocinan. J. Radermakers, *Il Vangelo di Gesù secondo Marco*, (Bologna 1975) 268: La pregunta de los miembros del Sanedrín constituye una verdadera acusación. Consideran la acción de Jesús un abuso de poder, porque la responsabilidad del orden en el recinto sacro correspondía al comandante del templo, que dependía de los sumos sacerdotes. Cf. Pesch, *o. c.* II, 319.

[23] D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, (London 1956, reimp. New York 1973) 217-219, sostiene que el interrogatorio gira en torno a la facultad que Jesús, sin haber recibido ninguna ordenación rabínica, se arroga de enseñar como maestro. Pero, como señala con acierto Gnilka, *o. c.* II, 162s: No es la docencia rabínica de Jesús la que se pone en entredicho, ya que saben de sobra que no ha recibido ordenación alguna. Por eso, no le preguntan por su maestro, sino que su intención es otra: que demuestre que Dios es la fuente de su autoridad o, de lo contrario, quedaría desenmascarado como un falso profeta. Vse. Gundry, *o. c.*, 657; Ernst, *o. c.* II, 540.

[24] Lagrange, *o. c.*, 302: Jesús responde con una pregunta, como en 10,3, según la costumbre de los rabinos en sus discusiones; precedimiento

de si el bautismo de Juan era cosa de Dios (lit. "del cielo": *ex ouranou*) o cosa humana (lit. "de los hombres": *ex anthrôpôn*). Ha comprendido perfectamente que sus inquisidores quieren llevarlo al terreno jurídico, en el que él, por carecer de títulos oficiales, estaría perdido. Por eso, con el dilema que les plantea, los sitúa en otro terreno: el profético o carismático[25]. Si los dirigentes judíos reconocieran que Juan, que carecía de títulos oficiales, era un enviado de Dios, podrían también aceptar que la autoridad que tiene Jesús y que lo lleva a actuar como lo ha hecho, proviene de Dios.

Los representantes del Sanedrín, después de analizar los pros y los contra del dilema que Jesús les plantea (11,31-32)[26], optan por no pronunciarse sobre la cuestión (11,33a: "Nos sabemos")[27]. Ante esta actitud, que revela la mala fe de

---

destinado a preparar la solución, indicando el camino a seguir. Con "una sola pregunra" aborda la cuestión principal, sin entretenerse demasiado en los preámbulos. Gnilka, *o. c.* II, 163: Jesús se concreta en un solo punto, agudizando la confrontación y mostrando que está plenamente seguro de lo que se trae entre manos. Gundry, *o. c.*, 657: Ellos no han podido ponerle en dificultad con dos preguntas; él les podrá a ellos con una sola.

[25] Pesch, *o. c.* II, 320: Con su pregunta eleva Jesús el debate a una nueva dimensión que supera la situación jurídica presupuesta de los interrogadores. Pone la alternativa entre autoridad divina y humana, sirviéndose como ejemplo del bautismo de Juan.

[26] Lagrange, *o. c.*, 303: Los dirigentes no piensan en responder según su conciencia. Si hubieran respondido "del cielo", sin duda Jesús les habría dicho: "también yo tengo mi misión del cielo". En la pregunta de Jesús ven sólo una trampa, y únicamente consideran las consecuencias que puede acarrearle su respuesta. Gnilka, *o. c.* II, 163: Jesús los ha puesto en un serio aprieto; lo demuestra el intercambio de opiniones que mantienen entre sí. Su juicio no nacerá de una convicción, sino de consideraciones tácticas. Si el bautismo de Juan era del cielo, ellos han sido desobedientes a Dios, por no haber aceptado ese bautismo. Esta involuntaria autoinculpación es el núcleo de la perícopa. Cf. Ernst, *o. c.* II, 541.

[27] Gundry, *o. c.*, 658: Tan punzante es el dilema planteado por la alternativa, tan insistente la exigencia de una respuesta por parte de Jesús, que sus adversarios quedan confundidos.

estos dirigentes, Jesús se niega en rotundo a responder a las preguntas que le han formulado (11,33b: "Pues tampoco os digo yo con qué autoridad hago estas cosas"), desafiando así a las autoridades supremas de Israel y reduciéndolas, al menos de momento, a la impotencia y al silencio[28].

Pero Mc no sólo aborda y perfila el tema de la autoridad de Jesús, sino que también señala que esa autoridad es la que él transfiere a los Doce y a todos sus seguidores. Así lo indica Mc 3,15, que establece como objetivos de la constitución de los Doce el que estuvieran con Jesús y el enviarlos a predicar (3,14), "dándoles autoridad para expulsar a los demonios" (3,15)[29]. Y lo mismo Mc 6,7, donde Jesús envía a los Doce de dos en dos, "dándoles autoridad sobre los espíritus inmundos". "Endemoniados" y "poseídos por espíritus inmundos" no son, simplemente, sinónimos. Designan dos realidades negativas que, aunque tienen su origen en la misma fuerza maléfica y destructora (el diablo), se diferencian en que esa fuerza, en el caso de los endemoniados, es fácilmente reconocida por todos por la violencia con que se manifiesta, mientras que, en el caso de los poseídos por espíritus inmundos, es interior y sólo aflora en aquellas actuaciones o comportamientos que se revelan como contrarios a Dios[30]. Los Doce, pues, en su tarea misionera gozan de la misma autoridad divina que Jesús tiene para liberar a los que habitualmente actúan movidos por una fuerza destructiva (endemoniados) y a los que están poseídos por un espíritu opuesto a Dios y lo manifiestan en determinadas ocasiones (espíritus inmundos)[31].

---

[28] Cf. Trocmé, *o. c.*, 293

[29] La extraña construcción de la frase griega con doble infinitivo (*kêryssein kai ekhein exousian*) se explica si se considera la segunda oración de infinito como coordinada modal: vse. la nota filológica correspondiente a Mc 3,15, en Mateos-Camacho, *o. c.* I, 307.

[30] Vse. la nota filológica correspondiente a Mc 1,32, en Mateos-Camacho, *o. c.* I, 161.

[31] Cuando los discípulos, como en el caso del chiquillo epiléctico (9,14-27), son incapaces de expulsar al espíritu destructivo que se ha apoderado de

Por otra parte, al término del discurso escatológico del cap. 13, Jesús ilustra la exhortación a sus discípulos a estar vigilantes y a no dormirse en la tarea que tienen encomendada (13,33), con la analogía[32] de un hombre que, al marcharse al extranjero y dejar su casa[33], "dio a los siervos su autoridad –a cada uno su tarea-" (13,34)[34]. La autoridad que Jesús, "el señor de la casa" (13,35), confiere a sus seguidores ("los siervos") es la suya propia, la del Hijo del hombre (2,10), capaz de comunicar una nueva vida a la humanidad (2,5-12). Dar a "los siervos" su propia autoridad significa comunicarles el Espíritu que él posee (1,8). Es una capacitación, análoga a la suya, para realizar la actividad que a cada uno le corresponde ("a cada uno su tarea"). Esta tarea personal ha de seguir la línea de la "autoridad" de Jesús, es decir, liberar al ser humano de su pasado de injusticia (perdonarle los pecados) y comunicarle vida (como hizo Jesús con el paralítico).

En esto consiste la tarea propia de la condición de "siervos" y el servicio que han de prestar a todos (10,44: "siervos de todos"). Aunque ese servicio, al pertenecer a la libre decisión de la persona y caer bajo su responsabilidad, ha de llevarse a cabo según la peculiaridad de cada uno y su personal modo de ser ("a cada uno su tarea"). Común es, pues, la capacita-

éste (9,18b), su impotencia se debe a la falta de sintonía con Jesús (cf. 8,32-33; 9,9-13) que les impide actuar con la misma autoridad que él.

[32] Que la mayoría de los comentaristas consideran una "parábola". Vse. J. Mateos, *Marcos 13*, 419, nota 625.

[33] Existe una clara alusión entre este texto y la parábola de los viñadores homicidas (12,1-9). Figuradamente el pasaje expone el aspecto voluntario ("dejar su casa") de la muerte de Jesús, en sentido complementario al expuesto en 2,20: "llegará un día en que les arrebaten al novio/esposo". Cf. Mateos, *o. c.*, 420ss.

[34] En la expresión que emplea Mc: *dous tois doulois autou tên exousian*, el posesivo *autou* no puede conectarse con *doulois*, sino con *exousian*, porque, para Mc, los siervos son "de todos", no de Jesús (10,44), del que expresamente se dice que "no ha venido a ser servido, sino a servir" (10,45); cf. Mateos, *o. c.*, 422ss.

ción; individual, la realización. Todos los seguidores de Jesús participan de su mismo Espíritu y cada uno ha de actuar en consonancia con él. El don de la "autoridad" significa, por tanto, una transferencia de responsabilidad: la acción que Jesús ha llevado a cabo en la tierra ha de ser continuada por los suyos[35].

Queda así completado, en Mc, el cuadro de la autoridad de Jesús: la suya es una autoridad para enseñar a los hombres el camino de Dios y liberarlos de sus alineaciones (1,21-28), para ofrecerles el perdón de sus pecados y comunicarles una nueva vida (2,1-12), para denunciar los abusos e injusticias cometidas en el nombre de la religión (11,15-19; cf. 11,27-33). Paralelamente, los seguidores de Jesús han de continuar esta misma tarea (3,14-15; 6,7; 13,33), y el Espíritu que han recibido de él, por su adhesión a Jesús, los capacitará para llevarla a cabo.

[35] Cf. Mateos, *o. c.*, 425-427.

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 197-215

LOS PROFETAS Y LA ALEGRÍA

Miguel Ángel Garzón, c.o.
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

En un artículo anterior nos ocupamos del campo semántico de la alegría en el Libro de Isaías (Isidorianum 25, 485-517). En el presente queremos dar una visión de conjunto del tema de la alegría en la totalidad de los Libros proféticos.

1. REVELACIÓN, BIBLIA Y ALEGRÍA

Dios ha querido dar a conocer el misterio de su voluntad (DV 2), revelarse a sí mismo y revelar quién es el hombre. Dentro del complejo mundo del ser humano, de su naturaleza, la alegría constituye un elemento esencial: toda persona aspira a ser feliz. Por ello es lógico pensar que la alegría se convierta en uno de los pilares de la revelación de Dios. Podemos decir que Dios se revela para hacer feliz al hombre, para descubrirle el sentido y el camino de la alegría.

En efecto, la Sagrada Escritura, que nos ofrece la experiencia de fe del encuentro del hombre con Dios, encierra en muchas de sus páginas este sentimiento del ser humano que expresa la dicha o felicidad, relacionándolo en su globalidad con la experiencia de fe y salvación.

En el Antiguo Testamento la alegría surge generalmente por medio de los acontecimientos cotidianos de la vida y por la vivencia del encuentro con Dios. Es la alegría de la vida y de todos los dones que Dios concede. La alegría se erige en expresión de la fidelidad o infidelidad al Señor (Lv 26; Dt 28): su posesión es signo de bendición y su carencia de maldición. Mención especial merecen las fiestas y las celebraciones (Dt 16,11.14s). Es en ellas donde se unen más visiblemente los dos aspectos de la alegría israelita, la de la vida misma y la provocada por la experiencia de fe, elementos por otra parte indisociables para Israel. Pero sobre todo las fiestas proclaman que la fuente de donde siempre brota la alegría es Dios. Los Salmos son los grandes exponentes de esta dimensión teologal de la alegría bíblica (Sal 16,8-10; 31,6-8; 33,1-3; 51,10-16; 92,5-12; 95,1s; 104,34...).

En los Profetas resalta con luz propia el tema de la alegría. Una lectura detenida y atenta así lo refleja. Desde la agudeza de la mirada profética, unas veces la critican y otras la alaban. Su peculiaridad y novedad es presentar la alegría como la señal de la salvación de Dios y su perdón, que ponen fin a la tristeza y a la angustia, así como la señal de la nueva creación y del tiempo mesiánico (Is 12,1-6; 65,16-25; Sof 3,14-20; Zac 9,9-10).

Así, la alegría, presente en el AT (por supuesto también en el NT) constituye un tema o concepto de valor teológico importante por su conexión con la esencia del mensaje revelado. Después de estas apreciaciones generales nos detenemos en analizar las particularidades del mensaje sobre la alegría en el corpus profético.

2. EL LENGUAJE DE LA ALEGRÍA

El tema de la alegría se plasma en los libros proféticos, como en todo el AT, por medio de un vocabulario específico. De las principales raíces cuatro son las más comunes: שׂמח alegrarse, שׂוש exultar, גיל gritar de gozo, רנן gritar de alegría. Además de ellas se han de indicar otras que configuran el lenguaje específico de la alegría: ענג deleitarse, פצח estallar de júbilo, צהל gritar de gozo, עלז alegrarse, בשׂר anunciar una noticia alegre, אשׁר ser dichosos, שׁעע divertirse.

Otras raíces de campos semánticos distintos, aunque no significan primariamente alegría, en determinados contextos connotan el gozo y el júbilo. Así: שׁיר cantar, זמר cantar, עלץ burlarse, ליץ burlarse, לעג mofarse, רוע gritar de júbilo, צוח gritar, הלל alabar, ידה dar gracias, טוב ir bien, שׁלום paz, חמד desear.

En tercer lugar, y no por ello en menor importancia, está la riqueza de las imágenes, metáforas y símbolos. Los profetas se valen ampliamente de ellas, alguno con gran maestría (como el Segundo-Isaías). Al respecto hay que tener en especial consideración los signos de la bendición de Dios. Así: los lugares frondosos y fértiles (Carmelo, Líbano, Edén,...), la vegetación, la hierba, los árboles, la floración (Is 51,3; 55,13; Os 14,6-9); el agua, los ríos, la lluvia (Is 12,3; 35,6-7; 55,1; Joel 4,18), el campo fértil, la viña, la vid (Jr 31,5; Am 9,14); las acciones de recolección (Is 9,2; 16,9; 24,13), los productos de la tierra: vino, mosto, trigo, leche, aceite... (Os 14,8; Joel 2,24; 4,18; Am 9,13-15); comer y beber (Is 22,13; 25,6), las riquezas, el botín (Is 60,13.17), reconstruir ciudades y habitarlas (Am 9,14), el honor y la fama (Sof 3,9-20), los adornos, la belleza (Is 52,1; 54,11-12), esplendor, gloria (Is 60,9), música, instrumentos (Is 5,12; 24,8), las fiestas, el culto (Ez 6,22; Os 2,13; Am 8,10), la vida larga (Is 65,20-21). De esta manera se presenta el tema de la alegría desde una plasticidad y colorido muy variados.

Todo ello configura el amplio campo semántico de la alegría. Para completarlo hay que tener en cuenta su antónimo, la tristeza, como su ausencia o privación. Ésta se presenta también desde la triple clasificación anterior. De todos los términos que configuran la tristeza hay que destacar las raíces: יגה entristecerse, בכה llorar, בוש avergonzarse, אבל hacer duelo, ספד hacer duelo, צרר estar atribulado, ילל gemir, צעלֶוֶעל gritar, אנח lamentarse, עצב estar dolorido, נכא estar afligido, כאב sentir dolor, חלה estar enfermo, חלה retorcerse de dolor, חבל dolor de parto, חפר sonrojarse, כלם humillarse, חרף humillar, אמל languidecer. Y dentro de las metáforas y símbolos, destacan especialmente los signos de maldición y otras imágenes: la naturaleza muerta, desértica, estéril; la falta de agua; zarzas, espinos; hambre y sed; ruinas, ciudad despoblada, desolada; fealdad, deshonor; mujer no casada, estéril, viuda; pobreza...

3. LA ALEGRÍA EN EL CANON DE LOS PROFETAS Y EN LA HISTORIA DEL PROFETISMO

El tema de la alegría está presente en todos los libros proféticos, aunque con distinta intensidad y frecuencia. De forma general, en los oráculos de condena o admoniciones se denuncia la alegría que surge del pecado, y se amenaza con el castigo de su fin y la llegada de la tristeza si no se produce la conversión. En cambio, en los oráculos, anuncios o promesas de salvación el profeta habla de la alegría que se obtendrá como consecuencia de la acción benefactora de Dios.

Desde una visión sincrónica o canónica se constata que la alegría encuentra eco en la redacción final de cada uno de los libros proféticos. Desde la grandeza de las continuas alusiones en el primero y más extenso (Isaías), hasta la no insignificante referencia en el más corto (Abdías) y en las promesas finales del último de ellos (Malaquías). No siempre la importancia y frecuencia del tema se corresponde con la extensión del libro.

El gran libro profético sobre la alegría no podía ser otro que Isaías. Luego desciende la presencia en los otros dos profetas mayores, no tanto en Jeremías como en Ezequiel. Resalta especialmente en el deuterocanónico Baruc. En los Doce Profetas menores se introduce con puntuales alusiones o con textos muy significativos o de profunda hondura, como en Sofonías o Habacuc. No aparece directamente en Ageo, aunque sí alude a los bienes de la bendición (cultivos, campos fértiles, cosechas, prosperidad...). El mensaje de la alegría se encarna en la estructura común a la mayoría de los libros proféticos de modo que inicialmente se denuncia la alegría del pecado y la amenaza de su pérdida y se finaliza con las promesas de la llegada del gozo eterno y la alegría de la salvación (Is, Bar, Ez, Os, Joel, Am, Miq, Hab, Sof, I-Zac; Mal).

En la visión *diacrónica* de la historia del profetismo la alegría recibe tonalidades diversas. A pesar de la dificultad en la datación de textos, y del complejo proceso de redacción, podemos delinear sucintamente el mensaje de la alegría en las grandes etapas del profetismo:

En el *s. VIII* acontece fundamentalmente la denuncia de una alegría mala por el pecado del pueblo y de sus dirigentes. La alegría de la vida disoluta y licenciosa, de las injusticias, la alegría a costa de la tristeza de los pobres, de la corrupción, del culto falso e hipócrita (Am 4,1; 5,11; 5,23; 6,4-6.13). La alegría orgiástica de los cultos idolátricos, la prostitución, el adulterio y la infidelidad (Os 2,13; 4,13; 9,1). La alegría de una ciudad bulliciosa y de un pueblo que se regocija en el momento inoportuno sin discernir la voluntad de Dios (Is 5,12.14; 22,13). Alegría que causa la tristeza y lamento del profeta por este pecado de su pueblo (Is 22,4; Miq 1,8). La voz profética amenaza con el fin de tal alegría. Fin que se concreta en la opresión que ejerce Asiria, hasta el punto de acabar con el reino de Norte y dejar mermado el del Sur. Sin embargo, no será ésta la última palabra, Dios anuncia el tiempo de la paz y la alegría (Is 8,23-9,6).

En el *s. VII* el mensaje anterior se recrudece hasta llegar a su máxima expresión en las denuncias que justifican el destierro. Aunque se cante y se goce por la caída de Asiria (Nah 2,1; 3,19), y se dirija un mensaje de profunda alegría y esperanza para el pueblo del Norte exiliado y devastado (Jr 30,18-19; 31,2-5.7.10-14), el pecado persiste en el pueblo de Judá. Se anuncia la venida del día terrible de Dios donde desaparece la alegría (Sof 1,14-15; Ez 7,7.12). De esta forma las amenazas proféticas sobre la pérdida de la felicidad se cumplen también radicalmente en el reino del Sur (Jr 7,34; 16,9), para pasar al llanto y al luto con la llegada de un nuevo opresor que se ríe de todos (Jr 25,9-14; Hab 1,10.15). Sin embargo, en esta hora triste el profeta espera y se alegra en su Dios (Hab 3,18).

El *exilio* es el momento cumbre del mensaje de esperanza y por tanto también del mensaje de la alegría (especialmente en el Segundo Isaías). Los profetas proclaman a pleno pulmón la liberación y salvación del pueblo. Terminará la alegría de los que se han reído del mal de Judá, quedarán avergonzados, y toda la tierra se alegrará de su caída (Is 41,11; 43,14; 47,3; Jr 48,33; 51,37.48; Ez 35,14-15; 36,5). Dios viene con poder, trae el perdón y el consuelo a su pueblo. Es una buena noticia que ha de ser proclamada con vigor (Is 40,1-2.9; 52,7-10). Dios devuelve la alegría al pueblo (Jr 33,10-11) y a toda la creación (Is 44,23; 49,13; 55,12). Los desterrados regresan entre júbilo a Sión (Is 48,20; 51,11; 55,12) y la ciudad se llena de gozo al recuperar a sus hijos, se viste y se adorna de fiesta (Is 51,11; 52,1; 54,1.11-12; Sof 3,14). El Señor invita al gozo y al deleite y promete hacer una alianza eterna (Is 55,1-4).

En la *restauración*, el pueblo, con grandes problemas de subsistencia y convivencia, protesta porque las promesas sobre la alegría no se cumplen en su plenitud. La voz profética desvela los motivos: no se han preocupado de Dios, no construyen el templo, y por eso no disfrutan de los bienes

de la tierra (Ag 1,6.11). Cuando el templo sea reconstruido regresarán la alegría y la bendición de los dones de Dios (Ag 2,19; Zac 1,17; 4,10; 8,5.12-13). Pero no basta sólo eso, el pecado frena la llegada de las promesas de felicidad. Los profetas vuelven a las denuncias de la alegría mala del pecado (Is 56,12; 57,4-5) y resurge el lamento, el duelo y el llanto ante el día terrible del Señor (Joel 1,5.8.10.12.16). La dicha está en ser fieles a la alianza y guardar la justicia y el derecho, alegría tanto para israelitas como extranjeros (Is 56,2.7; 57,2; 58,13-14). Y Dios anuncia que el ayuno dará paso al gozo y llegará la alegría de la salvación (Is 61,1-3.10; Joel 2,21-27; Zac 8,19; Mal 3,20). De esta forma los profetas renuevan el horizonte de esperanza en el que se cumplirán las promesas antiguas (Is 60,5; Zac 8,5).

La *escatología* y la *apocalíptica* sellarán este proceso. En el tiempo final el rey victorioso traerá la paz y la alegría, el pueblo tendrá su pastor (Zac 9,9.17). Acontece el juicio de Dios, la tierra entera se estremece y desaparece la alegría (Is 24,7-12), sólo los que han permanecido fieles a las palabras de Dios y a sus promesas podrán alegrarse con un gozo eterno, mientras que la tristeza se apodera de los malvados que perecerán (Is 24,14; 65,13-16). En el tiempo nuevo desaparecerán las angustias pasadas y llegará la nueva creación con la alegría de una vida en plenitud y colmada de bendiciones (Is 65,16-22). La ciudad será madre feliz de hijos y ellos se alegrarán con su madre (Is 66,10-11.14). Y se llega a la gran certeza escatológica: el Señor Dios preparará un banquete en el monte Sión para todos los pueblos, desaparecerá la muerte y la tristeza para siempre, dando paso a la alegría y al gozo (Is 25,6-10). Los cadáveres se despertarán jubilosos (Is 26,19) para gozar de esta vida feliz y para siempre.

Así el mensaje de la alegría va tomando cuerpo según el contexto histórico. En el preexilio se denuncia la alegría de una vida en pecado, que llevó al destierro para poner fin a esta alegría mala. En el exilio se anuncia el tiempo de salva-

ción con las grandes promesas de Dios donde el pueblo recuperará la alegría. En el posexilio la felicidad esperada no se consuma, a causa de la apatía religiosa del pueblo. Pero se retoman las promesas, Dios no se ha olvidado de ellas. Poco a poco se pasa a la escatología y apocalíptica: en el día del juicio y de la nueva creación la alegría será eterna para los que han permanecido fieles a Dios, mientras que no la experimentarán los malvados.

4. LOS SUJETOS DE LA ALEGRÍA

Los sujetos de los que se predica la alegría dentro de los textos proféticos son:

Dios. Como para el conjunto de la Biblia, no son muchos los textos en los que Dios aparece como sujeto que se alegra, pero sí muy significativos. Todos ellos se encuentran en promesas de salvación y en relación a su pueblo. Dios se alegra por la salvación y prosperidad de su pueblo (Is 62,5; 65,19; Jr 32,41; Sof 3,17), por el nombre de Jerusalén (Jr 33,9). La alegría de Dios nace de la alegría de su pueblo y de la ciudad.

El profeta. No faltan los textos donde el profeta nos muestra sus sentimientos a corazón abierto. Por un lado la alegría que experimenta en su Dios y su Palabra (Hab 3,18; Jr 15,16). Por otro la tristeza de las dificultades en su ministerio (Jr 20,7) y ante el pecado y la situación de su pueblo (Is 22,4; Jr 4,19; 8,18-23; Jr 16,2.8; Ez 24,16; Am 5,1; Miq 1,8; 7,1), o de los opresores (Is 16,9; Jr 48,31-32; Hab 1,2-3). En Jonás aparece el contraste entre la tristeza por la misión encomendada (Jon 4,1), y la alegría por el ricino que le evita el sol (4,6).

El pueblo. Pero sin duda a quien más se alude a la hora de hablar de la alegría es al pueblo de Dios. Son sujetos bajo sus

calificativos comunes: Israel- Jacob (Is 41,16), Judá (Nah 2,1), Efraín (como padre Zac 10,7); el pueblo como comunidad o un individuo en general (Is 12,1-6; Is 58,13); algunos de sus dirigentes o grupos: el rey (Is 39,2), los jueces (Am 5,11), los centinelas (Is 52,8), las mujeres (Is 32,9-14; Am 4,1); o incluso un israelita en general (Is 56,2). Unos textos insisten en la alegría de los pecadores, de los que han abandonado a Yahvé y se alegran en su mal comportamiento. Otros se refieren a la alegría provocada por la salvación, por el perdón.

La ciudad. Junto al pueblo destaca la ciudad. Aparecen sujetos femeninos personificados: Sión (Is 54,1; 60,4-5), ruinas de Jerusalén (Is 52,9), hija de Sión (Jr 4,31), la doncella de Israel (Jr 31,4), Raquel (Jr 31,15-16). Casi siempre como madre del pueblo. La ciudad-madre sufre la tristeza por su mal y el de sus hijos. Pero Dios le devolverá la alegría en plenitud.

Las naciones. Los pueblos extranjeros, protagonistas en los libros proféticos, son también sujetos de alegría, ya sea para individuos o naciones. De manera especial destaca la nación opresora, la que ejerce la tiranía sobre Israel y los demás pueblos. Las naciones y el opresor se alegran por el mal de Israel (Jr 25,9.18; Bar 2,4; Ez 5,14; 25,3.6). Pero ellas sufrirán la tristeza de su vergüenza por la acción de Dios. Este mismo Dios las invitará a la alegría de la salvación (Is 25,6-9; 56,6-7). También aparece la personificación de la ciudad opresora (Is 47,3; Jr 50,12; Miq 7,8).

El cosmos y la naturaleza. Toda la creación es sujeto de la alegría o la tristeza como reflejo de la situación de pecado o salvación del pueblo. El cosmos, los astros (Bar 3,34), la tierra (Os 4,3), el cielo y la tierra (Is 14,7; Jr 51,48), los cipreses y los cedros (Is 14,8), los campos de cultivo y los animales (Joel 2,21-22), montañas, colinas, árboles (Is 44,23; 49,13; 55,12-13), el desierto y la estepa (Is 35,1-2) se personifican para entristecerse por el mal o para exultar por las acciones de Dios.

5. LAS CAUSAS DE LA ALEGRÍA

Al hablar de la alegría surge la pregunta por su origen y causa. En los textos proféticos son múltiples los motivos o contextos en los que se habla de alegría. Para establecer una clasificación podemos distinguir entre motivos profanos y motivos teológicos. Aunque esta separación no ha de ser excluyente sino relacional, pues en el contexto bíblico, y del antiguo oriente, la vida en todas sus vertientes es indisociable del ámbito religioso.

El espectro es amplio. A modo de ejemplo aparecen como *motivos profanos*: un sueño (Jr 31,26), las tareas del campo: siega, vendimia, pisar uva en lagar (Is 9,2; 16,9-10; Jr 48,33), una sombra (Jon 4,6); comer y beber (Is 22,13: 25,6; 65,13; Zac 10,7), la música y el baile (Is 5,12; 24,8-9), los juegos del niño (Is 11,8), ver a alguien (Jr 41,13), una carta y regalos (Is 39,2); el amor del novio y la novia (Is 61,10; 62,5); el nacimiento de un hijo (Jr 20,15), construir casas y habitarlas (Is 65,21), disfrutar del trabajo (Is 65,22), la riqueza y prosperidad (Is 9,2), el fin del enemigo (Is 14,4-7; 29,19-20; Nah 2,1),... Y como motivos teológicos: la música sagrada, las fiestas, las peregrinaciones (Is 30,29; Sof 3,18; Zac 8,19), el templo (Is 56,7; Joel 1,16), la alianza (Is 61,7-8; Jer 7,23), la grandeza de Dios (Is 12,6; 24,14; 41,16), su perdón (Sof 3,14-15; Zac 3,4-5), su liberación (Is 48,20; Zac 10,6-7), su misericordia (Is 49,13), su acción salvífica (Is 60,15; 61,3.7), la salvación escatológica (Is 65,17-18; Mal 3,20)...

6. LA ALEGRÍA Y EL MENSAJE DE LOS PROFETAS

Aunque resulta complejo aglutinar el vasto número de alusiones a la alegría en una síntesis, vamos a acudir al esquema básico de la misión profética ("para derribar y destruir, para edificar y plantar" Jr 1,10) a fin de poder compendiar las referencias a la alegría en relación con la vocación del

profeta y su mensaje de denuncia del pecado y anuncio de salvación.

Dios y la vocación del profeta

El profeta recibe la llamada de Dios para ir a comunicar su Palabra. Esta llamada cambia radicalmente su vida y le expone a las insidias de sus oyentes. Sufre la burla, se ríen de él (Jr 20,7). Se entristece por la rebeldía de sus hermanos (Jr 4,19; 8,18-23; Miq 1,8; 7,1), por la maldad de los opresores (Hab 1,2-3), por la devastación de su pueblo (Is 22,4) y de las naciones vecinas (Is 16,9; Jr 48,31-32). Incluso puede encarnar en él la tristeza del desastre del pueblo por medio de acciones simbólicas (Jr 16,2.8; Ez 24,16) o entonar la elegía (Am 5,1). Jonás se apena y enoja porque no acepta a un Dios compasivo y misericordioso que pide la conversión de la pecadora Nínive (Jon 4,1), pero se alegra cuando Dios le hace crecer el ricino que le evita el sol (4,6). Sin embargo, a pesar de tantos sin sabores, la palabra de Dios es para el profeta la delicia y la alegría de su corazón (Jr 15,16), que le dulcifica como la miel (Ez 3,3). Y aunque no haya signos de vida, él encuentra la fortaleza y la alegría en su Dios, de quien espera la salvación (Hab 3,18).

La alegría en el pecado

Los profetas insisten constantemente en que guardar la justicia y la alianza es motivo de dicha y felicidad (Is 56,2; 57,13-14). Su máxima es: en la fidelidad al Señor se obtienen sus bendiciones, en la infidelidad y el olvido se pierde la alegría. Pero el pueblo desoye esta voz y busca otros caminos. Los profetas entonces son enviados a un pueblo de pecadores, que abandonan a Yahvé y se alegran en su mal comportamiento, su injusticia o su idolatría (Is 57,4-5). Es la alegría del pueblo que se despreocupa de Dios y que sólo piensa en disfrutar (“comamos y bebamos”) cuando Él está pidiendo otra cosa (Is 22,13). Es la alegría licenciosa de sus dirigen-

tes: la buena vida de reyes y poderosos (Os 7,3-5; Am 6,4-7), de sus mujeres (Am 4,1), de los jueces injustos (Am 5,11). Jerusalén es una ciudad bulliciosa y bullanguera, en fiesta, pero alejada de Dios (Is 22,2; 32,9-13). Apartarse del Señor, pensar en los propios intereses e incluso olvidar el templo, es no conseguir la alegría, poner un parapeto a los dones de la bendición del Señor (Am 5,11; Sof 1,13; Ag 1,6.11).

La denuncia de la mala alegría y la amenaza de su final

Dios no quiere ni acepta una alegría proveniente de las injusticias, del culto falso con sus fiestas y cánticos (Am 5,21.23; Os 9,1). Es una alegría sin motivo (Am 6,13). Por eso, Dios anuncia el castigo que traerá su final (Jr 7, 34; 16,9; 25,10: "voy a hacer callar los gritos de alegría"; Ez 7,26-27; Os 2,13; Am 6,7). Ya no podrán alegrarse más con el vino (Is 24,7.9; Joel 1,5), ni con la música (Is 24,8), ni con sus becerros de oro (Os 10,5). Les quitará la alegría del templo (Ez 24,25). Los votos y sacrificios no recobrarán la alegría perdida (Jr 11,15). Es más, sufrirán el oprobio de la burla de otras ciudades y naciones (Jr 19,8; 25,9; Ez 5,14-15; 22,4-5). Es inminente la tristeza del Día terrible del Señor (Jr 30,5-7; Ez 7,12; Sof 1,11.14).

Para provocar la conversión, Dios castiga con plagas que traen la angustia, (Am 4,6-13). Llega el fin de la alegría en la ciudad dando paso al duelo, el llanto y las lamentaciones (Am 5,16-17; 9,5), en vez de ofrendas, fiestas y culto vacío (Am 8,8.10; Joel 1,9). "Se ha acabado la alegría entre los hombres" (Joel 1,12), en las mujeres confiadas (Is 32,9-13), en la ciudad y sus edificaciones (Is 32,14), en el templo (Joel 1,16). Toda la tierra se viste de luto por el pecado del pueblo (Os 4,3), y desaparecen las cosechas (Joel 1,10). Sión madre que se alegró al criar a sus hijos (Bar 4,11), se entristece por el mal de ellos (Bar 4,9-11), y pide que nadie se alegre de su desgracia (Bar 4,12). Ha cambiado el vestido de fiesta por el de luto (Bar 4,20).

Dios entonces invita al pueblo a hacer penitencia, con lamentos y llantos (Joel 1,13-15; 2,12-13), debe confesar su pecado y sentir la tristeza y vergüenza por su pecado (Jr 31,18-19; Bar 1,15; 2,6.18). Así Raquel llora y se lamenta por sus hijos perdidos, y el Señor la consuela (Jr 31,15-16).

La alegría de las naciones y el opresor

Entre tanto las naciones gritan de alegría al atacar al pueblo de Dios (Hab 3,14), se burlan de su mal (Jr 48,27; Bar 2,4; 3,8; 4,31.33; Ez 5,14; 25,3.6; 35,15; 36,2) se ríen de los hombres, de reyes y príncipes (Hab 1,10). Y el pueblo pide ser librado de tal oprobio (Joel 2,17). Súplica que encuentra respuesta. Dios dice a Edom que no se regodee del mal de Jacob, su hermano (Abd 12-13). Dios actuará y castigará a las naciones. Aunque las invite irónicamente a la alegría, sabe que se avergonzarán (Jr 50,11-12; Miq 7,16; Nah 3,5-6; Hab 2,16), se burlarán de ellas (Is 14,4; Jr 48,26.39; 49,13; 51,37; Hab 2,6) y de sus ídolos (Bar 6,71). Todos se alegrarán de su mal (Is 14,29; Nah 3,19). La ciudad opresora quedará reducida a ruinas (Sof 2,15), se acabará toda su alegría (Is 16,9-10; 23,7.12; Jr 48,33; 49,25), los cantos y música enmudecerán (Ez 26,13) y pasarán a llorar y a hacer duelo (Is 43,14; Bar 4,31-34; Nah 2,8). La ciudad-madre del opresor (Jr 50,12), y la enemiga de Sión que se regodeó del mal de Israel (Miq 7,10) quedarán sumidas en la vergüenza.

El anuncio de salvación. El perdón de Dios

En la hora de la tristeza y la muerte del pueblo Dios promete cambiar su suerte (Jr 30,3; Sof 3,20), y librarlo del oprobio de las naciones (Joel 2,19; Sof 3,19), de la vergüenza (Is 29,22). Promete la salvación, dichosos los que esperan en él (Is 30,18). El tirano finalmente ha caído, se recitan sátiras contra él (Is 14,4ss). A la ciudad llega la paz (Is 9,2-4; Nah 2,1), la paz por un nuevo rey (Is 9,5-6). El Señor invita de nuevo a la alegría (Jr 31,7). El ungido anuncia la bue-na nue-

va y su misión de traer la alegría a los afligidos (Is 61,1-3). Se alegran los humildes y los pobres en el Señor (Is 29,19-20), el mudo cantará (Is 35,6). Termina el llanto porque Dios se apiada del pueblo (Is 30,19). El duelo y los ayunos se convierten en júbilo (Is 61,3; Jr 31,13; Zac 8,19), "se vuelve a escuchar la alegría en las calles" y en el templo (Is 30,29; Jr 30,19; 33,10-11; Zac 8,5). Los centinelas proclaman jubilosos el gran motivo de la alegría: Dios vuelve a la ciudad (Is 52,8). Los desterrados que marcharon con llanto y pena, salen de la ciudad opresora y vuelven con alegría a Sión (Is 35,10; 48,20; 51,11; 55,12; Jr 31,12; Bar 4,23.37; Zac 10,6-7). La ciudad ruinosa y la tierra árida recobran la alegría y los cantares (Is 51,3), el gozo de sus actividades (Is 32,20), vuelve la fertilidad a los campos y el pueblo disfrutará de los bienes del Señor (Jr 31,5.12.14; Joel 2,19.23-24; 4,18; Am 9,13-15). Si el templo destruido sumió al pueblo en su desolación, su reconstrucción llena de alegría a los que se burlaban de su modesta construcción (Zac 4,10). Así, el mismo Dios que provocó la tristeza del pueblo lo conduce a la alegría eterna (Is 61,7; Bar 4,29; 5,9), porque Dios es la Alegría (Is 12,2.6; 41,16), hace desbordar de gozo (Is 61,10) y se cantan sus maravillas (Is 12,5; 42,10-12). El pueblo "sacará agua con júbilo de las fuentes de la salvación" (Is 12,3). El Dios salvador y pastor trae la alegría (Zac 9,16-17).

La alegría del pueblo es compartida por la ciudad. Se acabará la tristeza de la ciudad Jerusalén. Dios le ha devuelto la alegría en plenitud porque sus hijos vuelven (Bar 4,22.36-37), también ella se quitará sus trajes de luto (Is 60,20; Bar 5,1). Sión, estéril, canta y se alegra porque vuelve a ser madre de un gran pueblo (Is 54,1; 60,4-5); se acaba su sonrojo y vergüenza (Is 54,4) se convierte en gozo eterno (Is 60,15). Se alegra por la liberación de los enemigos y el perdón que trae Dios (Sof 3,14). Es la alegría de las ruinas de Jerusalén, porque Dios rescata y consuela a su pueblo (Is 52,9). El Señor reedifica la ciudad y la doncella de Sión se alegra y baila (Jr 31,4). Como consecuencia desaparece el miedo porque

Dios es rey y salvador en medio del pueblo (Sof 3,16-17). Sión exulta de júbilo porque Dios habita en ella (Zac 2,14); porque viene el rey justo y victorioso que proclama la paz (Zac 9,9).

Las naciones también reciben el mensaje de esperanza. La promesa de Dios también les alcanza. Un resto gritará de júbilo aclamando al Señor (Is 24,14). Las naciones cantan y alaban la gloria de Dios, su poder salvador (Is 42,10-12). Desde ahora Dios asegura a los extranjeros que se unen a él y guardan su alianza que encontrarán la alegría en el templo (Is 56,6-7).

Una alegría, que, finalmente, es de toda la creación. Si el castigo de Dios provocó la tristeza en la naturaleza y su devastación (Joel 1,12; Zac 11,1-3), la salvación de Dios para el pueblo llena a la naturaleza estéril de gozo y vida (desierto y estepa, Is 35,1-2). La caída del opresor y de la ciudad enemiga alegra al cielo y a la tierra (Is 14,7; Jr 51,48; Ez 35,14), a los cipreses y los cedros (Is 14,8). El perdón de Dios llena de gozo al pueblo pero también a los campos de cultivo y a los animales (Joel 2,21-22). Su consuelo trae el júbilo a la naturaleza (cielos, tierra, montañas, colinas, árboles: Is 44,23; 49,13; 55,12-13) y recupera su frondosidad y fertilidad (Joel 2,22; 4,18). De esta forma el paisaje exuberante y fértil, así como el gozo de toda la creación expresan de forma paralela la atmósfera gozosa del pueblo y la ciudad.

Alegría escatológica

Pero la mirada profética alcanza un horizonte ulterior. En el anuncio del tiempo definitivo de la salvación la alegría se convierte en protagonista del mensaje profético. Llega el juicio final. Dios dará la alegría a sus siervos fieles y la tristeza a los pecadores (65,13-14), unos serán bendecidos y otros maldecidos (65,15-16). Dios crea "los cielos nuevos y la tierra nueva", se olvidarán definitivamente las angustias pasadas y llegará el gozo al pueblo y a la ciudad (65,16-19). La nueva vida estará colmada de los signos de la bendición de Dios (65,20-23). Los

pecadores que rechazan a los fieles y se burlan de las promesas de Dios y de sus hermanos sufrirán la vergüenza (Is 66,5). Nace el nuevo pueblo de Dios motivo de alegría para los que hicieron luto por Sión-madre (Is 66,10). Dios crea a la ciudad y al pueblo en alegría, esta es su nueva identidad (Is 65,18). Los hijos gozarán con Sión-madre y verán cómo Dios la ha hecho fecunda y los consuela, todos ellos lo verán y se alegrarán (Is 66,12-14). Dios trae el Día de la salvación, en el que se alza el sol victorioso que llena de alegría al pueblo (Mal 3,20). Preparará un banquete para todos los pueblos en el monte Sión, destruirá toda señal de duelo y habrá alegría y fiesta en el Dios salvador (Is 25,6-9). Tiempo de salvación en que los muertos se despertarán jubilosos (Is 29,19).

La alegría del pueblo es la alegría de Dios

En todo este despliegue de la palabra profética el protagonista es Dios. Su felicidad está en la felicidad del pueblo. Él promete traer de nuevo a su tierra al pueblo exiliado y regocijarse al darles abundancia de bienes (Jr 32,41), de modo que Jerusalén se convierte en motivo de gozo para el Señor ante todos los pueblos (Jr 33,9). Él exulta y da saltos de alegría por Sión restaurada (Sof 3,17), como un novio él goza con su novia-Jerusalén (Is 62,5). En la nueva creación se alegrará junto a Jerusalén y sus siervos fieles que gozan de la vida nueva (65,19).

PARA CONCLUIR

De la amplia presentación que los profetas hacen del tema de la alegría sacamos algunas ideas finales a modo de conclusión:

La alegría paradigma del mensaje profético

La alegría es un tema que sirve de paradigma excepcional para presentar el mensaje de los profetas. Pues nos introduce

en el núcleo de la predicación profética: la denuncia de una alegría que nace de las injusticias y la corrupción de la vida de fe; y el anuncio de la alegría que viene con la conversión y la salvación de Dios. Un Dios que siempre permanece fiel a su palabra y que promete llevar a plenitud la alegría de la creación. Alegría que ya ofrece como Don a los que, aquí y ahora, lo buscan y confían en él.

La alegría original

En el anuncio de salvación de las promesas proféticas, la alegría es un elemento esencial. Esta alegría, en su última y definitiva expresión, es la recuperación del estado paradisíaco, de la armonía original. Armonía entre Dios y los hombres, entre todos los hombres, entre los hombres y la naturaleza, y entre los animales (cf. Is 65,8-25). Para el tiempo final Dios anuncia la restauración de la alegría de la creación. Alegría de la palabra creadora. Alegría de Dios al reconocer la suma bondad de todo lo creado. Alegría del ser humano, del hombre y la mujer, donde no cabe la vergüenza. Alegría de Edén, de animales y plantas, de la naturaleza exuberante y fecunda por la abundancia del agua y los árboles de la vida. La alegría que mermó el pecado vuelve en el tiempo de la salvación, y en su plenitud en la nueva creación. De esta forma podemos afirmar que el Plan de salvación consiste en devolver la creación a la alegría original. Dios se revela para mostrar al hombre su designio de felicidad, y para darle la "divinidad" de su alegría.

La alegría de la palabra profética

La palabra de Dios contiene en sí un poder creador de vida (Gn 1; Heb 4,12), y también de alegría. Y especialmente, la palabra profética. Una Palabra que aleja de los caminos que no conducen a la auténtica felicidad sino a la tristeza del pecado. Una Palabra que infunde alegría en el presente, en medio de las tribulaciones. Una Palabra que anima y promete

alegría para el futuro desde la seguridad del Dios Amén (Is 65,16). Una Palabra que mantiene en la búsqueda continúa de Dios para experimentar la alegría en plenitud.

La alegría en la forma del mensaje

Como Palabra de Dios encarnada en palabra humana y por medio de los recursos de la palabra humana, la forma del lenguaje adquiere singular importancia. No podemos pasar por alto cómo muchos textos proféticos usan la ironía, la sátira, o juegos de palabras para suscitar alegría en el oyente / lector.

La alegría como imaginario

El lenguaje de las promesas proféticas presenta un futuro de felicidad. Los autores se sirven de imágenes del presente para expresar la alegría de la nueva realidad vislumbrada. Acuden al lenguaje simbólico para "imaginar" este tiempo nuevo. Y a lo largo de la historia continúan "reimaginando". Pues bien, aquí está precisamente la debilidad, pero al mismo tiempo la grandeza y el poder de la palabra profética. Por un lado, la debilidad de lo difuso, de lo que no es aún tangible. Pero por otro, tiene la fuerza de crear futuro y crear esperanza. El lenguaje de "fantasía" de los profetas hace ir más allá de los meros conceptos, sueña un mundo que un día se hará realidad. Pero no sólo mira al futuro deseando la llegada del tiempo feliz, sino que la fantasía mientras dilata la esperanza ayuda a la vez a gozar en plenitud de la alegría del presente sabiendo que es un anticipo de la alegría plena del tiempo de la salvación. Y este sueño es posible gracias a la Fidelidad de Dios a su palabra. Sólo soñando a la luz del Espíritu se puede crear esperanza y creer en ella. Esperanza que llena de sentido y gozo el presente.

De este sueño feliz nos despertó el ángel con el anuncio de la Gran Alegría: "Hoy en la ciudad de David os ha naci-

do un Salvador, el Mesías, el Señor" (Lc 2,10-11). El Profeta poderoso en obras y palabras, el Hijo de Dios, que convierte nuestra tristeza en alegría (Jn 16,20), y que ha venido y nos ha hablado para que "Mi alegría permanezca en vosotros, y vuestra alegría sea completa" (Jn 15,11). Y así la alegría del Dios "encarnado" lleva a su máxima "divinidad" la alegría de los hombres.

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 217-246

MEMORIALE PONTIFICUM

Antonio López Fernández
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

INTRODUCCIÓN

Con motivo de celebrarse este año los veinticinco años como arzobispo en esta sede hispalense de Fray Carlos Amigo Vallejo, aprovecho la ocasión para escribir este artículo sobre una pequeña obra que Maese Rodrigo, canónigo de la catedral y gran humanista de finales del siglo XV y principios del XVI le dedicó al entonces arzobispo y cardenal de Sevilla Diego Hurtado de Mendoza. Esta obra lleva por titulo *Memoriale Pontificum*, el tratado aparece escrito en latín y viene a ser una exhortación al arzobispo de cómo un obispo debe conducirse en su diócesis y las características propias que debiera tener todo obispo. Es curioso observar que pese a que esta obra tiene algo más de cinco siglos desde que fue escrita, sin embargo conserva una admirable actualidad.

El titulo de Memoriale Pontificum podríamos traducirlo como Homenaje permanente a los Obispos, como algo que

los obispos de todo tiempo deben tener presente con respecto a su persona y las ovejas de su rebaño. Es cierto que algunas cuestiones que trata ya no sirven hoy en día, como la presencia del obispo en su diócesis, pero otras como las virtudes que ha de tener todo obispo son de orden intemporal.

BIOGRAFIA DE RODRIGO FERNÁNDEZ DE SANTAELLA

El Maestro Rodrigo Fernández de Santaella es un clérigo sevillano instalado en Roma, en la curia pontificia, que conoce por tanto los afanes de los humanistas cristianos y sueña con hacerlos arraigar en su patria.

Santaella es un Maestro de Bolonia, donde ha estudiado Teología, no Derecho como la generalidad de sus estudiantes. Había nacido el 15 de diciembre de 1444 en Carmona, según el mismo declara en su testamento. A sus treinta y seis años estaba en plena madurez, cotizado en la Curia Romana y agraciado con beneficios eclesiásticos, y lo más preciado de todo: la dispensa de todas las incompatibilidades legales a fin de poder conseguir en las iglesias de Sevilla y Córdoba todo tipo de beneficios eclesiásticos, gracias excepcional que el Papa otorgaba sólo a sus servidores más íntimos.

Con este arte de buscador Maese Rodrigo llegó a ser rico. Conquistó una buena cartera beneficial en las iglesias de Burgos, Cuenca, Sevilla, Málaga y Badajoz, de la que era exponente envidiable el título de arcediano de Reina, en la iglesia de Sevilla, que le pertenecía en los primeros años del siglo XVI. Hombre maduro, que ya había superado los cincuenta años, vio llegada la hora de invertir en obras pías sus mejores rentas. Para ello había conseguido oportunamente bula de su protector Sixto IV autorizándole a disponer por testamento de sus bienes sin las acostumbradas trabas canónicas.

Es claro que Maese Rodrigo era un curial despierto que no desaprovechaba las oportunidades de enriquecerse, pues estaba a la sombra de los llaveros de las arcas pontificias. Pero probablemente no era un "carrerista", pues pedía gracias a los papas para cultivar sus peculiares gustos espirituales. Tal era el caso de poder recitar el oficio divino conforme al rito abreviado de la Curia Romana y en compañía de dos amigos. Además anhelaba predicar y confesar libremente en todas las iglesias de la Cristiandad, sin que le fueran puestos impedimentos canónicos, como era típico de los grandes apóstoles de su tiempo, una era de predicadores populares. De hecho queda constancia documental de sus numerosas predicaciones sevillanas e incluso también de su literatura oratoria. Al morir, recuerda su oficio de predicador:"el oficio de la Santa Predicación que más de cuarenta años he ejercicio como órgano para la plebe de Cristo." Tiene también otros gustos religiosos que deseó prolongar en sus fundaciones: una liturgia pausada y silenciosa como la que practicaban los jerónimos de su tiempo, en la cual no se admitirían los cantos vulgares de la devoción popular pero se realzarían en cambio los himnos litúrgicos.

Con Maese Rodrigo nos situamos en la Sevilla de 1503-1505. La conciencia le desafía a plasmar su obra pía de prebendado rico. Y no encuentra mejor destino para su fortuna que la creación de un colegio que forme sacerdotes y desemboque en un Estudio General. Decidió ponerse a la obra en 1503, comprando unos solares donde edificar la sede por valor un censo de 4700 maravedíes; luego hizo el recuento del valor de los beneficios con que se dotaría la obra, adquiridos con su acostumbrada sagacidad en diversas compras y cambios de los años 1468, 1476 y 1480. Finalmente recaba del rey Fernando el Católico la concesión de media paja de agua, que recibe el 22 de diciembre de 1505. Expresó su proyecto en una nueva súplica al Papa Alejandro VI. Según Maese Rodrigo, Sevilla es famosa por el número y el abolengo de su clero catedralicio, incluso por la solemni-

dad litúrgica de sus celebraciones a las que dan realce los niños del coro, bien instruidos en la música y en el canto, pero carece de un Estudio General en que se formen los clérigos de su catedral y de su diócesis y otros foráneos que podrían acudir al estudio, por lo que estos escolares han de marchar a otras poblaciones a buscar su cualificación académica y regresar con sus títulos académicos a ocupar los prestimonios de su iglesia. Mientras tanto no es posible formar a los clérigos nativos, porque los antiguos niños de coro, una vez crecidos, por falta de formación, no pueden ser aceptados para la clerecía y han de regresar a la vida secular y dedicarse a oficios profanos. Por ello urge crear un hogar académico donde educar a estos posibles candidatos al sacerdocio.

La bula *Quoniam per litterarum studia,* de 12 de Julio de 1505, aprobaba el proyecto presentado por Fernández de Santaella en todos sus términos: fundación del Colegio que llevaría el nombre de sabor franciscano de Santa María de Jesús; constitución futura del colegio con su rector y colegiales; privilegios canónicos de los colegios mayores; anexión de los beneficios señalados, una vez que se produzcan sus vacantes; autonomía plena respecto al arzobispo de Sevilla y sus oficiales; condición de patrono para el fundador y sus herederos; facultad de dar al centro Constituciones.

El mecenas sevillano tenía los pies sobre la tierra y pensaba en su colegio en construcción y no en los grandes proyectos académicos de una futura Universidad Hispalense. De hecho, en abril de 1508, el edificio era ya visible. Soñaba con repetir la hazaña del Cardenal Gil de Albornoz, al fundar el Colegio español de Bolonia, en el que él mismo había estudiado. Y deseaba explícitamente honrar a Sevilla "*hazer esta gracia a esta nuestra ciudad, madre de nuestra Provincia*". Aspiraba más que nada a ofrecer un servicio fraterno a la clerecía sevillana, como signo de amor y reconciliación con su Iglesia, "fundando este Colegio en el que los clérigos po-

bres piadosamente se reciban y se alimenten y se instruyan, y aprovechen en bondad, disciplina y ciencia".[1]

EL TRATADO MEMORIALE PONTIFICUM

Maese Rodrigo quiso enviar al nuevo Prelado, ausente aún de Sevilla, un obsequio con motivo de la Pascua, y al efecto le envió el manuscrito de su libro *Memoriale Pontificum*, y aunque el libro y su dedicatoria están escrita en lengua latina, acompañó el presente con esta hermosísima carta escrita en vulgar romance:"Rmo y mui Magnifico Señor: Pensando quanta razon et justicia es recognoscer a Vra Rma S. Para esta Navidad con alguna fructa en señal de mi debida servidumbre, el Subieccion, busqué en mi huerta y escogí esta poca, la qual prevenida del frio restó tardía et mal madura. Reciba Vra Illustrisima Señoría la voluntad remendando a aquel que lo instiuyó Principe en su Iglesia et Segund esta juzgue mi osadía, la qual puesto que pinta la imagen del todo fermosa, no ignora la flaqueza humana et condición de tiempo obstar a la muy perfecta observancia de ella et causar en nosotros por do cognoscamos quien Somos y demandemos para vencer, armas a Dios; va en fin del Memorial de los Pontífices un tratadico de Exposición sobre el Psalmo Centésimo, la qual llamé Guión de los Reyes et dediqué a sus Altezas; et embiolo a Vra Rma S. Porque toda su doctrina común es y muy necesaria a todo Principe ansi Eclesiástico, como Seglar. Et ansi quedo besando sus Rmas manos et suplicando a Nuestro Señor el Illustrisimo estado et vida de Vra Rma S. augmente en su santo camino et le traiga siquiera por un mes a visitar esta su tan preciosa Esposa y ovejas, ca es indecible la necesidad et deseo que de ello por todos acá se tiene C.R.D.V. Servus Rodericus Canonicus Hispalensis."

---

[1] La fuente de la que se ha extraído este artículo es "LAS UNIVERSIDADES RENACENTISTAS EN EL ÁMBITO SEVILLANO" de JOSÉ GARCÍA ORO - MARIA JOSÉ PORTELA SILVA en la revista LICEO FRANCISCANO. Ed. El eco franciscano. Santiago de Compostela. Enero-diciembre 2003.

Debió recibir el Prelado esta carta a fines de Noviembre o principios de Diciembre en Guadarrama, pues allí esta fechada la siguiente con que contestó a la del canónigo sevillano: "Nuestro especial y grande Amigo, recibimos Vuestra Carta, y juntamente aquella obra Vuestra, bien digna de ser muchas veces leída; la cual ni es ni será tardía, si Dios nos diere gracia, que como vos lo decís ansí nos lo pongamos en obra. Damos muchas gracias a nuestro Señor, porque en esa vid que es esa nuestra Santa Iglesia, aya Sarmiento que tan buen fructo dé de sí, el qual pueda así no solamente alegrar, mas esforzar al Hortelano, si la gracia de aquel verdadero Agrícola por su misericordia y no por nuestros merecimientos, nos quisiere esforzar, bien podemos de alí sacar dulce mantenimiento, no solamente para la Navidad, como vos decís, mas para todo el año. Decísnos que es mucho deseada nuestra ida en esa Santa Iglesia; por cierto así loes por nos; y una de las cosas principalmente que agora nos lleva a la Corte, es haver licencia del Rey et de la Reyna nuestros Señores para ello. Mucho nos aveis puesto las espuelas, en que por tantas Razones probáis en Vuestra Obra, quanto es necesaria la presencia del Prelado en su Iglesia; esperamosen nuestro Señor, que se fará como deseais et deseamos, Nuestro Señor vos aya en su santa guarda, de Guadarrama 4 de Diciembre de 1486."

Estudiemos ahora el libro que Maese Rodrigo ofreció a su Prelado. El *Memoriale Pontificum* esta dividido en tres libros: el primero abraza dos tratados y estos nueve y seis capítulos, respectivamente; forman un tratado de ascética y en él se estudia cómo debe prepararse un prelado para hacerse cargo de su Diócesis. El segundo libro comprende tres tratado, con once, dos y cincuenta y tres capítulos: es un estudio de derecho canónico de la época; de cómo debe conducirse un Obispo en su prelatura. El tercer libro comprende sólo tres capitulo de carácter ascético, y expone cómo se ha de preparar un prelado para morir y dar cuenta a Dios de sus actos. Se conservó este manuscrito en el archivo del Colegio de San-

ta María de Jesús, luego pasó a la biblioteca del Seminario de Sevilla Y hoy en día esta en la Colombina donde ha sido restaurado y se conserva en perfecto estado.

El tratado es extenso por lo que vamos a seleccionar una serie de capítulos o textos que a modo de ramillete nos pueden introducir en la obra y darnos una idea acerca de lo que deseó a dar a conocer el autor sobre la iglesia y la doctrina cristiana de aquella época en la Sevilla del siglo XV. Lo ideal sería exponer el texto latino original junto con la traducción pero esto no es posible por problema de espacio.

MEMORIALE PONTIFICUM

CUÁN NECESARIA ES LA HUMILDAD PARA ACCEDER AL EPISCOPADO

Así pues, para acceder a la muy distinguida dignidad episcopal será necesario, en primer lugar la humildad, en segundo lugar lo concerniente al derecho, y en tercer lugar la recta intención. En primer orden se ha de poner a este edificio pontifical que pretendemos construir un cimiento totalmente necesario de profundísima humildad, en el que crezca todo edificio espiritual construido como templo santo en el Señor. Por lo que en el libro *de las Palabras del Señor* s. Agustín dice: *¿piensas construir grandemente un trabajo de altura? Piensa antes en el fundamento de la humildad.* Pues, como san Gregorio dijo: *el que soberbiamente anda para subir a cosas superiores, ¿qué hace sino como creciendo disminuye*? De donde san Agustín en la *Ciudad de Dios* dice: *la soberbia que radica en un vicio, a la vez que desdeña el estar sometida, se desprende del ser superior al cual no hay nada, y se torna inferior, cumpliéndose así lo que esta escrito:"Los derribaste cuando más se elevaban". Nótese que no dice:"Una vez que se haya elevado," como si primero se engallaran y luego fueran aplastados, sino:"cuando más se elevan," entonces precisa-*

mente son allanados. Por esto, mirando piadosamente a los que ascienden a las dignidades antes que este, Dios los descubrió, cuando puso entre sus divinos preceptos sobre todo aquel: *el que se humilla, será enaltecido y el que se ensalza, será humillado;* la salubridad de este precepto enseña, que el que se hiciera humilde y se haya presentado humilde, este sobresaliendo junto a Dios y no hay más espléndida perla sobre todo en la mitra de un obispo que la humildad.

Así pues, la soberbia debe de ser apartada lejos del ánimo del obispo; el Apóstol mandó esta cosa, cuando dijo que el obispo no debe ser soberbio, de donde también el sabio dice: *el comienzo de todo pecado es la soberbia y el que se agarra a ella, se llenará de maldiciones y buscará su propio fin.* Por ella pues el primer ángel cayó del cielo; por ella el primer hombre perdió su inocencia; esta es sin duda la raíz y el semillero de todos los crímenes. Por lo que el Señor llama a su siervo al que constituyó sobre su familia en Lucas, 12; pues los obispos han sido llamados no para dominar sino para servir, de donde se dice en Jeremías: *desde hoy te doy autoridad sobre la gente* etc. Y añade, *para destruir, para derrocar, para reconstruir y plantar;* nada de soberbia y orgullo… conozca el arzobispo como ministro, no al dominador e imite a Cristo el Señor de todos; del que como sea la tierra y la plenitud de toda la tierra y el universo que habita en él, sin embargo, no se avergüenza al decir: *yo estoy en medio de vosotros como el que sirve;* se prohíbe la dominación del dueño, se declara el servicio: ¿Quién ya se considera sin gloria con este titulo, con el que antes se señaló como Señor y rey de la gloria? Así pues, también Pablo con razón se gloría en ello diciendo de los apóstoles: *son ministros de Cristo; también yo.* Hay que alabar realmente la respuesta de Gedeón que como fuese propuesto como juez dijo*: reina tú sobre nosotros; no seré yo, el que reine sobre vosotros ni mi hijo; sino que el Señor será vuestro rey;* y el Apóstol dijo: *no tiranizando a los que os ha tocado cuidar, sino siendo modelos de un rebaño*; y para que no pienses lo dicho de la dominación, la voz del Señor está en

el evangelio: *los reyes de las naciones las dominan como señores absolutos y los que ejercen el poder sobre ellas se hacen llamar bienhechores* y añade: *pero no así vosotros.* Accedan por tanto los humildes de corazón, lo mismo que los ministros que realmente no están llenos de arrogancia por su ministerio. ¡O preclaro ministerio, en el que no hay principado más glorioso, en el que los mismos ángeles se alegran, sobre los que el Apóstol a los Hebreos dijo: *son todos ellos espíritus servidores con la misión de asistir.* Aprendan pues los obispos que han sido llamados no al dominio sino al servicio.

LA GRANDEZA DE LA HUMILDAD

Más, si os place, examinemos esto mismo por razonamiento: alto se dice uno cuando lo es o por su talla o cuando se halla colocado sobre un lugar prominente; y bajo, en los casos contrarios. Veamos, pues, quién es lo uno o lo otro, el arrogante o el modesto, a fin de que caigamos en la cuenta de cómo nada hay tan alto como la humildad, ni más a ras de tierra que la arrogancia. Ahora bien, el arrogante quiere ser más que todos los otros, no tiene a nadie por digno de sí mismo; cuantos más honores alcanza, más ambiciona y pretende, y piensa no haber alcanzado ninguno, desprecia a los hombres y se perece por sus honras.¿Puede haber nada más insensato? La cosa realmente parece un enigma. A los mismos que tiene por nada, de esos pretende ser glorificado. ¿Veis cómo el que quiere exaltarse cae y se arrastra por tierra? A esta cosa en el libro 14º *De la ciudad de Dios,* san Agustín así la describe: *Es propio de la humildad-¡cosa admirable!- el elevar el corazón y exclusivo de la soberbia el abajarlo. Al parecer es una paradoja que la soberbia vaya hacia abajo y la humildad hacia arriba. Pero resulta que la humildad piadosa nos somete a lo superior y nada hay superior a Dios y por eso la humildad que nos somete a Dios nos exalta. En cambio, la soberbia, que radica en un vicio, a la vez que desdeña el estar sometida, se desprende del ser superior al cual no hay nada y se torna*

inferior, cumpliéndose así lo que esta escrito:"Los derribaste cuando más se elevaban"(Salmo 72,18). Examinemos al humilde, al de verdad alto. Este sabe lo que es el hombre, cuán grande cosa es el hombre. Y como a sí mismo se tiene por el último de todos, de ahí que cualquier honor que se le tribute lo tiene por cosa grande. De suerte que sólo el humilde es consecuente consigo mismo, y esta elevado y no cambia de parecer. Puesto que tiene a los hombres por grandes, cree que sus honras, por pequeñas que sean son también grandes, desde el momento que considera aquellos por grande. El arrogante, en cambio, tiene por nada a quienes le honran, pero sentencia que sus honras son grandes. Además, el humilde no es presa de pasión alguna: ni la ira, ni la vanagloria, ni la envidia, ni los celos podrán molestarle.¿Y qué puede haber más elevado que un alma exenta de estas pasiones? El soberbio, empero, por todas estas pasiones se ve dominado como un vil gusano que se revuelve en el barro. Y, en efecto, los celos, la envidia, la ira, están constantemente atormentando a su alma. ¿Quién está, pues, más alto: el que está por encima de sus pasiones o el que es esclavo de ellas?¿El que teme y tiembla ante ellas o el que es a ellas inatacable y jamás puede ser por ella dominado?¿Qué ave diríamos que vuela más alta: la que va muy por encima de las manos y trampas del cazador o la que cae en manos de este sin necesidad de trampa alguna, por eso no puede volar ni remontarse por los aires? Tal es el orgulloso. Cualquier lazo le coge fácilmente, pues va siempre arrastrándose por el suelo. Más, si os place, examinad lo que decimos por aquel malvado demonio.¿Qué puede, en efecto, haber de más bajo que el diablo, después que quiso exaltarse?¿Qué más alto que el hombre apenas quiere humillarse? El diablo se arrastra por el suelo puesto debajo de nuestro talón. Porque:"Caminad -dice el profeta- por encima de serpientes y escorpiones"(Ps. 90,13). De ahí que los soberbios no saben las cosas ínfimas, más los humildes se lanzan más allá del mismo sol. Pues ellos pasan todavía las bóvedas del cielo y, dejando atrás a los ángeles, se presentan ante el mismo trono regio de Dios. Pues demasiado a propósito dijo el Señor: el que se humilla será enaltecido.

LA GRANDEZA DE LA HUMILDAD SOBRE LA SOBERBIA

Después ¿A quién consideramos arrojado e ínfimo: aquel a quién Dios ayuda o a quién Dios hace la guerra? Por tanto escuchemos lo que dice la Escritura:"Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes." Y todavía quiero haceros otra pregunta: ¿Quién estará más alto: el que ofrece sacrificios y ofrendas a Dios o el que esta lejos de toda confianza en Él?¿Y qué sacrificios-me dirás-ofrece el humilde?-Oye a David, que dice:"Sacrificio es para Dios un espíritu contrito. Dios no despreciará un corazón contrito y humillado." Por otra parte sobre el humilde descansa Dios:"¿Sobre quién fijaré mi mirada, sino sobre el manso y tranquilo y que tiembla de mis palabras?"(Is. 66,2). Más el orgulloso es arrastrado juntamente con el diablo, cuyos tormentos tendrá también que sufrir. De ahí que el mismo Pablo dijera:"No sea que, hinchado de orgullo, caiga en la condenación del diablo"(1ª Tim. 3,6). Por otra parte al soberbio le sucede lo contrario de lo que quiere. Quiere ser orgulloso para ser honrado, y con ello no consigue, sino hacerse el más vilipendiado de todos. Porque nadie tan ridículo como el soberbio, nadie tan aborrecido y enemigo de todo el mundo, tan fácil presa de sus contrarios, tan pronto para la ira, tan impuro delante de Dios. Este es el límite del mal. Más ¿Qué hay más agradable, qué cosa hay más feliz que un hombre humilde. Los humildes son los queridos y predilectos de Dios, ellos gozan del honor de los hombres, a ellos los estiman como a padres, los saludan como a hermanos y los aman como a miembros propios. Seamos, pues, humildes para ser exaltados. A la verdad, nada hay que tan profundamente nos abaje como la soberbia. Esta fue la que hundió al Faraón. Porque:"No sé-dice-quién es el Señor"Y, por haber hablado así, vino a ser más vil que las moscas, las ranas y las orugas y, después de eso, fue hundido en el mar con sus carros y caballos. Lo contrario de Faraón fue Moisés:"Yo soy-dice-polvo y ceniza"; y por esa humildad venció a infinitos bárbaros y, después de caer en medio de Egipto, logró salir de allí con más brillante trofeo de victoria que antes y, abrazado siempre con esa virtud, cada

día se hizo más glorioso. Por eso su nombre es celebrado por todas partes, por eso se le corona y proclama; Faraón, en cambio, sólo es ya polvo y ceniza o cualquier cosa más vil que el polvo y la ceniza. Porque nada aborrece a Dios tanto como la soberbia. De ahí que desde el principio no dejó Él piedra por mover para arrancar y destruir esta pasión. Porque por soberbia pecó el primer hombre, al pretender hacerse igual a Dios. Por eso no conservó ni lo que tenía, sino aún eso lo perdió. Tal es, en efecto, la soberbia. No sólo no añade nada bueno a nuestra vida, sino que nos daña en lo que tenemos. Al revés de la humildad, que no sólo no nos daña en lo que tenemos, sino que nos añade lo que no teníamos. Así pues, admire el obispo a esta, siga a esta para que entre muy apropiadamente a tan gran dignidad y se vuelva legítimamente en tan gran oficio y después pueda alcanzar seguro la eterna gloría.

EL ACCESO AL PONTIFICADO DEBE SER CANONICO

Sin embargo, el acceso será canónico, si es conforme a derecho divino y humano, si los eclesiásticos que eligen e imponen las manos al elegido consultan sobre la persona; si tienen ante sus ojos el honor de Dios y la virtud de la persona; si en lo demás existe al elegido idóneo no la ambición, no el deseo de mandar, no el deseo de tener, sino el celo según la ciencia lleno de la divina humildad y de temor lo impele a aceptar el cargo. La regla de este hecho la expresa san Agustín en el libro 19 "*De la Ciudad de Dios"* diciendo: *en la acción no debe amarse el honor o la potencia en esta vida, porque cuanto hay bajo el sol es vanidad, sino el trabajo que acompaña al honor o a la potencia, si se obra recta y útilmente, es decir, contribuyendo a la salud de los que nos estan sometidos según Dios. Por lo que el Apóstol en la 1ª Timoteo dice*: *"quién desea el episcopado, buena cosa desea". Su intención era dar a entender que el episcopado era un nombre de trabajo, no de honor. La palabra es griega y significa que el que esta al frente es superintendente de sus subordinados, es decir, tiene el cuidado de ellos. "Epi"*

significa sobre y "skopos", significa intención; por tanto, si se nos antoja, podemos traducir "episkopein" por superentender. Según esto, no es obispo el que ama presidir, si no el ser útil. De donde San Gregorio en su libro 1º de la *Regla Pastoral*: *los que apetecen presidir toman como argumento de su vanidad las palabras del Apóstol, que dice: "quién desea obispado..";el cual no obstante de alabar tal deseo, en seguida trueca en motivo de temor lo que antes alabó, pues a reglón seguido dice* (1ª Timoteo 3,*2*): "*es necesario que el obispo sea irreprensible"*; *y así enumerando a continuación las virtudes que le son necesarias, pone de manifiesto en qué consiste el que sea irreprensible.* Y sigue: *(se dice que) en aquel tiempo en el que alguno estaba al frente de los pueblos, primero era conducido al martirio. Entonces fue laudable desear el episcopado, cuando por esto no había duda (para llegar a suplicios mayores) porque esto mejor se apoya en la rectitud de intención, por ello nos dirigimos por nuestra delicadeza a decir algo de la misma rectitud.*

LA RECTITUD Y QUÉ PENSAMIENTOS LE SIGUEN

Porque en verdad, como dijo san Ambrosio *en el primero de los Oficios*: *la pasión hace a la rectitud rica o pobre e impone un precio a las cosas*; la intención hace principalmente el acceso razonable: no considera que el oficio de la prelatura le es dado a su linaje y a su propia virtud, sino piensa que es llamado por la gracia de la fe y de la solicitud divina como Aarón; así en efecto, según el Apóstol el sacerdote será reputado según el rito de Melquisedec; cuyos padres la Escritura quizás por esta razón no nombró para que nadie pensara en dar el sacerdocio como linaje. Pero sigue a esta rectitud de ánimo estos pensamientos, si es igual en condición a los demás, no se considere mayor, diciendo con el patriarca Job 31,*15*: *acaso el que me hizo a mí en el vientre, ¿no lo hizo a él?* Sobre este versículo s. Gregorio dice en *los Libros Morales*: *los santos varones cuando presiden, no atienden en sí la potestad del orden, sino la igualdad de la condición, y no se atreven a presidir a los hombres,*

sino a sacar provecho. De donde en el Génesis: *vuestro terror y temor sean sobre todos los animales de la tierra; no dijo si sobre los hombres; pues ser orgulloso es contra la naturaleza, querer ser temido por un semejante*. Realmente toda potestad es resbaladiza y esta inclinada hacia la caída pronunciada y rápida. *Los hombres no tienen final*, como nuestro Séneca dijo *y por esto no ha de ser solicitada y deseada la gracia a no ser del fruto*. Pues, como es difícil caminar en una vía ardua y resbaladiza, sin que el hombre no cayese y titubee, así es muy difícil vivir en la dignidad al que anda por encima de todo, al que Dios más aleja para que no caiga. De donde s. Gregorio: *a menudo la potestad transitoria arrastra consigo al ánimo por los caminos escarpados de la arrogancia. Y porque allí cada uno saca en lo que ve por encima de los otros, conviene a aquel que esta por encima, siempre contemplar que desde la consideración del verdadero Señor, sufra un estado de falsa dominación*. Es difícil caminar en un sendero arduo y no caer, a no ser que se asegure esto por el temor del Señor. Por esta razón *en mano de la humilde consideración hay que temer el estado de la arrogancia*, de manera que decimos y sentimos con Job 30,*22-23: me levantas en vilo, pues bien sé que a la muerte me conduces.* Sobre este versículo s. Gregorio dice: *a esto solo sea emprendida la huida, un aura de felicidad se levanta para que de repente peor se aleja en los más bajos*; este asunto no sedujo al santo David el que no solo señalado con la diadema regia, sino que postrado con el mayor desaliento dijo: *Señor, no esta mi corazón inflamado, ni mis ojos altaneros.* Pero los que hacen lo contrario entre ser ambiciosos y estar inflamados, son arrojados; y se hace lo que a menudo ha sido citado: *los derribaste cuando más se elevaban*: como al mismo que sobresale, es ya arrojado.

QUÉ SE ENTIENDE POR EL NOMBRE DE IGLESIA

Faltaba por escudriñar, cómo debería ser el obispo de su iglesia. Porque si en verdad, se dice que la iglesia es la esposa

del obispo, absurdamente se piense en piedras, barro y madera. Pues, la iglesia es la reunión de los hombres fieles congregada por el titulo cristiano y por la fe; la cual está plenamente congregada, no por el oro y los dones corruptibles de las perlas, sino que los dones eternos de las virtudes la hermosean. Así pues, con sumo afán hay que advertir al obispo para que ordene las costumbres de su esposa, edifique y conserve, disipe y destruya, denuncie, elimine el vicio. De donde, en los Hechos de los Apóstoles, dice el Apóstol: *tened cuidado de vosotros y de todo el rebaño en que el Espíritu Santo os ha puesto como guardianes, siendo así pastores de la iglesia de Dios que él adquirió con la sangre de su Hijo.* Pues, con gran precio ha sido adquirida y reunida y por ello en modo alguno desdeñada. A esta, el Señor juzgó como familia del obispo especialmente, como dijo en Lucas y en Mateo: *¿Quién piensas que es el siervo fiel y prudente, al que el Señor ha puesto al frente de su familia, para que le dé la comida a su hora?* Donde, lejos de toda duda llama a la misma reunión de los fieles, familia eclesiástica, a la que el obispo prudentemente vigila.

QUIÉN ES FIEL

Entretanto el obispo, como presida bien, debe ser fiel; pero el Salvador llama fiel a aquél, que como dice Crisóstomo *en sus Homilías*: *no hace para sí nada que es propio de su Señor: tampoco nada emplea en vano y sin fundamento de las cosas de su Señor, que las dos son tan difíciles y arduas de hecho como en las Sagradas Escrituras se pone a menudo por imposible, encontrar a alguien de esta manera.* De donde en los Proverbios*: Muchos hombres se dicen piadosos; pero un hombre fiel ¿quién lo encontrará?* Y en la primera carta a los Corintios*: ahora bien, lo que a fin de cuentas se exige de los administradores es que sean fieles.* Así pues, sea fiel el obispo, no traidor y ladrón como Judas, del que narra el evangelista en Juan*: pero no decía esto, porque le preocuparan los pobres sino porque era ladrón y bandido.* Sea fiel, digo, no

administrador inicuo, como fue aquel villano de iniquidad del que se habla en Lucas 16, que fue desacreditado por el Señor, porque había disipado todos sus bienes. Pues, la fidelidad del obispo consiste principalmente en la diligencia en custodiar el rebaño; de lo que hermosamente Isaías dice: *sobre los muros de Jerusalén he apostado guardianes; ni en todo el día ni en toda la noche estarán callados;* y en otro lugar: *el guardián que lo es de día y de noche.* Debe el obispo imitar a aquellos pastores de los que habla Lucas*: había en la misma región unos pastores que dormían al raso y vigilaban por turno durante la noche su rebaño.* Consiste también la fidelidad del obispo en la audacia para resistir a los enemigos que atacan el rebaño, para que a la manera del profeta persiga, destruya y aniquile a estos. De donde, en el 1º de los Reyes*: cuando tu siervo estaba guardando el rebaño de su padre y venía el león o el oso,* en estos se entiende el tirano o el herético, *y se llevaba una oveja del rebaño, salía tras él, le golpeaba y se la arrancaba de sus fauces y si se revolvía contra mí, lo sujetaba por la quijada y lo golpeaba hasta matarlo;* esto es, imponer el silencio a los herejes. El santo Job expone este hecho más claramente diciendo: *quebraba los colmillos del inicuo, de entre sus dientes arrancaba su presa.*

¿QUIÉN ES PRUDENTE?

Pero también conviene que el obispo sea prudente; pues, añade el Señor: *y prudente.* Pues *la prudencia* es, como dice Aristóteles en el libro 6º *de Ética*: *la recta razón de los vivos,* es decir, *respecto de lo que es bueno para el hombre*. Así pues se estableció bastante y más que prudentemente las cosas que son convenientes para la salvación del pueblo con tal que el obispo vea aguda y constantemente, y provea cauta y juiciosamente. Así pues, en primer lugar el obispo debe ampliar la luz del conocimiento, ha de huir de la ceguera para que no sea rechazado por el Señor, como Elí, del que atestigua las Sagradas Escrituras en el 1º Libro de Samuel, que no podía

ver la lámpara, esto es, comprender la palabra de Dios; esta ceguera ocasionó, no pequeña ruina para el pueblo de Dios. El Señor se dirige de este modo a los obispos por el profeta Isaías diciendo: *sus vigías son ciegos, ninguno sabe nada; todos son perros mudos, no pueden ladrar; ven visiones, se acuestan, amigos de dormir.* Así pues, sea también el obispo prudente, para que entienda prudentemente las cosas que conducen al fin de los súbditos. Sea prudente para que, no sólo defienda constantemente y con cautela a las almas, sino también los asuntos de la iglesia; para que no sea reprobado como el diácono Pedro por san Gregorio, de lo cual en el libro "*de Registro Epistolar"* a los ciudadanos de Nápoles escribió, diciendo: *Pedro, el diácono, quién decís que ha sido elegido por todos; en general, como se dice, es simple; y sabéis que en este tiempo debe nombrarse para los gobiernos a tales, que no sólo sean solícitos de la salvación de las almas, sino también de la exterior seguridad y utilidad de los súbditos.* Sea también prudente, para que no sea engañado por nadie; sea sencillo, para que tampoco engañe a nadie. *Sed,* dijo el Señor, *astutos como serpientes,* esto es, para que el encantador no engañe, *y sencillos como palomas,* es decir, para que a nadie engañen. Sea prudente, para que administre a su tiempo las cosas sagradas, a saber, el rito se ha de administrar como sacan las cosas menores de la fuente más pura. Así pues, tenga las ceremonias en la mente; a saber, cual se ha de hacer en el altar y en qué tiempo del año, qué incensar, qué reverenciar, cómo moverse, qué vestir, velando y descubriendo la cabeza; mirando reservadamente, de qué modo debe reverenciar en el altar el cuerpo y la sangre del Señor, examinando atentamente los vasos sagrados y cada una de las demás cosas. Sea en fin prudente, para que pueda gobernar más convenientemente y aprovechar la necesidad y utilidad de los súbditos. En Proverbios*: el siervo prudente prevalece sobre el hijo sin honra;* y san Bernardo en *la Epístola* dice: *pusiste la mano en el arado, obra de fortaleza y constancia. Observador tú que te hiciste también obispo, obra es de la prudencia. Eres deudor de los sabios y de los necios, obra es de la justicia*; *debes pre-*

dicar, obra es de la templanza. Pues, si san José instruido por la inspiración divina, decidió procurar ser un varón prudente y diestro para los provechos humanos, cuanto más para las cosas espirituales y para los dones eternos, el que preside es conveniente que sea prudente. De donde, Crisóstomo en el libro 2º *de los Diálogos,* dice: *mucho consejo y prudencia es necesaria para el pastor y como dicen, mil ojos para ver por todos lados la estupidez de estas almas que gobierna;* y Gilberto dice: *No hay cosa más ridícula o peligrosa que un observador ciego, un heraldo mudo, un predicador ignorante, y un prelado blando e insensato.*

CUÁN NECESARIA ES PARA EL OBISPO LA ORACIÓN POR EL PUEBLO

De esta manera, ponemos en breve de manifiesto, que el obispo tenga que alimentarnos con el alimento de las oraciones; pues, interesa orar incesantemente por el rebaño del Señor, dado que el Señor, enojado, se aplacó por la oración constante y restableció y reconcilió al pueblo extraviado a sus caminos, confesando con el profeta: *tu pueblo ha pecado, Señor,* y orando provechosamente; *o perdona este pecado, o bórrame del libro de la vida en el que me inscribiste.* Y en el profeta Joel, se dice: *entre el vestíbulo y el altar lloren los sacerdotes, ministros del Señor y digan: ¡perdona, Señor, perdona a tu pueblo!;* pues por esto, reciben de Dios los diezmos y las oblaciones para el sustento, de modo que, sosegada, apacible, libre y sosegadamente se entreguen a la oración lo menos posible impedidos por las preocupaciones del mundo y converse con la majestad de Dios por la salvación del pueblo. De donde, es necesario que conozcan las leyes y los modos de trato de la jerarquía divina y no solamente de lo externo y terreno para que, con respeto, abiertamente y con gran compostura oren elocuentes más eficazmente y orando pidan, pidiendo persuadan y persuadiendo lo consigan. Para que más rápidamente cumplan

este asunto, conforme a lo que dice san Gregorio en *la Regla Pastoral* 1º*: es necesario que sean prójimos de cada uno por la compasión y aventajen a todos en la contemplación.* Pero a estos, que se quedan inmóviles para vacar a la oración, el Señor se dirige a ellos por el profeta Ezequiel, diciendo: *No habéis escalado a las brechas, no habéis construido una muralla en torno a la casa del Señor.* El obispo orará en los tiempos establecidos canónicamente, pero más y más, en alguna inminente necesidad de un asunto temporal o espiritual, ya que, al obispo le está permitido recurrir al Señor por la oración y decir en nombre del pueblo: *líbrame de mis necesidades*, y en otra parte: *me encomiendo a la oración, porque privado por los enemigos de los otros bienes, viviré sólo para la oración.* Da gracias al Señor por ello, diciendo: ¡*Bendito sea Dios, que no ha rechazado mi oración ni me ha retirado su amor! Amén.* Así pues, apóyese el obispo en la oración lo más posible, como está obligado por tal vinculo a Cristo. Converse con él, mezcle coloquios, y de ello extraiga el auxilio para los suyos y para las necesidades del pueblo; imite a aquellos antiguos sacerdotes, sobre los que Flavio Josefo en su libro 1º cuenta que: *como Pompeyo hubiese entrado en Jerusalén, contemplaba con estupor el ánimo aguerrido de los varones y como nunca era abandonado el oficio de los sacerdotes en medio del furor de la guerra, al igual que estuviese en la profunda paz; nada faltaba en la solemnidad de los sacrificios, la víctima era colocada en los altares. Los Romanos habían entrado en la ciudad, y sin embargo, no había sido interrumpido el linaje del oficio. Tanto estaba presente el cuidado del ministerio. ¡Como los sacerdotes habían perseverado hasta lo último en su oficio y fueron matados como víctimas en medio de sus sacrificios!* Por el contrario, en verdad, no pocos hacen que sean compadecidos nuestros tiempos, los cuales vienen a que sean tenidos en menos los oficios espirituales y a arruinar a una parte del sacerdocio o más verdaderamente, a todo el sacerdocio, como el siervo inútil, que no cogió ningún fruto en su pañuelo, que no dio a los que trabajan.

CUÁN NECESARIA ES LA SANTIDAD PARA EL OBISPO Y EN QUÉ CONSISTE

Finalmente, según la doctrina del Apóstol, conviene que el obispo sea santo. De donde también, en el capitulo 3º *De la Jerarquía Eclesiástica,* Dionisio dice: (*No es santo quién se atreve a enseñar a otros la santidad sin estar acostumbrado a practicarla primero*) *lo mismo ocurre con los rayos del sol: llenan primero los seres más sutiles y luminosos, que luego dan luz sobreabundante a los demás. Si Dios no ha inspirado, escogido y llamado a alguien para ser guía, si no ha alcanzado aún perfecta y sólida divinización, no debe arrogarse el oficio de director*. De donde, según Salomón: *nadie sabe, por ventura, si es digno de amor o de odio: todo le resulta absurdo. Como el que haya un destino común para todos*. No consciente de la gracia que mora dentro de sí presuntuosamente y con pecado desea llegar al episcopado. De donde, san Agustín, en el capitulo 19º *De la Ciudad de Dios,* lo cual también Graciano recuerda (en el capitulo 8)*: el lugar superior dice sin el cual el pueblo no puede ser gobernado, aun cuando así sea conservado y administrado como se debe, sin embargo, se apetece indecorosamente. Por eso, el amor a la verdad busca el ocio santo y la necesidad de la verdad carga con el negocio justo. Si nadie nos impone esta carga, debemos dedicarnos a la búsqueda y a la contemplación de la verdad.* Por tanto cualquiera que con conciencia de pecado permite llevarlo por delante, mucho más gravemente peca; pues la santidad de vida parece que es necesaria con cierta necesidad de precepto en la ejecución del orden. De donde aquel texto del Levítico*: un hombre de la estirpe de Aarón que tuviera algún defecto, no podrá ofrecer los panes al Señor, ni acceder a su servicio.* Glosa: por defecto se entiende todo pecado mortal; y san Pablo a los Hebreos*: Porque así tenía que ser nuestro sumo sacerdote: santo, inocente, sin macha, separado de los pecadores.* Y en Éxodo*: el que fuera pontífice use durante siete días vestidos santos*. Pero alguien quizá objete: El que, por así decirlo, puede ser santo, especialmente como según Dionisio c.12º *Sobre*

los Nombres Divinos: la santidad es la pureza libre de todo pecado, perfecta, totalmente inmaculada. Y en otro lugar dice la Escritura: *¿quién se gloriará, que tenga un corazón casto o esté limpio de pecado?* Responde a esta ambigüedad s. Agustín en *el libro de los Dogmas de la Iglesia* diciendo: *Si obra con actos desarreglados y ásperos u orgullosos. Más si sus actos son morigerados y pacíficos, creemos con razón, que, aunque no obre prodigios, llegará a ser un hombre de Dios santo y perfecto.* Y sigue: *Ningún hombre santo y justo carece de pecado. Más no por eso deja de ser santo y justo, con tal que tenga amor a la santidad. Porque no adquirimos la santidad por la fuerzas de la naturaleza, sino con la ayuda del buen propósito mediante la gracia de Dios. Y por eso con verdad todos los santos se llaman a sí mismo pecadores, porque realmente tienen motivos para llorar, si no por los remordimientos de su conciencia, sí al menos por la mutabilidad de su naturaleza prevaricadora.*

ES NECESARIO TENER CONSEJEROS Y COMO DEBEN SER

Porque en verdad, según la sentencia del sabio: *donde hay abundancia de consejeros, hay salvación;* y en otra parte: *sin consejo no hagas nada y no te arrepentirás.* Es muy necesario que el arzobispo tenga consejeros varones a los que crea para consultar todos los asuntos y dirigirlos en bien de la iglesia; pero conviene que estos sean tales, que pueda buscarlos con gran cuidado; en primer lugar constatará de estos que estén probados en la vida, es decir, libres de vicios, llenos de virtud, probados en las costumbres, laboriosos en la experiencia, que sean peritos en el ejemplo y en las cosas ordinarias, que eviten los peligros inmediatos, resuelvan lo actual y lo presente, denuncien las cosas futuras, lleven y procuren los remedios para todos, también estén preparados y expeditos para dar no sólo el consejo, sino también para ayudar, como sería la obra; así pues, el consejero será discreto que de ninguno en el consejo

hable mal; conciliará a los disidentes, hará más seguro a su obispo en los asuntos de primera necesidad con respecto al culto y al honor de Dios; y a la exoneración de la conciencia del obispo, y finalmente al servicio espiritual y temporal de la iglesia de Dios; referirá bien ordenada y de memoria su sentencia; verá con prudencia el asunto del que es la consulta con rapidez, cuidado y resolverá la sentencia con palabras graves; se afanará también en entender las cosas que se llevan en la diócesis y si el asunto es por escrito, consultará y revisará los escritos una y otra vez, para que sea el consejo adecuado a la doctrina; y porque según la sentencia del Señor en todas las cosas: *muchos son los llamados, pero pocos los elegidos;* en el libro del Eclesiástico se dice: *más para consejero uno entre mil,* pero ante todo debe de ser considerada la honradez de vida en él, pues como dice san Ambrosio en el 2º libro *De los Oficios*: *¿Quién buscará en el cenotafio?¿Quién beberá del agua turbia?¿Dónde esta la lujuria, dónde la intemperancia, dónde la confusión de los vicios? ¿Quién no juzgará las cosas horrendas?¿Quién no mirará el desorden de las costumbres? Quién haya visto lo útil de la causa ajena al que lo inútil de su vida haya examinado.* Por ello, en el libro del Eclesiástico*: del consejero malo guarda tu alma;* y asimismo, san Ambrosio en el libro *De los Oficios*: *¿Cómo le puedes juzgar superior en el consejo, al que veas inferior en las costumbres? Debe estar por encima de mí el que se iguale a mí. ¿Pero acaso consideraré idóneo el que me de consejo que no de para sí? Los placeres ocupen su ánimo, el deseo le ate, la avaricia le subyugue, la pasión le perturbe, el miedo le inquiete, ¿Cómo puede haber aquí un espacio de consejo donde no hay ninguna tranquilidad? Me maravilla y es admirado el consejero sabio del elogio místico al que el Señor dio más propicio que los padres; obtuvo la aversión.* La malicia no vence a la sabiduría de este, lo mismo que aquel del que san Gregorio sobre el versículo de Job 18,*7: le perderá su propio consejo;* dijo: *todo inicuo tiene su consejo para acercarse a las cosas presentes, desear las eternas y burlarse del derecho;* y como el inicuo delibera estas cosas consigo, así también las demás.

DEL APROPIADO FINAL DEL OBISPO

CUÁN CONVENIENTE ES EL RECUERDO DE LA MUERTE

Dijimos por nuestra condición de hombre en las cosas anteriores, cómo convendría el comienzo del obispo, cómo su vida, pero sobra que impongamos recordar el modo a los ya ejercitados, cuál deba ser su final, como es muy útil el que su memoria sea muy saludable; por lo que en Eclesiástico se dice: *ten presente tu fin y jamás cometerás pecado;* pues, quién que considere la brevedad de la vida y de la muerte a cada hora, como ya he dicho, no evitará peor su presencia; ¿no piensa cosas mejores? Por ello Platón decía *que el mejor trabajo de la filosofía era la meditación de la muerte*; y san Jerónimo: *el que piensa que ha de morir, todo lo desprecia con facilidad.* ¿Quién piensa en el último y tremendo juicio en el que lejos de toda duda el Señor dará justamente a cada uno según sus obras y no se estremece de todo corazón? O ¿quién al final a la eterna y suma sentencia que permanece en la viña del Señor a los que trabajan bien, se precipita ingenuamente y dejado todo no tiende acudir conjuntamente a las cosas más preciadas? Pero sobre todas las cosas la memoria de aquella voz del Señor debe mover al hombre, como se le dice: *dame cuenta de tu administración, porque ya no podrás seguir administrando;* esto es, pues el tiempo oscuro, del que en Eclesiastés dijo el sabio: *Si uno vive muchos años, que se alegre en todos ellos y tenga en cuenta que los días de tinieblas muchos serán, que es vanidad todo el porvenir.* Es referido *que hubo una costumbre en los antepasados, cuando primeramente el rey era coronado por los ejércitos que estaban presentes, venían los edificadores de los monumentos con mármoles de distintos colores, pidiéndolo él: manda que de tal metal tu imperio sea hecho tu monumento, es decir, como acordándose de su condición que es mortal, gastaría en su oficio con piadoso y diligente cuidado; que también se relata el monumento de Juan el limosnero en el día de su ascensión al patriarcado que se había erigido como ejemplo de los de-*

más. Así pues, imite el arzobispo, el que sin duda se muestra como primado y patriarca, el designio de tan gran varón y en la misma muerte como si se contemple en un lúcido espejo y vea claramente, piense en la propia fragilidad de las cosas caducas que promete la vida, considere la inestabilidad de los bienes, mire a la vez en la calamidad de la muerte y de los que mueren y cuán difícil es en esta angustia acordarse de los pecados y por tanto lamentarse diciendo el profeta: *porque en la muerte nadie de ti se acuerda; en el infierno ¿quién te puede alabar? Por esto, estoy extenuado de gemir, baño mi lecho cada noche, inundo de lágrimas mi cama; mi ojo esta corroído por el tedio.* Así pues, debe de ser confortado el ánimo ante tanta tempestad de angustia en el Señor, del que ninguna tormenta aleja al ánimo seguro del gobierno de la salvación; por lo que sigue muchísimo y muy favorable como si aquel considerara presente a la muerte; de donde sobre el versículo de Job 31,*23: pues el terror de Dios caería sobre mí,* dijo san Gregorio: *en la inminente tempestad y en los terrores, nada para navegar, ningún cuidado de las cosas temporales, ningún placer de la carne reduce a la mente; todas las cosas vienen a la vista por el amor de vivir.*

EL OBISPO DEBE ESTAR SIEMPRE PREPARADO PARA LA MUERTE, VIVIENDO ATENTA Y CASTAMENTE

Porque en verdad la meditación de la muerte sin disposición a esta es del todo vana e inútil, piense el obispo cuán le conviene estar preparado viviendo muy atentamente; de este hecho el Señor lo recuerda, cuando dice en Mateo*: velad, pues, porque no sabéis qué día vendrá vuestro Señor; pues si el dueño de la casa, supiese a qué hora de la noche iba a venir el ladrón, estaría en vela y no permitiría que le horadasen su casa;* de donde, se dice en la 1ª a los Tesalonicenses*: que el día del Señor vendrá como un ladrón en la noche;* y en Apocalipsis*: si no estas en vela, vendré como ladrón y no sabrás a qué hora vendré sobre ti;* por esta razón sin duda consideramos que el

Señor ha querido que la última hora nuestra esté oculta a nosotros, estemos preparados a cada momento, es decir, que no sepamos en qué momento nos sorprenderá la muerte; de donde además, el Señor dice en Lucas a los obispos principalmente: *estén ceñidos vuestros lomos,* es decir, de buenas obras, *y las lámparas encendidas, y sed como hombres que esperan a que su Señor vuelva de la boda;* y se sigue: *dichoso el siervo aquel que el Señor al venir lo encuentre despierto*, es decir, que junta en la cosecha por la tempestad de la muerte, a ejemplo de la hormiga, de la que en el libro de los Proverbios*: vete donde la hormiga, perezoso, que* a saber, *no tiene jefe, ni capataz, asegura su sustento en el verano, recoge su comida al tiempo de la mies* y en Proverbios*: amontonar en verano es de hombre sensato, dormirse en la cosecha es de hombre indigno,* el que no vendrá seguramente con soberbia llevando sus puñados. Así pues, luche el obispo como el buen soldado de Cristo y del mismo modo no sea vencido por los púgiles y luchadores, tenga cuidado dijo el Apóstol en la carta a los Efesios*: porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso;* y el Señor en Lucas*: O ¿qué rey, que sale a enfrentarse contra otro rey, no se sienta antes y delibera si con diez mil puede salir al paso del que viene contra él con veinte mil?* Así pues, piense y prepárese como al juez que le exige un préstamo y al testigo que devuelve a Dios los talentos como usura, como merezca escuchar aquel elogio del Señor: *bien, siervo bueno,* y únase con el cordero en legítimo matrimonio del que en Apocalipsis*: han llegado las bodas del Cordero y su Esposa se han engalanado;* y aquello del muy sabio Eclesiastés*: cualquier cosa que esté a tu alcance el hacerla, hazlas según tus fuerzas, porque no existirá obra ni razones ni ciencia ni sabiduría, en el infierno a donde te encaminas;* y en Eclesiastés*: de madrugada siembra tu simiente* y esto con razón, porque la noche se echa encima, esto es, la imposibilidad de ganar después de esta vida; en Juan*: llega la noche cuando nadie puede trabajar;* y por esto, *mientras tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos* en la carta a los Gálatas.

LA FALAZ BREVEDAD DE LA VIDA DEBE MOVER MUCHO AL OBISPO PARA MEDITAR SOBRE LA MUERTE Y DISPONERSE A ELLA

Dos son mejor las cosas que nos hacen tender al cielo, olvidar esta tierra a la que somos abandonados miserablemente y aquel sentido celestial que el Señor nos indicó; de la vida, a saber, la falaz brevedad y la acérrima inevitabilidad de la muerte, a los que como si mortal llevado en carro, viviendo la pesada carga de esta época se aparta de Dios y muriendo más libre y más dotado volara hasta los astros. Pero de la brevedad de la vida bastante clamó de forma apropiada Job, diciendo: *los días del hombre son breves;* y de nuevo: *el hombre nacido de mujer, corto de días;* y en otra parte: *mis días han sido más raudos que la lanzadera, han desaparecido al acabarse el hilo;* así pues, como sea tanta la brevedad de la vida, tenemos que repetir aquel consejo del sabio: *no te tardes en volver al Señor, tu Dios, no lo difieras de un día para otro,* pues así, al que difiere le caen encima los infinitos y seguros castigos. *Pues cuentan las gracias de la comparación y del ejemplo que un cierto unicornio había caído en el abismo, en el que se agarró a un arbusto, del que en la raíz vio a dos ratones, uno blanco y otro negro royendo y en el fondo vio a un dragón horrible devorar al que saltaba de alegría; pero vio de la pared cuatro cabezas de serpientes, a las que le invadían y elevando sus ojos va preparado de miel para descender de las ramas del arbusto y olvidado de todas las cosas trajo para alimentarse del agrado de la miel; así es propio de los pecadores a los que el unicornio que le sigue es la muerte, el abismo el mundo, los arbustos la mensura de la vida humana que es consumida con el ratón blanco y negro, esto es el día y la noche; las cuatro serpientes son los elementos de los que si uno se adelanta, la estructura del cuerpo es puesta en orden; el dragón expectante es el diablo; la gota de miel es el deleite del sentir, que en todo esfuerzo y afecto los pecadores buscan después de los mejores y colmados hábitos.* A estos por cierto, el Señor por medio del profeta les reprocha, diciendo: *Voso-*

tros, hombres ¿hasta cuando seréis torpe de corazón, amando vanidad, rebuscando mentira?

LA SEGUNDA CAUSA QUE EL OBISPO DEBE IMPULSAR, ES LA INEVITABILIDAD DE LA MUERTE

A esta causa le sobreviene la segunda, es decir, que el obispo deba pensar que la muerte puede ser evitada con ninguna fuerza, con ninguna ciencia, con ninguna riqueza, con ninguna dignidad, con ningún valor, con ningún favor, con ningún arte, con ninguna edad que de esta siga, con ningún daño, con ningún orden y razón, pero si es necesario, digo a todos, a todos que esta acontezca; cuando en realidad además, del Señor es la salida de la muerte; a esta la padecen lejos de toda duda mil lugares, mil tiempos, mil modos, mil entradas; de aquí el profeta dice: *¿Qué hombre podrá vivir sin ver la muerte?* Al que por alguien prudente se dijo en el 2º libro de los Reyes: *todos morimos y como el agua nos escurrimos en la tierra*; y el santo Job*: me llevas a caballo sobre el viento, me zarandeas con la tempestad. Pues, bien sé que a la muerte me conduces, al lugar de cita de todo ser viviente.* Por esto pues, san Juan: *ve a los grandes y pequeños que estaban en la contemplación del trono*; pues igual llama la muerte a todos no respetando a nadie; de donde, por voluntad divina se estableció la muerte para todos los hombres por igual y no es que huyamos a ella o podamos evitarla; pues, por todas parte arroja dardos contra nosotros y todos somos guardados para esta. De donde, Séneca pone un ejemplo a Marcia: que somos semejantes *a los que ascienden a un muro ocupado por gran cantidad de enemigos, sobre los que descienden dardos, flechas, piedras de las que o bien por uno son heridos y caen.* Porque verdaderamente en los infiernos, como dice *san Jerónimo*: *Plutón por un error de los gentiles era representado por un carro de tres caballos, porque coge a todos en las tres edades, es decir, en la niñez, en la juventud y en la vejez. De donde se refiere a*

un cierto adolescente hijo único de un noble, que seguro de servir a Dios entrase en la religión, al que el padre emprendió a sacar con fuerza, a este como los religiosos no fuesen capaz de resistir, el niño pidió hablar con su padre y dado el permiso de hablar dijo a su padre: si tu tienes una costumbre que ha ofrecido en tu patria, yo me vuelvo en primer lugar al mundo; el padre asintió; el hijo añadió: haz que los jóvenes no mueran en tu tierra por lo que como el padre pudiera negarse, dijo el adolescente, por tanto además conviene que el joven esté preparado; así pues, es un ánimo férreo al que tanta razón, autoridad y ejemplo no impulsan, sobre todo si a tales estímulos los hechos han tenido como premio que él permanece, dirija rectamente los ojos, donde verdaderamente como fue destetado de su madre, así gran consuelo tenga recompensa en su ánimo. De esto san Agustín en la Ciudad de Dios 5º dice: *tanto dista de esta vida, cuanto el cielo de la tierra, la vida eterna de la alegría temporal, la gloria sólida de las alabanzas vacías, el coro de los ángeles de la sociedad de los mortales, su luz de la luz del sol y de la luna, el que hizo el sol y la luna; pues los grandes sustentos no parecen que han sido hecho de tan gran patria, si por aquella ha sido conseguida, harían algo de buenas obras o sostendrían algunas malas.*

CONCLUSIÓN DE TODA LA OBRA Y CIERTAS EXHORTACIONES PARA EL ARZOBISPO

En fin recibe, ilustrísimo obispo, el trabajo de tu capellán, en el que aunque con frialdad y apropiadamente estará permitido como me hubiese sido concedido por el ocio contemplar, cómo te presentas solícitamente consultando todo en todas las cosas, es decir, como otro san Pablo, a esta iglesia de Sevilla, *siendo Dios el autor*, la preside como en todo culto, honestidad y orden te presentas como ejemplo paterno y majestad para los demás, te muestras no como dominador de tus sufragáneos, sino como coepíscopo, más

como hermano y señor coadjutor *de los diligentes y partícipe de los que te temen.* Considera *de seguro que conviene que seas modelo de justicia, espejo de santidad, ejemplo de piedad, libertador de la verdad, defensor de la fe, doctor de los gentiles,* luz de los judíos ciegos, *guía de cristianos, amigo del Esposo, paraninfo de la Esposa, ordenador del clero, pastor de los pueblos, maestro de los ignorantes, refugio de los oprimidos, abogado de los pobres, esperanza de los miserables, tutor de los pupilos, juez de las viudas, ojo de los ciegos, lengua de los mudos, báculo de los ancianos, vengador de los delitos, terror de los malos, gloria de los buenos, vara de los poderosos, vengador de los tiranos, martillo de herejes, padre de los reyes, dispensador y moderador de las leyes, prudente y fiel dispensador del Señor, sal de la tierra,* sol de la ciudad y de la diócesis, ejemplo de los sacerdotes, norma de los prelados, *sacerdote del Altísimo*, ungido del Señor, *vicario de Cristo*, *cristo del Señor; finalmente Dios del Faraón, poned toda atención en lo que os quiero decir: el Señor os dará la inteligencia. Cuando a la malacia se junta el poder, debéis intentar alguna cosa sobre las fuerzas y el poder del hombre. Muéstrese severo vuestro semblante con los que hacen el mal; tenga el espíritu de vuestra ira, el que no os respeta en calidad de hombre, el que no teme vuestra espada; tema la oración el que despreció vuestra advertencia. Aquel contra quién os airáis, juzgue que Dioses ha airado contra él y no un hombre. El que no te escuche, tema que tendrá que escuchar a Dios contra* él; a este se le presentó Pablo por todas las cosas como ejemplo razonable de grandísima autoridad para todos los obispos, por lo que con razón pudo decir: *He competido en la noble competición, he llegado a la meta en la carrera, he conservado la fe* llevando esta muy acertadamente, *y desde ahora me aguarda la corona de la justicia que aquel día me entregará el Señor, el justo Juez;* deseo ciertamente en la misma competición, en la carrera y en la fe: que vuestra dignidad reciba igual corona que ha prometido el Señor, no solo a Pablo, sino también a todos estos que de corazón y obra aman su venida.

EPÍLOGO

Aquí tienes, cultísimo e ilustrísimo obispo, mi trabajo y sumisión; da tu bendición, ruega por nosotros, instrúyenos con tu palabra, confírmanos con tu espíritu, -puesto que la bendición del Padre confirma las cosas de sus hijos,- para que seamos confirmados tanto yo, inútil siervo tuyo, como esta tu casa espiritual, es decir, la iglesia Hispalense, en la cual sea mi descanso por los siglos de los siglos; en la cual habitaré porque la elegí, para que merezcamos igualmente pasar de esta a la Iglesia de los antiguos ó santos, que esta en el cielo. Más el Dios de la paz que ha hecho de dos pueblos uno, y nos da a nosotros mismos para nuestro provecho, el que hace sentarse a los poderosos en sus sedes y el que eleva de la tierra al débil y erige del estiércol al pobre, que elige a su siervo David, y le toma de los rebaños de ovejas, siendo el último y el más joven entre los hijos de Jesé, que da su palabra a los que evangelizan con mucha virtud para la perfección de su predicación, sostenga mi diestra, para que en su voluntad nos dirija y con gloria nos tome; Él mismo te rija a ti, que eres llamado a regir, te dirija, cuando dirijas, para que puedas apacentar su rebaño con disciplina pastoral y no en vasos de Pastor imperito; Él mismo te dé virtud, fortaleza, para que le muestres un rebaño limpio y cándido, y en todo inmaculado, y un superior digno del rebaño, donde esta la morada de los que han muerto en el esplendor de los santos, para que en su templo todos digamos gloria; a saber, el rebaño y el pastor en Jesucristo, Señor nuestro, a quién se debe honor y gloria por los siglos de los siglos. AMÉN.

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 247-279

LA IGLESIA EN LAS CARTAS AUTÉNTICAS DE PABLO Y EN ALGUNAS TRADICIONES POSTERIORES

Manuel Mallofret Lancha
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Tras los primeros intentos comunitarios (Jerusalén y Antioquia), son precisamente las comunidades fundadas por Pablo las que constituyen el más antiguo testimonio de agrupaciones cristianas con vocación de <*ekklesía*>.

Después de su conversión y de su estancia de aproximadamente doce años en la iglesia de Antioquia, a requerimiento de Bernabé, Pablo inicia su vocación de apóstol itinerante; primero como enviado de Antioquia (Hech 13,1ss) y después del enfrentamiento con Pedro (Gál 2,11ss), como apóstol independiente. A través de una actividad incesante y, con frecuencia, arriesgada, el Apóstol va dejando la huella del evangelio en comunidades cristianas con diferentes ritmos de maduración. La polémica y el debate apasionado aparecen en las cartas consideradas como auténticas por la mayoría de los expertos. Intentaremos profundizar en los elementos esenciales constitutivos de esas comunidades con una lectura reposada de los documentos que han llegado hasta nosotros.

Nuestro planteamiento quiere ceñirse lo más posible al contenido de los textos reivindicando su condición de referentes por su proximidad al espíritu de Jesús y a la experiencia pascual de la primera generación de discípulos.

Es verdad que en el N.T. hay distintos modelos de Iglesia y que no existe "Uno" que se imponga por su normatividad. Y es cierto también que no es aconsejable la nostalgia que busca siempre una pureza "primitiva" a la que hay que volver continuamente[1]. Pero es necesario subrayar con la misma fuerza el valor referencial de esta primera experiencia de <*ekklesía*> precisamente por ser la experiencia vivida y orientada por los primeros testigos del crucificado-resucitado.

La misión de Pablo es esencial para la comprensión de la Iglesia en la primera generación, puesto que sus cartas son los documentos más antiguos de que disponemos. A ellas nos dedicaremos reconociendo en su incipiente eclesiología un valor permanente que cuestiona muchas construcciones posteriores, pero sin entrar en la estéril polémica, excesivamente ideologizada, sobre la normatividad de la Iglesia primitiva[2].

Para empezar, resulta prioritario comprender la enorme diferencia existente entre la misión y el entorno de Jesús y la misión y el entorno de Pablo. A este respecto, R. Aguirre sostiene con razón que si Pablo hubiese continuado con el Reino de Dios como centro del mensaje, "los conflictos con el Imperio hubieran sido terribles e insoportables para aquel movimiento naciente y pequeño; hubiesen sido imposibles la misión y el proyecto universalista. Tengamos en cuenta la enorme dificultad que suponía presentarse hablando de uno que había sido crucificado por la autoridad romana. Sobretodo a medida que se iban separando de la sinagoga y, por tanto, les faltaba el amparo legal del que gozaban las comuni-

---

1 Ch. Duquoc, *Des Églises provisoires,*. CERF, 1985, pág. 34s.
2 A. Antón, *La Iglesia de Cristo,* BAC, 1977, pág. 734ss.

dades judías, los cristianos se encontraban en una situación sumamente difícil ante las autoridades romanas".[3]

Cuando Jesús muere y los discípulos viven la experiencia de la resurrección, comienzan a predicar provocando una cierta ruptura al considerar a Jesús como la plena realización de la Ley, ya anunciada por los Profetas. Comienza el proceso de sustitución de la vieja Torá por la nueva Ley, personificada ahora en la vida, muerte y resurrección de Jesús. Esa sustitución jamás será completa, gracias, entre otras circunstancias, a la actitud inclusiva de la misión paulina[4].

De todas formas, al comparar la misión del Jesús histórico con la de Pablo hay que ser conscientes del abismo de todo orden (cultural, económico, religioso, socio-político etc...) que separa a ambos. De aquí el enorme valor que adquiere la brillante actividad de inculturación llevada a cabo por el Apóstol en una situación verdaderamente compleja. ¿Cómo transmitir el <evangelio> del Jesús histórico después de que su muerte y su resurrección hubieran producido un vuelco radical en la propia visión del discipulado? ¿Cómo transmitir

---

[3] *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*, EVD 2001, pág. 63.

[4] Max Weber, *Sociología de la Religión*, Ed. Española, ISTMO, pág. 442: "Entre los principales servicios espirituales de la misión paulina está el que salvara este libro sagrado de los judíos (A.T.) incorporándolo como libro sagrado al cristianismo, pero eliminando al mismo tiempo todos aquellos rasgos de la ética inserta en esa obra, que fijaban ritualmente la característica posición segregada de los judíos, su condición de pueblo paria. Ya no eran vinculantes, al haberlos dejado sin efectividad el salvador cristiano. Para medir la trascendencia de este hecho basta imaginar lo que habría acontecido sin él. Sin la recepción del Antiguo Testamento como libro sagrado habría habido sectas neumáticas y congregaciones místéricas sobre el terreno del helenismo unidas al culto del Kyrios Cristos, pero en ningún caso una iglesia cristiana y una ética cristiana de lo cotidiano. Se carecería de cualquier fundamento para ello. Pero sin la emancipación de las prescripciones rituales de la Torá que fundamentaban la segregación ritual, análoga a una casta de los judíos, la comunidad cristiana habría seguido siendo una pequeña secta del pueblo paria judío absolutamente igual que, por ejemplo, los esenios y los terapeutas".

ese mensaje teniendo un nuevo paradigma y sin una organización previamente diseñada a tal efecto?

Pablo se pone en marcha con toda su confianza puesta exclusivamente en el Señor Jesús, al que había conocido por una revelación (Gál 1,12) y se dedica a fundar comunidades domésticas, siguiendo el esquema greco-romano de la <*oikos*>, pero introduciendo profundas correcciones por fidelidad al evangelio recibido y con potencialidades de cambios más amplios a medida que se desarrollen en el seno de la sociedad. Lo iremos viendo en los siguientes apartados.

Una visión general del pensamiento de Pablo sobre la <*ekklesía*> y de su primera evolución posterior, debe abarcar los siguientes aspectos:

1. La íntima convicción de Pablo como Apóstol y discípulo de Jesucristo.
2. Las características esenciales de las Iglesias paulinas.
3. La evolución posterior de las Iglesias en algunas de las tradiciones que se remiten a Pablo: a) en las cartas a los Colosenses, a los Efesios y en 1 Pedro; b) en las llamadas cartas pastorales: 1ª y 2ª a Timoteo y a Tito.

1. PABLO APÓSTOL Y DISCIPULO DE JESUCRISTO

Antes de profundizar en la eclesiología paulina es muy importante conocer algunos detalles de la conciencia apostólica de Pablo para asimilar mejor su experiencia eclesial.

a) Para él, la muerte en la Cruz y la resurrección de Jesús son las fuentes supremas de la revelación cristiana. Constituyen dos acontecimientos que quedan dialécticamente vinculados en un solo acontecimiento pascual (1Tes 4,14; 2 Cor 4,10-12; 5,14-15; 13,4; Rom 4,25; 5,10; 6,3-6; 6,8-10; 7,4; 8,34; 10,7-9; 14,9; Flp 2,8-9; 3,10-11).

Sin embargo, en su propio proceso de conversión (quizás, mejor, de interiorización de la <llamada>)[5] debió jugar un papel decisivo la percepción de la Cruz como la máxima expresión del amor de Dios y de Jesús, con inmediatas consecuencias existenciales para el creyente y para la constitución de la *ekklesía*. Así, dos textos altamente significativos:

> "Aquel que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo es posible que con él no nos lo regale todo?" (Rom 8,32).

> "Con el Mesías quedé crucificado y ya no vivo yo, vive en mí Cristo; y mi vivir humano de ahora es un vivir de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí (ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ)" (Gál. 2,19-20) Cf. Gál 6,14.

Parece, por tanto, que Pablo vivió su fe en Jesucristo como una gran experiencia de amor íntimamente relacionada con el acontecimiento de la cruz. Quizás sea esto lo que explique su enorme entereza, su combatividad, su inagotable esperanza a pesar de los sufrimientos y de las contradicciones.

Para Pablo, la muerte de Jesús en la Cruz resume todo lo que en la vida de Jesús se revela como expresión del amor inagotable de Dios (y ahora también de Jesús) y su resurrección revela todo lo que hay de esperanza en esa vida incondicionalmente entregada a la causa del Reino.

Esta experiencia radical de Pablo le hace descubrir un rostro insólito en el Dios que anuncia Jesús: el Padre no es un poder ó una fuerza de dominación sino Alguien que entiende y vive el amor como una entrega de sí, como una pérdida de sí mismo para que otros vivan. La "*kénosis*" de Jesucristo (Flp 2,6-8) es un reflejo de la "*kénosis*" del Dios que se revela en él (Flp 2,9-11; 1Cor 1,2 y 3, especialmente 1,17-31).

---

[5] L. Michael White, *De Jesús al cristianismo*, EVD, 2007, pág. 201-202.

La teología de la Cruz ocupa un lugar esencial dentro del pensamiento de Pablo y es la instancia crítica que interpela a cada cristiano en particular y a las Iglesias en su permanente camino de inculturación e institucionalización.

b) Es decisiva también su propia vivencia de Apóstol por la estrecha vinculación entre apostolado y *ekklesía*: llamado por Jesucristo para la iglesia y, sobre todo, para una iglesia fundamentalmente misionera (Rom 1,5). Algunos sectores del judeo-cristianismo le niegan la condición de Apóstol, que él reivindica con energía en función de la buena noticia que pregona (Rom 1,1; Gál 1,15; 2,8; 1Tes 2,4ss).

En ambas experiencias vitales jugó un papel importantísimo su estrecha vinculación con la Iglesia de Antioquia. Esta Iglesia, primera comunidad cuyos miembros reciben el nombre de <cristianos> (Hech 11,26), debió significar mucho para el Apóstol a partir del momento en que Bernabé le conduce hasta allí. Estos fueron los pasos: conversión, estancia en Damasco y Arabia, primer viaje a Jerusalén para conocer a Pedro y encuentro con Bernabé. Previamente se ha producido la persecución de los helenistas de Jerusalén y su huida hasta Antioquia donde fundan la primera iglesia cristiana. Aquí tiene lugar probablemente la primera reflexión seria sobre el valor de la Ley y desde aquí se prepara la gran Asamblea de Jerusalén que va a consagrar la libertad de los pagano-cristianos frente a la Ley de Moisés.

2. CARACTERÍSTICAS ESENCIALES DE LAS IGLESIAS PAULINAS

a) Análisis para una definición de la comunidad cristiana

De todos los términos que Pablo utiliza para hablar de la incipiente comunidad, analizaremos sólo los tres siguientes, que contienen distintas valoraciones por parte del Apóstol:

1. Pueblo (λαός) (ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μου λαός) (yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo) (2Cor 6,16; cf. también 1Cor 10,7; 14,21; Rom 9,25-26; 10,21; 11,1-2; 15,10-11).
2. Cuerpo de Cristo (σῶμα Χριστοῦ) (1Cor 12,27; Rom 12,5).
3. Iglesia de Dios (ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ) 1Cor 1,2; 10,32; 11,22; 15,9; 2 Cor 1,1; Gál 1,13. En plural: 1 Cor 11,16.22; 1 Tes 2,14).

1. Como puede observarse por las citas a las que se hace referencia en el punto 1, Pablo no menciona jamás el título de Pueblo de Dios para aplicárselo directamente a la Iglesia, sino sólo a través del procedimiento indirecto de las citas bíblicas. ¿Qué significado tiene este método?

El término en cuestión lo toma Pablo de la tradición judía como fórmula primaria para pensar la nueva comunidad escatológica y, en consecuencia, abundan en sus cartas auténticas algunos de los rasgos característicos de Israel[6]: los miembros de la iglesia son llamados santos (1 Cor 1,2), elegidos y amados de Dios (1 Tes 1,5), llamados a su reino y a su gloria (1 Tes 2,12), tienen por padres a los padres de Israel, consideran como su historia el éxodo y el desierto (1 Cor 10, 1-13) etc... Sin embargo, las modificaciones que introduce el Apóstol son de tal magnitud que el resultado sobrepasa con mucho la significación original de Israel como pueblo de Dios. Por ejemplo, al hacer de Cristo el punto neurálgico de su pensamiento y la clave de la salvación, Pablo rompe las fronteras y los límites propios del pueblo de Israel para universalizar el mensaje, que va a tener profundas consecuencias en todas las relaciones sociales, primero en el interior de la *Ekklesía*, y después en el desarrollo de las distintas sociedades y culturas. Por otra

[6] P. Bony, « L´eclesiologie paulinienne dans la recherche recente» en *Esprit et Vie*. Tomo 115 (2005) 130.

parte, desde el punto de vista lingüístico, el término <pueblo> tiene una doble significación: se puede entender como sinónimo de <gente>, de <multitud> etc... y también como <pueblo, en tanto que Nación>[7]. En este segundo sentido el término <pueblo> tiene vocación de permanencia en la historia, lo que exige una importante tendencia a la organización y a la institucionalización. En cambio, la eclesiología paulina tiene un cierto componente escatológico que hace muy funcional tanto la estructura interna como su organización. La Iglesia está al servicio del Evangelio y no al revés. Igualmente, la utilización del término <Pueblo> como <nación> lleva implícito también una fuerte carga <identitaria> con el consiguiente peligro de frenar el proceso de universalización del Evangelio, tan apasionadamente defendido por S. Pablo.

J.N. Aletti se pregunta: "Si la temática de <pueblo de Dios> fuera en verdad, como afirman algunos exegetas, tan importante, ¿por qué es tan poco explícitamente tratada en sus cartas?". De aquí que la referencia <pueblo de Dios> quede en un segundo plano[8]. En este sentido se pronuncia también J. Becker cuando afirma: "La Iglesia es una comunidad escatológica, en el sentido estricto de que vive de cara a la venida inminente de su Señor, para ser llevada definitivamente a la comunión con Cristo, su salvador. La Iglesia no es, pues, el pueblo de Dios en la tierra dentro de una historia que se expande en un futuro inabarcable. Por tanto, no debe conformar un mundo en sentido político y cultural"[9]. Finalmente, Christian Duquoc[10] advierte de los desafíos a los que debe enfrentarse la noción <pueblo de Dios>: su relación con el

---

[7] A. Bailly, voz λαός en *Dictionnaire Grec Français*

[8] De mucho interés, con otros argumentos: J.N. Aletti, «Le statut de l'Eglise dans les lettres pauliniennes. Reflexions sur quelques paradoxes», *Biblica* 83 (2002)153-174.

[9] J. Becker, *Pablo, el Apóstol de los paganos,* Sígueme, 1996, pág. 503.

[10] *Je crois en l église,* Cerf, 1999, pág. 182ss.

pueblo hebreo, la ausencia de definición material y la dificultad de una perspectiva democrática. "Estos tres desafíos orientan el pensamiento hacia una sospecha sobre el poder simbólico de la noción <pueblo de Dios>. ¿No será que estamos ante una categoría de encantamiento más que ante una categoría operativa? Necesita evaluación".

2. El término <cuerpo de Cristo> (σῶμα Χριστου) (1 Cor 12,27; Rom 12,5) para designar a la comunidad de creyentes, se desarrolla en el contexto de la reflexión paulina sobre la filiación y la fraternidad <en Cristo Jesús>. Así, de 2 Cor 6,18 se deduce que la designación de la <comunidad de creyentes> pasa más bien por la experiencia de la filiación, en relación con Dios, y de la fraternidad y comunión en relación con Jesucristo ("Yo seré para vosotros un padre, y vosotros seréis para mí hijos e hijas"). El Apóstol retoma de esta manera la vieja promesa recogida en 2 Sam 7,14, pero dándole ahora una nueva y más profunda dimensión: El Espíritu Santo, don del Padre por Jesucristo, nos constituye en criaturas nuevas transformadas a imagen del Hijo (2 Cor 3,18). Ese mismo Espíritu nos recrea como hijos que gritan ¡Abba, Padre! Y nos aleja definitivamente de la condición de esclavos en la que vivíamos (Gál 4,6-8; Rom 8,10-17; 23-27). Y no se trata de una especulación místico-estática, sino de una experiencia con profundas consecuencias prácticas: no sólo supone una reorientación total de nuestra vida ("Para que seamos libres nos liberó el Mesías; con que manteneos firmes y no os dejéis atar de nuevo al yugo de la esclavitud" (Gál 5,1), sino que rompe con el sistema patriarcal vigente al declarar en Gál 3,28: "Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús".

Esta teología de la filiación y de la fraternidad es la que se encuentra en la base de la denominación <Cuerpo de Cristo> a la que nos referíamos anteriormente en los textos de 1 Cor 12 y Rom 12. Diversidad y unidad de ese cuerpo constituido por todos sus miembros sin distinción y sin posibilidad

de aislamientos particulares; un cuerpo, cuyos miembros se alimentan todos de la vida de Cristo y encuentran en Él su identidad personal y su comunión más profunda en la diversidad. Sin embargo, es interesante constatar que la afirmación central sobre los cristianos como <cuerpo de Cristo> tiene un alto componente cristológico, sin que esto suponga una merma de su referencia a la <*ekklesía*> como, por el contrario, sostienen P.V. Dias y P.Th. Camelot[11].

Las cartas deutero-paulinas (Col y Ef) retomarán posteriormente el tema de la Iglesia-Cuerpo de Cristo y le darán el enfoque correspondiente a los intereses teológicos propios de sus autores. No podemos desarrollar más este tema para ajustarnos a la finalidad del presente trabajo. Pero conviene advertir que la evolución del mismo en las cartas Pastorales (finales del s. I o comienzos del s. II) supone una verdadera ruptura con la eclesiología paulina: se pasa de la filiación y de la fraternidad en una iglesia de iguales a la "casa de Dios" (οἴκῳ θεοῦ, 1 Tim 3,15; cf. también 1 Pe 4,17), con todas las connotaciones patriarcales y sin la aportación crítica al sistema propia del primer cristianismo.

3. En cuanto al uso de la palabra *ekklesía*, aparece 114 veces en el NT, de las cuales 46 en S. Pablo (sólo 22 en 1Cor) y 16 veces en las cartas deuteropaulinas.

En el griego clásico significa "asamblea nacional de los varones con derecho al voto".

En el NT se trata de un término técnico que, sin negar los matices originarios del AT, se ha convertido ya en algo con sentido específicamente cristiano, incluso antes de Pablo. Y así puede significar indistintamente "comunidad ó asamblea de la comunidad ó Iglesia", teniendo en cuenta que aún no

[11] *Historia de los Dogmas,* BAC, 1978, pág. 90-91.

existe distinción neta entre "comunidad ó iglesia local y comunidad ó Iglesia universal". Por tanto, el término Iglesia se utiliza para designar tanto la asamblea cristiana local como la comunión supralocal de los creyentes. Más adelante veremos los matices introducidos por la experiencia paulina de Iglesia.

Algunos la hacen derivar del significado corriente en términos políticos[12], mientras que otros se inclinan por una asunción en el primer cristianismo de una vieja fórmula para designar a la <Comunidad de Dios>. Se trataría, entonces, de la traducción de θεήαλ ελ, según la versión del judaísmo apocalíptico (1QM 4,10; 1QS 1,25 ,εμ)[13]. En cualquiera de ambos sentidos, la necesidad intrínseca de institucionalización no es tan fuerte aquí; el uso lingüístico de ekklesía hace referencia a una mayor funcionalidad; la <Comunidad de Dios> no es un fin en sí misma, sino que implica una aguda conciencia de estar al servicio de un objetivo superior, que es verdaderamente el protagonista de todo.

La ἐκκλησίᾳ τοῦ θεου se convierte así en una expresión típicamente paulina que, no obstante, es anterior al apóstol y refleja la autoconciencia de las primeras Iglesias cristianas que, muy lentamente, empiezan a considerarse como la representación de la "comunidad escatológica de Dios", anteriormente patrimonializada en exclusiva por Israel. A todo esto, Pablo aporta una característica esencial de la misma: su carácter misionero.

En efecto, durante toda su vida el Apóstol se siente llamado a dar a conocer el evangelio "a todas las gentes", aunque para ello se vea obligado a caminar hasta los últimos confines de la tierra. Esta ambición apostólica aparece continuamente en el epistolario paulino; para ello, no se conforma

---

[12] J. Becker, *Pablo, Apóstol de los paganos*, Ed. Sígueme, 1996, pág. 506.
[13] H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del N.T.,* pág. 1253.

con la fundación de comunidades aisladas, sino que impulsa fundaciones totalmente "misioneras", es decir, comunidades estructuradas para hacerse responsables a su vez del anuncio del evangelio de la gracia. Así lo reconoce expresamente cuando se dirige a la de Tesalónica (1 Tes 1, 6-8).

En la fundación de sus comunidades, Pablo no tiene una idea preconcebida de tipo organizativo- por ejemplo, sentido de institución que se ocupe de velar por un cuerpo doctrinal determinado-, sino que esas comunidades están pensadas más bien como espacios vitales (alabanza, reconocimiento, fraternidad etc...) para el desarrollo del Evangelio.

Así, la *ekklesía* nace para el Evangelio y no al revés. Esto tiene una importancia extraordinaria, porque lo que hay que anunciar no es la predicación eclesiástica en sí misma o las dificultades que encuentra en su institucionalización, sino la buena noticia de Dios, convirtiendo claramente a la Iglesia en instrumento al servicio de la misión. El Evangelio debe ser la clave en la vida de la Iglesia. Pero ¿en qué consiste ese evangelio?

Se trata de la buena noticia del amor de Dios en Jesucristo, cuya máxima expresión es el doble y único acontecimiento de la muerte y la resurrección (1 Cor 15,3ss; cf. Rom 4,25; 5,8). El Evangelio trae la "justicia de Dios" que, a pesar del pecado humano, nos hace justos por su gracia mediante la fe (no por las obras de la Ley).

Esta justicia de Dios (su amor y el don de su Espíritu) impulsa, a quienes la reciben, a vivir un estilo de vida nuevo, a ser realmente una "nueva criatura" (2Cor 5, 17).

En base a esta vida nueva, que ensancha hasta el infinito los límites de nuestra libertad, las Iglesias fundadas por Pablo son en buena medida carismáticas, aunque sin olvidar o despreciar un cierto nivel de institucionalización, y nada

homogéneas en su configuración organizativa. En su interior lo más importante es el crecimiento de esa vida nueva. Así, por la obediencia de la fe y por el bautismo los creyentes son justificados, salvados, santificados; son reconocidos por el Espíritu en la "*ekklesía* de Dios" y transformados en hijos de Dios:"Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre y mujer, pues todos sois uno en Cristo Jesús" (Gál 3, 26-28) Esta proclama de Pablo contra toda discriminación debía de sonar como una fuerte ruptura con la mentalidad y la cultura general del Imperio. Por eso, la iglesia <doméstica>, aunque acepta parte de los contenidos de la <casa> greco-romana, introduce también serias rupturas en lo fundamental.

b) Importancia del Espíritu Santo en la constitución misma de la Iglesia

La presencia y la acción del Espíritu es esencial para una correcta comprensión de la eclesiología paulina[14]. Así, aunque el Espíritu se le da a cada cristiano en particular, hay también una comunión en el Espíritu (Flp 2,1) y una comunión en la fe (Flm 6). La comunión con el Hijo (1Cor 1,9) se expresa cultualmente en la celebración de la Cena del Señor (1Cor 10,16-17; 11,17ss) y se hace realidad de vida en el servicio fraterno, poniendo los dones y carismas recibidos a disposición de los demás: "La manifestación particular del Espíritu se le da a cada uno para el bien común" (1Cor 12,7; cf. 1Cor 12, 13 y 14). En 2 Cor, el don del Espíritu es un don escatológico (1,22: <prenda>), dador de vida (3,6) que conduce a la libertad personal (3,17) y a la transformación total de nuestro ser de forma procesual (3,18). En la carta a los Gálatas, el

[14] cf. J. Becker, *o.c.*, pág. 499.510

Espíritu prometido (3,14) se nos entrega como una verdadera autodonación de Dios para hacernos pasar de la esclavitud a la libertad, convirtiéndonos en hijos y herederos suyos (4,5-7). Finalmente, en la carta a los Romanos, especialmente en el cap 8, Pablo culmina su experiencia y su reflexión sobre la presencia decisiva del Espíritu en la vida de los creyentes. La acción del Espíritu siempre es liberadora, nos hace crecer en la vida nueva, ora en nuestros corazones con <gemidos inefables> y se convierte en prenda segura de nuestra salvación. De las 34 veces que Pablo utiliza el término *pneuma* (espíritu) en la carta, 21 lo hace en el citado capítulo.

Esta presencia del Espíritu en la vida del creyente es de tal intensidad que necesariamente le convierte en el gran protagonista de la <*ekklesía*>. No son los apóstoles, ni los ministros, ni los distintos carismas sino el Espíritu del Mesías Jesús el que dirige y orienta desde el amor y la libertad.

c) Necesidad de institucionalización

Como ya hemos repetido anteriormente, no hay en las cartas auténticas de Pablo un desarrollo particularizado de la noción y de la organización de la *ekklesía* y, por consiguiente, tampoco se desarrolla la diferencia entre iglesia local e iglesia universal. Pero esta ausencia de diseño organizativo concreto no debe conducir a la conclusión de que en la eclesiología paulina las comunidades cristianas son puramente carismáticas. El origen de este error tan frecuente puede que venga del exagerado desarrollo institucional que tiene lugar unos años después de la muerte del Apóstol y que revela un intenso contraste entre el grado de institucionalización promovido por Pablo (el mínimo necesario, como veremos) y la centralidad de la posterior organización eclesial, montada sobre modelos de gobierno autoritario propios de las sociedades en las que debía inculturarse el cristianismo. No es que Pablo desconozca la institucionalización, sino que la mayoría de

las iglesias posteriores evolucionan hacia otros modelos que apenas tienen que ver con el modelo paulino.

d) Principios organizativos

La organización en la que piensa el Apóstol se basa en el cultivo de los siguientes valores:

1. Unidad y comunión profunda entre los miembros de la Iglesia (Rom 15,6; 1 Cor 1,10ss; 3,1-9; 11,16-34; 12-14,12).

2. Diseño organizativo sobre la base de la <casa>, es decir, de las comunidades domésticas, como señalábamos anteriormente. Ahora bien, el modelo de la <*oikos*> greco-romana es modificado profundamente en la práctica comunitaria impulsada por Pablo (cf. la crítica en 1 Cor 11,17ss a propósito de la Eucaristía; el pensamiento subyacente a los capítulos 12 y 13 de 1 Cor y la carta a Filemón, por poner sólo algunos ejemplos). En esas asambleas domésticas se celebraba la Cena del Señor y se fomentaba la comunión y la solidaridad entre los miembros a fin de conseguir la más completa integración de todos en la vida y en el trabajo misionero.

3. Vivencia de la *ekklesía* como acontecimiento escatológico y, por tanto, con un subrayado especial y una aguda conciencia del <aquí y ahora> como tiempo de gracia y de salvación. Se valora la institución, pero sometida al <Evangelio> que se anuncia en el tiempo presente. Los elementos institucionales son siempre funcionales; jamás ocupan el centro de la vida de los creyentes.

Como en toda organización, es necesario afrontar el problema de la autoridad en el seno de la misma. Este asunto es ineludible, entre otras razones, porque con posterioridad a Pablo se convirtió en la raíz de algunos errores históricos de gran calado. ¿Quién y cómo se ejerce la autoridad en las Iglesias llamadas paulinas?

En 1 Tes 5,12, Pablo tiene que exhortar a los miembros de la comunidad para que valoren y respeten a aquellos que <trabajan duro entre vosotros, os dirigen en el Señor y os amonestan>. Parece que este ministerio no era ni el más importante ni el más respetado; en una iglesia con tantos carismas <iguales> era necesario llamar la atención sobre aquellos que estaban siendo minusvalorados.

En 1 Cor 1-4, el Apóstol desarrolla con gran claridad su idea sobre el liderazgo y sobre el ministerio apostólico al servicio de las comunidades cristianas. En primer lugar, contraponiendo el engreimiento de los que se creen con derecho a mandar sobre los demás con la revelación del poder de Dios en la Cruz del Mesías. Según la lógica de la <Palabra de la Cruz>, Dios manifiesta su poder en la entrega de su vida en profunda comunión con el crucificado. El poder de Dios es su autodonación, no su imposición sobre los creyentes. De aquí que, en 3,4ss., reduzca a nada el protagonismo de quienes pretenden relacionarse con la <*ekklesía*> sobre la base de la experiencia humana del poder. "En fin de cuentas, ¿qué es Apolo y qué es Pablo? Auxiliares que os llevaron a la fe, cada uno con lo que le dio el Señor. Yo planté, Apolo regó, pero era Dios quien hacía crecer; por tanto, ni el que planta significa nada, ni el que riega tampoco; cuenta el que hace crecer, o sea, Dios" (5-7). Subraya con toda nitidez que el único protagonista es Dios, el dueño de la labranza o el arquitecto del edificio, y que los ministros no son más que simples trabajadores que colaboran con Él: (θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί, θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε) (nosotros somos colaboradores de Dios; vosotros sois labranza de Dios, edificio de Dios, 1 Cor 3,9). Un poco más adelante, manifiesta una visión nada patriarcal ni piramidal de la Iglesia: todo está al servicio de la comunidad empezando, naturalmente, por aquellos que tienen ministerios. "Total, que nadie ponga su orgullo en hombres, porque todo es vuestro: Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, lo presente y lo por venir, todo es vuestro; pero vosotros sois de Cristo y Cristo de Dios" (3, 21-23).

En el capítulo 4º termina esta reflexión con una nota sobre el ministerio apostólico: "pues, por lo que veo, a nosotros los apóstoles nos asigna Dios el último puesto, como a condenados a muerte... (9). A pesar del contexto polémico, este versículo responde a una profunda convicción del Apóstol, deducida de su teología de la cruz que invierte completamente los valores tradicionales sobre el ejercicio del poder.

En caso de conflicto, amonesta y toma su propia decisión, pero exhorta a la comunidad a reunirse y a decidir <en nombre de nuestro Señor Jesús> (5,1-5). Esta parece ser una de las notas características del pensamiento de Pablo sobre la toma de decisiones en las comunidades: deben reunirse y decidir, incluso no habiendo consenso, por mayoría (2 Cor 2,5ss). Él se reconoce autoridad como apóstol de Jesucristo (Gál 1,1-17), pero se niega a imponerse a sus hermanos: "No queremos ser dominadores de vuestra fe, sino que somos colaboradores (συνεργοι) en vuestra alegría" (2 Cor 1,24). Respeta y acepta los mandatos del Señor (1 Cor 7,10), pero vive con una enorme libertad que le permite ser creativo ante nuevas situaciones imprevistas (1 Cor 7,12ss). Cuando se forma un criterio lo manifiesta como <opinión> o como <consejo> (γνώμην δὲ δίδωμι), no como mandato o imposición (1 Cor 7,25; 2 Cor 8,10).

Finalmente, los capítulos 12 y 13 de 1Cor concretan por activa y por pasiva esta vivencia paulina sobre los ministerios y carismas. Todo carisma viene del Espíritu y se da para el bien común (12,7); cada uno forma parte de un solo cuerpo en el que todos los miembros tienen el mismo valor (12,14ss) y cuando revisa los carismas y servicios que se prestan en la <*ekklesía*> de Dios, sitúa a los que ejercen funciones de dirección (κυβερνήσεις) en séptimo lugar, para terminar afirmando que el carisma del amor (ἀγάπη) es el más valioso y el único que merece ser ambicionado (1 Cor 13).

A modo de visión de conjunto sobre el núcleo esencial del pensamiento eclesiológico de Pablo, podemos establecer lo siguiente:

- Las Iglesias paulinas son espacios vitales en los que el Espíritu hace crecer la vida nueva que brota del resucitado e impulsa a esas Iglesias a asumir la responsabilidad de extender el anuncio de la buena noticia.

Desde el punto de vista organizativo, no parecen muy estructuradas (protagonismo absoluto del Espíritu Rom 8,15); la organización es el conjunto de los carismas recibidos, incluido el de "dirección", pero conjuntados de manera muy flexible y siempre al servicio de dos objetivos:

- El crecimiento personal y comunitario en la vida nueva (Gál 5,13-6,10) (2 Cor 3, 17-18). Esto se consigue imitando al Apóstol en su manera de actuar, celebrando con dignidad la Cena del Señor y poniendo el carisma de cada uno al servicio de los demás (1 Cor 11, 17-34; 1 Cor 12,7ss; 1 Cor 13).

- El anuncio de la buena noticia como "fuerza exuberante del Espíritu Santo", capaz de hacerla resonar "no solo en Macedonia y Grecia" sino "en todas partes" (1 Tes 1, 5-10). Es decir, el carácter misionero de la Iglesia es esencial. "Porque no nos predicamos a nosotros, predicamos que Jesús el Mesías es Señor y nosotros servidores vuestros por Jesús" (2 Cor 4, 5).

- Dentro de la comunidad eclesial, todos los miembros son sustancialmente iguales, aunque hayan recibido carismas diferentes. (Gál 3, 26-28).[15] Así, queda terminantemen-

[15] P.V. Dias y P.Th. Camelot, *Historia de los dogmas,* 1978, Tomo III, pág. 94. "No debe olvidarse que Pablo se dirige expresamente a toda la comunidad y la considera como una comunidad de iguales. "En 1Tes 5,11-14 exhorta a la comunidad a corregir a los que se ponen fuera del orden, a

te prohibido valorar unos carismas por encima de otros, pues "vosotros sois cuerpo de Cristo y cada uno por su parte es miembro" (1 Cor 12, 27). Más adelante veremos la trascendencia de la ruptura con el orden establecido del Imperio, sobre todo por lo que se refiere a las discriminaciones esclavo-libre y hombre-mujer que se contemplan en el texto arriba indicado de Gál 3.

A partir del momento en que las comunidades cristianas se constituyen en Iglesias de la Diáspora (con los helenistas y sobre todo con Pablo), el componente judío del cristianismo sigue siendo preponderante, pero aparece ya un nuevo referente que va a influir poderosamente en la posterior configuración del cristianismo: la filosofía griega, que se expresa a través de distintas <escuelas> organizadas en torno al liderazgo de un maestro. Esta será una de las características de un largo proceso de evolución que, partiendo de las iglesias fundadas o influidas por Pablo, conducirá a cambios profundos con altos niveles de institucionalización.

3. LOS COMIENZOS DE UN LARGO PROCESO EVOLUTIVO

Para observar con un mínimo de objetividad la evolución de las iglesias surgidas después de la Pascua, nos fijaremos en los siguientes puntos: la relación con la <*oikos*> (casa)[16] singularmente en lo referente al papel de las mujeres y de los esclavos; el surgimiento y evolución de los ministerios institucio-

confortar a los pusilánimes e invocando al Espíritu no apagado en los cristianos, anima a todos: <Examinadlo todo, retened lo bueno> (v. 21)... Sin embargo, la enseñanza, la dirección, la solicitud, el afanarse, la corrección y la exhortación siguen siendo ministerios que se deben ejercer siempre. En las iglesias paulinas fueron ejercidos por distintas personas sin que, con todo, cristalizara un esquema homogéneo de orden".

[16] Cf. R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, DDB, 1987, pág. 93ss.

nalizados y la desaparición paulatina de la teología de la Cruz iniciada por Pablo. Y todo ello teniendo en cuenta tres períodos de tiempo, el que corresponde a Pablo (del 50 al 60 aprox.), el de las deuteropaulinas (Colosenses y Efesios, años 80 aprox.) y el de las llamadas cartas pastorales (Timoteo y Tito, finales del s. I o primeros años el s. II). Entre los tres abarcan prácticamente la segunda mitad del s. I y pueden sernos útiles como signos de una lenta pero inexorable evolución.

A) Formulación y praxis en las cartas auténticas de Pablo

El apóstol Pablo, en la carta a los Gálatas, establece el gran principio que se constituye en referencia máxima para la interpretación cristiana de la igualdad: "Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues vosotros hacéis todos uno mediante el Mesías Jesús…" (3,28).

La dificultad y el origen de la crítica que a veces se ha cebado contra S. Pablo viene por la interpretación de los capítulos 11 y 14 de 1Cor. El 11 no debe ofrecer ya problema alguno. Pablo se dedica a regular el funcionamiento de los carismas y el orden en las asambleas y se dirige a las mujeres como a un grupo más de los muchos que han brotado en esa comunidad. Probablemente el grupo de mujeres corintias, animadas por las tradiciones sobre Jesús, reivindicaron pronto su situación de igualdad con el hombre, produciéndose en algún momento un cierto malestar en el seno de la comunidad. Pablo se dirige a ellas intentando que observen la compostura normal exigida a las mujeres (la cuestión del velo, 11,2-15), pero desviándose conscientemente de la arbitraria interpretación de algunos rabinos sobre la inferioridad de la mujer, termina su exhortación con la siguiente reflexión: "Solo que en cristiano ni hay mujer sin el hombre, ni hombre sin la mujer, pues lo mismo que la mujer salió del hombre, también el hombre nace por la mujer, y todo viene de Dios" (11,11-12). Es decir, en el capítulo 11 está claro que Pablo pretende la <inculturación> promoviendo

un comportamiento <normal> de la mujer, pero no está dispuesto a renunciar al principio cristiano de la igualdad tal como se formula en Gál 3,28. En este sentido se expresan también Crossan y Reed:

> "Pablo presupone la igualdad entre mujeres y hombres en la asamblea, pero exige categóricamente que sigan los códigos de vestimenta socialmente aceptados en su tiempo y lugar. Diferencia, sí; jerarquía, no. Esta interpretación de un pasaje muy difícil queda totalmente confirmada por la sección siguiente, pues si las mujeres estuvieran silenciadas en la asamblea ¿cómo podrían ser eminentes en el apostolado?"[17].

Pero, ¿qué pasa con el capítulo 14?

En ese capítulo Pablo quiere ordenar la organización del culto comunitario en la asamblea y como siempre se dirige a los distintos grupos (los que tienen el don de la enseñanza, o el don de lenguas, los profetas, los que traducen etc...) dándoles instrucciones para el buen funcionamiento. Pero he aquí que en el v. 34 se dirige también a las mujeres, como si este problema no lo hubiera resuelto ya con anterioridad en el capítulo 11 que acabamos de comentar. ¿Es lógico que un problema resuelto en el 11 sea retomado sin más en el 14 para darle una interpretación completamente distinta a la que había dado antes? A mí me parece que no es lógico y que, por tanto, la tesis más fiable sea la que considera una interpolación los versículos 34 y 35 del cap 14.

De todas formas, tiene también interés, aunque con menos peso específico, la posición de Daniel Marguerat[18] cuando afronta la interpretación del cap 14 como si no hubiera interpolación, considerando que la exhortación de Pablo a

---

[17] *En busca de Pablo*, EVD, 2006, pág. 147.
[18] *Le Dieu des premiers chrètiens,* LABOR et FIDES, 1990, pág 143ss.

las mujeres hay que interpretarla exactamente igual que las anteriores exhortaciones a los que hablan en lenguas y a los que ejercen la profecía. No hay discriminación alguna, sino consignas para que sean viables las asambleas.

Por último, es necesario tomar nota de Rom 16, 1-15 en relación con las mujeres llamadas apóstoles por Pablo. Para designar la actividad apostólica utiliza el verbo griego kopiaw que significa trabajar duro y que él se aplica por dos veces, exactamente igual que lo aplica a cuatro mujeres: María, Trifena, Trifosa y Pérside[19], por no citar a Junias que es un caso peculiar. Parece, por todos los indicios, que la igualdad formulada en Gál 3, se va convirtiendo en praxis cotidiana a pesar de las enormes dificultades que plantea su carácter socialmente alternativo.

En relación con la esclavitud, la carta a Filemón es un testimonio precioso del estilo de Pablo a la hora de enfrentarse con un problema que puede crear un profundo malestar o conflicto por el choque entre la exigencia cristiana de igualdad de todos y el código patriarcal que deslegitima esa igualdad. Pablo se dirige a Filemón para rogarle que reciba a Onésimo, su esclavo huido, como un hermano. El delito que ha cometido Onésimo es grande: abandonar a su amo estaba castigado con fuertes penas en la Antigüedad. Pablo no quiere ordenárselo, aunque podría hacerlo: "tengo plena libertad para mandarte lo que convenga, prefiero rogártelo"… (8-9). El fin que se propone el apóstol es que Onésimo vuelva con Filemón, pero no ya como esclavo sino como hermano querido (16). "Por eso pido a Dios que la solidaridad (*koinonía*) propia de tu fe se active al comprender que todos los bienes que tenemos son para Cristo" (6) "Si te dejó por algún tiempo fue tal vez para que ahora lo recobres, más que como esclavo, como hermano querido…" (15-16).

---

[19] Crossan-Reed, *o. c.* pág. 148-149.

Sin radicalizarse en el lenguaje y sin pretender directamente un cambio en la estructura de la sociedad, Pablo mantiene con firmeza el principio de igualdad: tu esclavo es ya <en Cristo> tu hermano querido. La inculturación está abocada a promover cambios desde dentro sin provocar un enfrentamiento directo con el sistema, que podría conducir a una derrota sin paliativos y que, muy probablemente, era inconcebible para la inmensa mayoría de la gente en esta época.

En cuanto al surgimiento de los ministerios, la organización de las Iglesias paulinas es muy simple y refleja todavía un fuerte espíritu carismático, probablemente heredado de las más antiguas tradiciones sobre el Jesús histórico. No se puede olvidar que cuando surgen las iglesias locales, la autoridad reside bastante en los carismáticos itinerantes que, en algunos momentos, van a plantear serios problemas a la misión paulina. Para el Apóstol, como ya vimos anteriormente, la comunidad eclesial se enriquece con los dones y carismas de todos sus miembros; no hay carismas superiores o inferiores: todos son iguales en dignidad y en importancia y todos son imprescindibles en la construcción del cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 3,4ss y 1 Cor 12-13).

De todo esto puede deducirse que, en las cartas auténticas de Pablo, se logra un notable equilibrio entre la fidelidad al Evangelio y los graves problemas que plantea la inculturación del mismo más allá de las fronteras territoriales del Israel histórico. Por eso las iglesias paulinas consiguen unir fidelidad y flexibilidad en la construcción de sus propias organizaciones.

La evolución posterior dependerá de causas complejas: rechazo exterior y disensiones internas, entre otras; pero, al principio, el crecimiento de la comunidad local y la necesidad de una autoridad más inmediata va a precipitar la sustitución de una autoridad carismática itinerante por otra con más tendencia a la institucionalización en un territorio determinado.

B) Características de la evolución en las cartas deutero-paulinas y otros escritos de su tiempo

Antes de entrar en Colosenses y Efesios, sería conveniente citar la obra de Lucas (Evangelio y Hechos) como parte de la herencia paulina en lo que se refiere a la mujer. Así lo hace D. Marguerat[20] al considerar que Lucas es el evangelista que defiende con más empeño el rol de las mujeres en el movimiento de Jesús: elogia su fe (Lc 1,26-56; 7,36-50; 10,38-42), se compadece de la miseria de las viudas Lc 7,12ss; 18,1-4; 20,47; 21,1-4. Hech 6,1;9,36-42), admira su coraje por seguir a Jesús y propagar el evangelio (Lc 8,1-3; 23,27-31… Para Lucas, Marta y María representan la condición más libre de la mujer helenística (Lc 10,38-42). "La comparación de su evangelio de la infancia (Lc 1 y 2) con el de Mateo, montado sobre figuras masculinas (José, Herodes, los Magos) es elocuente: el de Lucas está lleno de mujeres, María, Isabel, Ana…"

En Colosenses 3,18-4,1

Lo primero que salta a la vista es la aceptación expresa del orden social vigente al hacer desaparecer de la fórmula tradicional de Gál 3,28 el "ya no hay varón y hembra" (aunque por otras razones, también está suprimida en 1 Cor 12,13). La incidencia social de un cambio en el rol de la mujer debió de ser percibida como muy escandalosa, como un atentado contra el orden establecido. Quizás por eso los misioneros cristianos se esforzaban tanto para no plantear abiertamente una ruptura social con la reivindicación de las mujeres.

Sin embargo, el código de Colosenses introduce una novedad importante en el esquema de códigos de la época: impone deberes recíprocos a todos los miembros de las relaciones que se desarrollan en la *oikos*, incluido el *oikodespótes*. No hay antecedentes de esta reciprocidad en la cultura helenística salvo, qui-

[20] *O.c.* pág. 143.

zás, algunas referencias de Filón y de Séneca. De aquí también que la parte débil de la relación, es decir, mujeres, esclavos y niños, sean considerados como seres capaces de asumir responsabilidades y por eso reciben la correspondiente exhortación.

Es cierto que se abandona el tema de la igualdad, que todavía tenía tanta fuerza en Pablo, y que se acepta el orden patriarcal; pero no es menos cierto que las particularidades introducidas por el modelo cristiano humanizan el código existente e incluso subvierten el eje central del mismo constituido por la subordinación.

En cuanto al fondo de su eclesiología, hay que buscarlo en el Himno de 1,13-20: Jesucristo, imagen de Dios invisible y <*pléroma*> de Dios, ha sido constituido <cabeza del Cuerpo que es la Iglesia>.

En Efesios 5,22-6,9

Lo que hemos dicho de Colosenses, puede aplicarse a Efesios, con algunas particularidades. En primer lugar, la llamada a la subordinación no es unilateral sino recíproca: "Sed sumisos unos a otros por respeto a Cristo" (Ef 5,21). El texto prohíbe que exista alguien en la casa que ejerza el poder sobre otro sin más. La sumisión tiene que ser recíproca y en este sentido hay que entender la famosa exhortación al sometimiento de la mujer (v 22ss). En segundo lugar, el autor de Efesios teologiza la base de las relaciones de la casa, produciéndose así un efecto paradójico: por una parte esa teologización resulta una ayuda para aumentar la legitimación del sistema patriarcal y, por otra, subvierte el poder del varón padre y esposo al hacerlo depender no ya de las normas sociales vigentes sino del amor de Cristo por su iglesia: "amad a vuestras mujeres como el Mesías amó a la iglesia y se entregó por ella" (v 25s).

---

[21] «Las dificultades eclesiológicas de la carta a los Efesios. Algunas sugerencias", Bíblica Vol 85 (2004) 465.

Por lo que se refiere a la Iglesia y siguiendo a J.N. Aletti[21], lo esencial de la eclesiología de Efesios es la comprensión y el anuncio del <*mysterion*> (unión de judíos y no judíos), pero sintiéndose la Iglesia ella misma como parte integrante de dicho misterio. Ya no se trata de un conjunto de pequeñas comunidades diferentes diseñadas en el contexto de la <*oikos*>, sino que ahora aparece la Iglesia como creación de Dios y formando parte integrante de su plan de salvación. "La Iglesia se convierte ahora en el lugar de reunión y reconciliación entre judíos y gentiles al derribarse <el muro divisorio de la hostilidad> (Ef 2,14), pero esto significa además que también comienza a pensarse en ella como algo nuevo y distinto del judaísmo"[22] L. Michael White[23] termina su reflexión sobre el conjunto Colosenses-Efesios con las siguientes observaciones, que resumen la importancia de esta primera reinterpretación de Pablo:

> "Esta forma de entender la Iglesia que encontramos en Efesios y Colosenses muestra también una nueva conciencia de sí misma. La escatología inminente ha desaparecido. Las ideas apocalípticas se reinterpretan mediante la idea de una Iglesia que es el ejército de Dios en la tierra que combate contra el diablo (Ef 6,10-20)… Estos documentos de la escuela paulina se convierten, por tanto, en importantes filtros para reinterpretar a Pablo una vez consumada la separación con el judaísmo".

En 1 Pedro 2,18-3,7

La ambigüedad característica del enfrentamiento entre la misión cristiana y la <casa> se va diluyendo lentamente a favor de esta última. En relación con los esclavos, la relación de sometimiento queda legitimada por la utilización del ejemplo de Cristo y porque no se hace ninguna exhortación a los amos en reciprocidad de deberes como hemos visto en la etapa anterior. Puede ser que no hubiera amos

---

[22] L. Michael White, *De Jesús al cristianismo,* EVD, 2007 pág. 337.
[23] *o.c.* pág. 339.

en esa comunidad, pero en cualquier caso la legitimación de la esclavitud en ese texto concreto es evidente. ¡Qué lejos ya de la carta de Pablo a Filemón!. Lo mismo cabe decir del tratamiento de las mujeres, sólo que aquí hay una pequeña exhortación a los maridos en un tono más bien paternalista.

El hecho de que en las cartas llamadas deuteropaulinas, y en otros escritos de la época, se vaya diluyendo la original tensión entre los valores de la <casa> y el desarrollo de las iglesias va a posibilitar el paso realizado en la etapa siguiente, a saber, la creación del <ministro> a imagen y semejanza del <*pater familias*>, con todas las consecuencias que esa vinculación va a traer para el futuro de la estructura eclesial.

C) Tercera fase: las llamadas cartas pastorales

Las cartas a Timoteo y a Tito nos sitúan ya en un mundo completamente ajeno a las tradición de las cartas auténticas de Pablo. A finales del s. I o principios del II, el mensaje cristiano ha logrado penetrar en la casa, pero se han producido choques y rechazos de cierta trascendencia que han empujado a los cristianos a una total aceptación del orden patriarcal, legitimado ahora por la nueva religión emergente. Apenas tienen algún parecido con las cartas auténticas de Pablo; no se dirigen a comunidades sino a líderes concretos, cuya misión esencial es la vigilancia sobre la <sana doctrina>. El autor o los autores de estas cartas se pronuncian claramente en contra del modelo igualitario, elaborado con tantas dificultades por Pablo y continuado en parte por los autores de las cartas deutero-paulinas (cf. 1 Tim 2,9-15; 5,3-16). A la mujer se le prohíbe enseñar, se le obliga a guardar silencio en las asambleas y se le exhorta a someterse incondicionalmente al marido, haciéndola, además, responsable de la caída en el mito del Génesis. Lo que hay detrás de esta ruptura con la tradición paulina es el intento de los cristianos de ser aceptados en su propio medio, y es esa preocupación la que

les lleva a extremar su aceptación plena del orden patriarcal. Dice D. Marguerat que "esta imagen de las mujeres llamadas a <amar a su marido y a sus hijos, a ser modestas, castas, dedicadas a su casa, buenas, sumisas a su marido> (Tit 2,4ss) se inscribe más claramente en la dinámica del Talmud que en la del Apóstol Pablo"[24].

En la carta a Tito, por ejemplo, se subraya mucho la figura del dirigente de la comunidad (la dirección se va concentrando cada vez más en la figura del Obispo) que es considerado administrador de Dios. Este proceso de concentración del poder en el Obispo (*pater familias*) va en paralelo con el proceso de aceptación incondicional del orden establecido. Así, en 1 Tim 4,14 y en 2 Tim 1,6 se atribuye al dirigente de la comunidad (*epíscopos*) un carisma que parece absorber a todos los demás. Gerd Theissen[25] sostiene que en las cartas pastorales se dan cita dos estructuras ministeriales que, finalmente, quedan vinculadas en una sola. Por una parte, la estructura de obispos y diáconos (1 Tim 3,1s) cuyo origen se encuentra en las asociaciones paganas y, por otra, la institución presbiteral judía (1 Tim 5,17s). De aquí surge la estructura ministerial definitiva compuesta por obispos, presbíteros y diáconos. Ya en el s. II, Ignacio de Antioquía tiene que argumentar con fuerza para convencer a sus hermanos de que al frente de las comunidades sólo puede haber un obispo. Pero todavía en la Didajé aparecen las tensiones entre las autoridades que se iban formando en el seno de las comunidades locales y los carismáticos itinerantes (Did 11-13 y Did 15,1-2). Como ya hemos apuntado anteriormente, el modelo sobre el que se configura la nueva autoridad local es el <*pater familias*>. Su formación está orientada a observar un comportamiento correcto en <la casa de Dios> (1 Tim 3,15); debe estar casado y gobernar bien su propia casa (1 Tim 3,2.4). Entre la igualdad de todos los carismas en el

[24] *Le Dieu des premiers chrètiens,* LABOR et FIDES, 1990, pág. 140.
[25] *El movimiento de Jesús,* Ed. Sígueme, 2005, pág. 123s.

cuerpo de Cristo (cartas auténticas de Pablo) y la autoridad que surge a imitación del <padre de familia> en las cartas pastorales hay un salto bastante notable.

Los códigos domésticos de las Pastorales reflejan el sentir de la corriente cristiana que se hizo mayoritaria y que fue desarrollándose posteriormente a lo largo del s. II[26], influyendo decisivamente en la configuración de los ministerios cristianos. Otras tradiciones no consiguieron sobrevivir: por ejemplo las que reflejan los Hechos Apócrifos de los Apóstoles, entre los que destacan los Hechos de Pablo y Tecla por la influencia que tuvo en los primeros siglos. En estos textos, que fueron rechazados por la Iglesia a finales del s. II, las mujeres juegan un papel de primera fila, y las figuras femeninas evangélicas, lo mismo que Tecla, son consideradas como modelos[27].

D) El ocultamiento de la Cruz

Ya hemos dicho anteriormente que la teología de la Cruz incide directamente en lo más importante del pensamiento paulino. A título de recordatorio, resumimos brevemente nuestra posición. En la correspondencia con Corinto, la palabra de la Cruz configura el sentido de los ministerios y ca-

---

[26] Tertuliano lleva el desprecio por la mujer hasta el paroxismo, sobre todo en *De virginibus velandis* 9.

[27] Cf. Margaret y Mac Donald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana,* EVD, 2004, pág. 212: "A pesar de que los dos tipos de comunidad (la de las Pastorales y la de Los Hechos de Pablo y Tecla) se apoyaban en la tradición paulina, ha sido la comunidad reflejada en esos Hechos la que suscita el temor que muestra Celso de que lo público se vuelva privado en el cristianismo primitivo. En esta comunidad, el orden doméstico estable de tipo jerárquico (que es un reflejo del orden de la sociedad) ha sido abandonado en favor de una visión alternativa de la casa que aparecía como la que se soñaba desde los <lugares de mujeres>, pero queriendo que fuera principio de salvación para toda la humanidad (3,43; cf 3,17)"

rismas, además de subrayar la esencial identificación de Dios con el Mesías crucificado (1 Cor 1-4; 12-13; 2 Cor 5,18-21) y de consagrar la igualdad (*isótes*) como principio básico de la organización comunitaria (2 Cor 8,1-15; Gál 3,27-29). Influye igualmente en el tema paulino de la justificación (Gál 1,3-5; Rom 5,8-11; Rom 8,31-39) y lleva a su plenitud la revelación del Mesías crucificado como imagen identificativa del Dios de Jesús (Flp 2,5-11).

Si en Pablo, la teología de la cruz es el centro a partir del cual se elabora toda su reflexión teológica, ¿se puede decir lo mismo de los escritos posteriores a su muerte? Si la palabra de la Cruz cuestiona radicalmente el estilo de organización y de vida de las personas y de las iglesias, ¿qué sucede cuando esa <palabra> desaparece o es reducida a una especulación ideológica?

Repasamos en este punto la trayectoria de las cartas deutero-paulinas y de las cartas pastorales, limitándonos a la presencia o no de la palabra de la cruz como referencia significativa.

Tanto en Colosenses como en Efesios, se continúa con matices la tradición paulina de situar a la cruz en el centro iluminador de la exhortación: Col 2,14-20 y Ef 1,7 y 5,2. Evidentemente no hay un desarrollo notable como en las cartas auténticas de Pablo, pero se mantiene el hilo conductor. Probablemente sea esa una de las razones para no aceptar, sin introducir matices importantes, los códigos domésticos.

En cambio, en las pastorales se silencia la cruz y solo se alude excepcionalmente a la muerte de Cristo. Por ejemplo en Tit 2,13-14 o en 1 Tim 2,5-6: “rescate y purificación hacen naturalmente alusión a su muerte, pero estos dos términos han perdido su significación primera y parecen formar parte ya del vocabulario corriente para designar la obra de Cristo”[28].

[28] Bernard Gillieron, *Il a eté crucifié,* Ed. du Moulin, 1998. pág. 38.

Lo mismo sucede prácticamente con 1 y 2 Ped, con la de Judas y con la de Santiago. Hay una notable ignorancia de la cruz con alusiones generales en 1 Ped.

> "Desde el cambio de siglo se constata que, en muchos medios, el comportamiento exigido al cristiano no se pone ya en relación con la cruz. Se habla ciertamente todavía del Señor y del Salvador, pero como de pasada. La enseñanza moral da la impresión de bastarse a sí misma, apoyándose enteramente en un catálogo de vicios y de virtudes admitidos por todo el mundo"[29].

La palabra de la Cruz, como expresión del amor incondicional de Jesús y de Dios, refuerza las actitudes cristianas de fidelidad a un proyecto de vida alternativo, en el que ya no caben las discriminaciones ni por razones de sexo ni de clase social ni de religión (Gál 3,27-28). De aquí que quienes se empeñan en buscar una excesiva adaptación a la sociedad de la novedad evangélica, se vean en la necesidad de marginar el estimulante (e inquietante) lenguaje de la Cruz. Para evitar el conflicto, se cede en aspectos esenciales del mensaje cristiano: el sometimiento de la mujer al varón, la aceptación acrítica de la esclavitud y la constitución de una estructura de poder, cada vez más autoritaria, sin control alguno por parte de los fieles, en el corazón mismo de la institución eclesial. En estas condiciones es lógico que lo mejor de la teología paulina quedara marginado o revisado con matices ajenos a su espíritu original.

Después de las Cartas Pastorales, la teología de Pablo se convirtió en una más de las muchas referencias doctrinales de las Iglesias, a veces silenciada y, a veces también, mal interpretada. Durante el s. II asistimos a un largo proceso que va del pluralismo a la búsqueda de la uniformidad; de la estructura carismática y fraterna a la elaboración de un esquema autoritario perfectamente asimilable al de la sociedad imperial romana.

---

[29] *Ibid.* pág. 42.

En suma, a lo largo del s. II de nuestra era, por una serie de circunstancias que van desde la obsesión por adaptarse a la sociedad hasta la aparición de nuevos problemas ajenos a la reflexión original de Pablo, el pensamiento del Apóstol queda reducido considerablemente en sus posibilidades de influencia, cuando no es reinterpretado en claves manifiestamente interesadas. Sólo a finales del s. II, con S. Ireneo, es posible hablar de una recuperación del mismo sobre la base del reconocimiento de su extraordinaria importancia como uno de los pilares del cristianismo naciente[30].

Como decíamos al principio de este trabajo, no debemos mirar al pasado con nostalgia, entre otras cosas, porque caeríamos en el mismo error en el que caen con demasiada frecuencia los buscadores obsesivos de identidades colectivas, generalmente ficticias. Pero sí debemos dejarnos cuestionar por las creaciones y las vivencias de las primeras comunidades que configuraron la gran experiencia del Jesús histórico y del Crucificado-Resucitado. Ellas son para nosotros el gran paradigma crítico para confrontar con libertad y con fidelidad nuestras propias experiencias.

No es fácil hoy día implicarse con esperanza en la renovación eclesial. Quedan aún demasiados recelos y demasiados temores ante el gran impulso que significó la conclusión del Concilio Vaticano II. Parece como si la preocupación por inculturar el Evangelio en nuestro mundo hubiera sido sustituida por un discurso ideológico obsesionado por la pérdida de identidad y por la disminución de las zonas de influencia y de poder en los países desarrollados. Pero es evidente que esta situación resulta completamente ajena al Espíritu de Jesús y de sus discípulos más cercanos y más creativos. Así pues, es necesario caminar, a mi juicio, hacia una revisión honesta y profunda de nuestra eclesiología que nos haga co-

[30] L. Padovese, RSR 90-3 (2002) 399-422.

nectar vitalmente con el espíritu de la primera generación, de los primeros testigos del crucificado-resucitado; hacia una iglesia más cercana a los pobres y más misecordiosa, más libre y más respetuosa de la libertad ajena, más evangélica y menos ideologizada; una iglesia que los cristianos de hoy puedan sentir verdaderamente como su propia casa.

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 281-294

UNA LITURGIA EPISCOPAL SENCILLA Y PLENA DE EFICACIA PASTORAL. Releyendo el Caeremoniale Episcoporum de 1984

Luis Fernando Álvarez González
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

El *Caeremoniale Episcoporum* de 1984[1] se publica tras la revisión de casi la totalidad de los libros litúrgicos del Vaticano II, renovando *ex integro* el antiguo *Caeremoniale Episcopo-*

[1] *CAEREMONIALE EPISCOPORUM ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum* (Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1984) 1ª reimpressio 1985; 2ª reimpressio emendata 1991. Sigla = CE. Aunque no es un libro litúrgico en el sentido más estricto de la palabra –no contiene "preces" (eucología) ni se utiliza en la celebración– ofrece, sin embargo, los "ritus" o acciones sacramentales y nos propone una celebración de la Liturgia en cierto sentido ejemplar, por lo que su conocimiento constituye una referencia necesaria para la pastoral litúrgica. La Conferencia Episcopal Española no ha preparado aún la edición española; existe en el mercado la versión castellana para América Latina publicada en 1994 por el Departamento de Liturgia del Consejo Episcopal Latinoamericano. Por otra parte en Internet sólo se encuentra la última edición latina (1886), ya abrogada, mandada publicar por León XIII. Para la historia y los comentarios del *Caeremoniale Episcoporum* cf. el excelente artículo de Pierre JOUNEL, *La rénovation de la Liturgie épiscopale*, en IDEM, *Liturgie aux multiples visages. Mélanges* = Biblioteca

rum de Clemente VIII, que había estado en uso desde el año 1600 hasta nuestros días, y editándolo *nova forma* para que –como se afirma en el decreto de publicación-:

a) "en la celebración de los ritos aparezca claramente el obispo como «gran sacerdote de su grey, de quien deriva y depende en cierto modo la vida en Cristo de sus fieles» (*Sacrosanctum Concilium,* n. 41)";

y b) para "conseguir con más seguridad una liturgia episcopal que sea verdadera, sencilla, clara, plena de dignidad y eficacia pastoral, para que se fomente la unidad espiritual y se eviten inútiles singularidades."[2]

Sobre ambos temas -deteniéndome especialmente en los aspectos de la sencillez y de la eficacia pastoral de la liturgia episcopal- deseo reflexionar en esta colaboración al número especial de *Isidorianum,* que la revista del Centro de Estudios Teológicos de Sevilla dedica al Sr. Cardenal Fray Carlos Amigo Vallejo con motivo del XXV aniversario de su promoción a la sede episcopal de San Isidoro y San Leandro.

El CE es un libro desconocido todavía hoy para muchos,[3] acogido en su momento con desconfianza por algunos y

---

«Ephemerides Liturgicae». «Subsidia» 68 (Roma 1993) 347-363; versión italiana en *Rivista di Pastorale Liturgica* 26 (1988) nº 147, 7-27. Ver las sucesivas ediciones y la bibliografía sobre el *Caeremoniale Episcoporum* en la obra de Joaquim NABUCO, *Jus Pontificalium. Introductio in Caeremoniale episcoporum* (Tournai 1956).

[2] CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Decretum «Recognitis ex decreto»* (Prot. N. CD 1300/84), en *AAS* 76 (1984) 1086-1087.

[3] Si en Sevilla, por ejemplo, donde se coronan tantas imágenes de la Virgen María, se conociese bien el nuevo CE, no se anunciaría que el Sr. Cardenal corona a tal o cual imagen en una solemne "Misa Pontifical". Sencillamente porque esa denominación ha sido substituida en el CE por la de "Misa Estacional".

con un cierto desdén por los estudiosos en general, que no le han prestado demasiada atención. Y, sin embargo, es un libro conciliar que "presenta de manera armónica la totalidad de la liturgia renovada", proporcionándole el necesario equilibrio[4] entre palabra y signos, al acentuar el valor simbólico y sacramental de los ritos; un libro que presenta incluso ritos absolutamente nuevos en la historia de los libros litúrgicos romanos. Un libro, en suma, que es necesario estudiar.

En efecto, un examen atento del proceso de elaboración del CE de 1984 y la comparación con la edición del 1886[5] ayuda a comprender qué eclesiología y qué teología litúrgica subyacen en el nuevo texto. Así, diversos trabajos publicados en el último cuarto del siglo XX por autores que en su mayor parte fueron testigos directos de su redacción nos han permitido reconstruir algo muy semejante a una crónica de lo acontecido a lo largo de las sucesivas etapas de dicho proceso; a través de ellos conocemos los miembros de la comisión, el método y el progreso de la reforma, los criterios, los objetivos que se propusieron, el contenido y las partes del CE.[6]

---

[4] Cf. Pedro FARNÉS, *Significado del nuevo Ceremonial de los Obispos,* en *Phase* 25 (1985) 199-218; aquí p. 202.

[5] Un estudio comparativo bastante completo de las ediciones de 1886 y 1984 puede verse en el artículo de Mario LESSI-ARIOSTO, *Il nuevo «Caeremoniale episcoporum». Presentazione e iniziazione all'uso,* en *Rivista Liturgica* 74 (1987) 489-518, especialmente pp. 490-494.

[6] Destacan especialmente los artículos de tres autores que formaron parte de la comisión de redacción del texto y el capítulo que dedica Bugnini, Secretario del *Consilium,* a este tema en sus memorias: BUGNINI Annibale, *La reforma de la liturgia. 1948-1975* = BAC Mayor 62 (Madrid 1999) 715-719. JOUNEL Pierre, *La rénovation de la Liturgie épiscopale*, en IDEM, *Liturgie aux multiples visages. Mélanges..., art. c.* MARINI Piero, *Il «Caeremoniale Episcoporum» e la riforma liturgica del Concilio Vaticano II*, en *Ephemerides Liturgicae* 104 (1990) 209-233. MARTIMORT Aimée-Georges, *Le Ceremonial des Évêques*, en *Notitiae* 21 (1985) 196-206; versión española en *Phase* 25 (1985) 187-197.

1. EL SIGNIFICADO DE LA LITURGIA PRESIDIDA POR EL OBISPO

A veces se piensa, equivocadamente, que el obispo preside la liturgia "para aumentar la solemnidad exterior del rito"; que su mera presencia proporciona categoría y distinción a una determinada celebración; como si él fuese el autor de la solemnidad de los ritos. Con estos presupuestos el Ceremonial se concebiría como el libro que le da importancia al obispo, disponiendo para él ceremonias pomposas o teatrales. En realidad, el obispo preside la liturgia "no para aumentar la solemnidad exterior del rito, sino para significar con una luz más viva el misterio de la Iglesia" (CE 18).

El CE tiene la finalidad, entre otras,[7] de dar importancia no al obispo, sino a "la liturgia que preside el obispo". ¿Por qué? Ante todo porque en la persona del obispo el Señor Jesucristo está presente en medio de los fieles (cf. CE 8, LG 21) y su oficio de doctor, santificador y pastor resplandece especialmente en la celebración de la liturgia, que realiza con el pueblo (cf. CE 11); y porque es "también el primer orante entre los miembros de su Iglesia" (CE 187). Pero sobre todo porque la liturgia episcopal es la principal manifestación de la Iglesia. Esta importancia, pues, se cimienta en la eclesiología y la teología litúrgica del Vaticano II, que se exponen a lo largo de toda la Parte I y, sobre todo, en el capítulo I.[8]

Ya el decreto de publicación previene que el CE se ha rehecho totalmente "para que *en la celebración de los ritos*[9] apa-

---

[7] Para las demás finalidades del CE cf. Piero MARINI, *Il «Caeremoniale Episcoporum»…, o. c.,* 231.

[8] Según Marini esta Parte I debe ser considerada como los *Praenotanda* del CE: MARINI Piero, *Il «Caeremoniale Episcoporum»…, o. c.,* 220.

[9] El subrayado es nuestro y desea poner el acento en el valor que el CE otorga a los ritos. La referida eclesiología y teología litúrgica del nuevo CE difícilmente pasaría a la espiritualidad litúrgica de los fieles sin la mediación de los ritos. Tal vez sea esa la razón por la que Pierre Salmon

rezca claramente el obispo como «gran sacerdote de su grey, de quien deriva y depende en cierto modo la vida en Cristo de sus fieles» (*Sacrosanctum Concilium,* n. 41)". Es decir, los ritos de la liturgia episcopal no se ponen en función de "una mera suntuosidad de ceremonias", ni (si se nos permite la expresión) para "dar culto a la personalidad" del obispo, sino que se han escogido cuidadosamente para que expresen y realicen "el misterio de la Iglesia en el cual está presente Cristo" (CE 12) y así permitan traslucir la especial relación del obispo con su Iglesia: ser fundamento y signo de comunión en la Iglesia particular.[10] A dicha relación precisamente se refiere san Ignacio de Antioquia cuando afirma: «Donde se presente el Obispo, allí ha de reunirse la asamblea de los fieles, al igual que, dondequiera que esté Cristo Jesús, allí está la Iglesia católica» (citado en CE 1). Es digno de atención, además, que esta relación del obispo con su Iglesia "se extiende y vive en cada una de las comunidades de fieles que el Obispo preside por medio de sus presbíteros que bajo su autoridad santifican y gobiernan la porción de la grey del Señor a ellos encomendada" (CE 3).

La liturgia episcopal, además, revela la naturaleza de la Iglesia universal, que brotó del costado de Cristo crucificado y vive y crece continuamente con la Eucaristía y no es un grupo cualquiera de personas ni una mera distribución administrativa del Pueblo de Dios (cf. CE 2). Mons. Marini llega a decir que la liturgia episcopal es la clave de acceso para en-

---

no duda en afirmar que "todo, en la liturgia, palabras, gestos, también ornamentos, alcanza significación por su referencia a la oración y al sacrificio de Cristo, prolongado y expresado en la Iglesia": Pierre SALMON, *Los ornamentos pontificales. Estudio sobre las insignias pontificales en el rito romano. Historia y uso litúrgico* = Cuadernos Phase 159 (Barcelona 2006) 10.

[10] Por ejemplo, esta especial relación, semejante a la que se da en la unión nupcial, está simbolizada en el anillo (CE 58, 588), que se entrega al obispo en su ordenación antes que todas las demás insignias (588) y debe llevarlo siempre (58, 1199), incluso fuera de la celebración.

tender y profundizar en la relación que existe entre el obispo y la Iglesia particular.[11]

Como se puede apreciar, el CE insiste en la estrecha relación –ya destacada en los documentos del Concilio Vaticano II- que se da entre el obispo, la Iglesia local y la liturgia: "La principal manifestación de la Iglesia local tiene lugar cuando el Obispo… celebra la Eucaristía sobre todo en la Iglesia catedral, rodeado por su presbiterio y los ministros, con plena y activa participación de todo el pueblo santo de Dios." [12] (cf. CE 119).[13] Se deduce de ello que la llamada misa estacional es propuesta por el CE como el modelo típico de asamblea y celebración eucarística, en la línea del Misal Romano del Vaticano II.[14] Modelo no de mera solemnidad exterior de los ritos, sino de participación sacramental y de comunión eclesial.

Las consecuencias prácticas que se derivan de este sentido esencial de la liturgia episcopal son las siguientes:

- Las celebraciones presididas por el obispo deberán ser "modelo para toda la diócesis", o sea, deberán resplandecer "por la participación activa del pueblo… con el canto, el diálogo, el silencio sagrado, la atención interna y la participación sacramental" (CE 12).

- El primer destinatario del CE es el obispo,[15] que encontrará en él un medio para nutrir su espiritualidad litúrgica y au-

---

[11] MARINI Piero, *Il «Caeremoniale Episcoporum…, o. c.,* 221.

[12] Del texto del CE se deduce que, en rigor, por liturgia episcopal ha de entenderse sólo aquella celebración litúrgica que preside el obispo precisamente rodeado por los presbíteros, los ministros y con la participación plena y activa del Pueblo de Dios. Ver la insistencia en la presencia de los presbíteros y del Pueblo en la liturgia episcopal en: CE 8, 11, 13, 18, 19, 20, 21, 26, 55, 119.

[13] Ver también CE 18.

[14] Como es sabido, el Misal Romano de Trento presenta como modelo la Misa del sacerdote con sólo el acólito.

mentarla más y más, creciendo de este modo en el arte de presidir la asamblea con su ejemplo y su vivencia personal del misterio celebrado. Pues de él "deriva y depende en cierto modo la vida en Cristo de sus fieles" (CE 8; SC 41).

- La liturgia presidida por el obispo en cuanto principal manifestación de la Iglesia debe celebrarse con la participación de los diferentes oficios, órdenes y ministerios (CE 19, 55).

- La Iglesia catedral en su disposición y ornato deberá ser considerada "imagen del Cuerpo místico de Cristo", "signo del templo espiritual" (CE 43) que es la comunidad cristiana y centro de la vida litúrgica de la diócesis. Será un ejemplo para las demás iglesias de la diócesis en su adaptación a las prescripciones de los libros litúrgicos (cf. CE 46). Pero sin que ello reste valor y sentido a la liturgia que preside el obispo en una parroquia.

- La liturgia que preside el obispo no se agota en la celebración de la Eucaristía: se extiende también a la celebración de la Liturgia de las Horas, los Sacramentos y los Sacramentales, las celebraciones de la Palabra, etc.

- La relación esencial entre liturgia celebrada y liturgia vivida exige una insistencia pastoral en la experiencia de comunión eclesial y en una revitalización de las comunidades parroquiales como lugar de crecimiento en esta comunión. La liturgia no expresa ni crea lo que no existe.

En suma, el significado profundo de la liturgia presidida por el obispo, rodeado de su presbiterio y con la participación activa del Pueblo de Dios, es el de expresar "con una luz

[15] Sorprende positivamente que el CE está redactado para ser leído sobre todo por los obispos y no ante todo (o únicamente) por los maestros de ceremonias. Entre otros se propuso el título de *Manuale Episcoporum.*

más viva el misterio de la Iglesia" (CE 18) y ser "el símbolo de aquella caridad y unidad del Cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación" (CD 18; cf. LG 26); y la principal manifestación de la Iglesia. O, para decirlo con una expresión de Mons. Marini, "el pueblo santo de Dios se convierte en especial manifestación de la Iglesia *cuando* en la liturgia *preside el obispo rodeado de sus sacerdotes y ministros.*"[16]

2. UNA LITURGIA SENCILLA Y PLENA DE EFICACIA PASTORAL

La liturgia episcopal aparece a veces hierática y otras veces teatral; en ocasiones se percibe como vacía o carente de sentido religioso; el resto de las ocasiones, adentrándose en la celebración, se llega hasta lo más profundo del Misterio… En el cenáculo, cuando Jesús celebró con sus discípulos la última cena, reinaba en el grupo de los Apóstoles un algo misterioso que no provenía del mero cumplimiento del *seder* o ritual de la Pascua… pero Jesús, como buen judío, llevó a cabo el *seder* pascual. Lo que ahuyenta la sencillez evangélica y el sentido religioso de la liturgia (incluida la episcopal) no es el ritual en cuanto tal. Más bien, el ritual debe ayudar a celebrar y habitar la liturgia desde el interior. Eso es cuanto se pretendía al reformar el CE, tarea en la que se han empleado 20 largos años.

Annibale Bugnini nos dejó constancia de que, en la primera fase de elaboración del CE reformado, los miembros de la comisión se proponían llevar a cabo una primera simplificación, conforme al criterio de "abolir los elementos inútiles, que por lo demás estaban en desuso, especialmente cuando reflejaban costumbres palaciegas del pasado";[17]

---

[16] MARINI Piero, *Il nuevo «Caeremoniale Episcoporum»..., o. c. ,* 232.

[17] BUGNINI Annibale, *La Reforma de la liturgia..., o. c.,* 716. Ver también Mario LESSI-ARIOSTO, *Il nuovo..., o. c.,* 496-498.

a este criterio se añadiría además el de aplicar el nº 130 de la Constitución de Liturgia, conforme al principio de la verdad:[18] "el uso de las insignias pontificales se reserve a aquellas personas eclesiásticas que tienen o bien el carácter episcopal o alguna jurisdicción particular". Esta primera simplificación se realiza con la publicación, en junio de 1968, de la Carta Apostólica *motu proprio data* de Pablo VI *Pontificalia insignia*[19] y de la Instrucción de la Congregación de Ritos *Pontificales ritus.*[20] Sucesivamente se publican: la Instrucción de la Secretaría de Estado *Ut sive sollicite*,[21] en marzo de 1969, y una Carta de la Congregación del Clero, en octubre de 1970, sobre la simplificación de las vestiduras corales de los canónigos.[22]

Los resultados de esta primera simplificación se reconocen fácilmente con sólo comparar las ediciones de 1886 y 1984. Indicaré sólo algunas: valoración práctica del rito de la concelebración, restitución del verdadero significado de la cátedra del obispo (y supresión del trono), veracidad de los ritos aplicada a las órdenes y a los ministerios (un presbítero no se viste nunca como un diácono), simplificación de las vestiduras, abolición del complicado rito de la vestición del obispo y de la *pregustatio*...

---

[18] "Poco a poco, estas insignias tendieron menos a poner de manifiesto el oficio del celebrante que a realzar y poner en evidencia su función (lugar en el escalafón), sobre todo a partir del Renacimiento. Por una consecuencia muy natural, esta difusión no podía dejar de reflejar, desde el punto de vista particularmente sensible de los ornamentos y de los privilegios honoríficos, el espíritu y las tendencias propios de la época. Sólo faltaba, además, que se abrieran paso las ambiciones e incluso, en algunos casos, que la participación en el sacrificio de Cristo llegara a quedar menos de manifiesto que la pretensión de algún prelado que quería reivindicar su dignidad e imponer su persona": Pierre SALMON, *Los ornamentos pontificales..., o. c.,* 86.

[19] *AAS* 60 (1968) 374-377.

[20] *AAS* 60 (1968) 406-412.

[21] *AAS* 61 (1969) 334-340.

[22] *AAS* 63 (1971) 314-315.

En las siguientes fases, cuando ya estaban publicados casi todos los libros litúrgicos, la tarea se hizo algo más delicada: el CE debía optar por la noble sencillez de los ritos, pedida por el Concilio (SC 34), sin olvidar al mismo tiempo el respeto debido al obispo. Esta preocupación quedó plasmada en el texto definitivo del CE: "según la enseñanza del Concilio Vaticano II hay que procurar que los ritos resplandezcan con una noble sencillez. Esto tiene valor también para la liturgia episcopal, por más que en ella no se deba desatender el profundo respeto y reverencia debidos al Obispo, en el cual está presente el Señor Jesús en medio de los creyentes y de quien como gran sacerdote, deriva y depende de cierto modo la vida de sus fieles." (CE 55)[23]. Como consecuencia la misa pontifical pasa a denominarse más sencillamente "misa estacional"; la mitra deja de ser obligatoria[24] y es única en cada celebración, en las exequias del obispo su féretro se coloca sobre el pavimento, la presencia de los diversos órdenes y ministerios no es para añadir solemnidad, sino para expresar el misterio de la unidad de la Iglesia (CE 19), si en el presbiterio están presentes varios obispos se hace reverencia sólo al que preside (CE 78), en la misa estacional los canónigos que no concelebran son incensados todos al mismo tiempo con el pueblo (CE 98)… Y añadiré sólo un ejemplo más del tono de sencillez evangélica que se desea imprimir a la liturgia episcopal: "recordando que Cristo el Señor estuvo presente en las bodas de Caná de Galilea, el Obispo tenga en gran aprecio bendecir algunas veces el matrimonio de sus fieles, especialmente de los más pobres. Para que aparezca más claramente que la participación del Obispo no implica acepción de personas, ni que es sólo signo de solemnidad, conviene que el Obispo esté presente en los matrimonios ordinariamente, no en capillas privadas o en casas, sino en la iglesia catedral o en las parro-

[23] ¡*Sic*!: CE 55 cita *SC* 41 omitiendo *in Christo;* comparar la misma cita de *SC* 41 en CE 8.

[24] *Mitra… Episcopus* ***de more*** *utitur* (CE 60). Compárese con el anillo: *Anulus... ab Episcopo* ***semper*** *deferatur* (CE 58). El subrayado es nuestro.

quias, para que la celebración del sacramento se distinga de veras por el carácter eclesial, y la comunidad del lugar pueda participar." (CE 598).

La noble sencillez en los ritos quedará completada con la preocupación por la eficacia pastoral y la ejemplaridad de la liturgia episcopal: "Las demás normas que se encuentran en el Ceremonial se dirigen a obtener una liturgia episcopal que sea sencilla y al mismo tiempo noble, y plena de eficacia pastoral, de tal manera que pueda convertirse en ejemplo para todas las demás celebraciones" (Proemio del CE). Esta eficacia pastoral, conforme al pensamiento de Concilio, converge en la deseada participación activa y plena de los fieles en la liturgia: las celebraciones litúrgicas presididas por el obispo "sean modelo para toda la diócesis, y resplandezcan por la participación activa del pueblo" (CE 12) y en ellas "cada uno tiene el derecho y el deber de prestar su participación de diferente manera, según la diversidad de orden y de ministerio." (CE 19). Por participación en las celebraciones litúrgicas hay que entender "que la comunidad congregada participe en ellas con el canto, el diálogo, el silencio sagrado, la atención interna y la participación sacramental." (CE 12).

En este tema del fomento de la participación activa de los fieles se baja a detalles muy concretos: por ejemplo, respecto al altar recuerda la prescripción del Misal Romano: "cuando el altar antiguo esté situado de tal manera que haga difícil la participación del pueblo y no se pueda trasladar sin detrimento de su valor artístico, eríjase otro altar fijo, artístico y dedicado ritualmente y sólo sobre él realícense las sagradas celebraciones." (CE 48); hablando de los diáconos se precisa que "por lo menos uno de ellos preocúpese de la participación activa de los fieles" (CE 26); y hablando de los lectores sugiere: "el lector prepare a los fieles que pueden leer la Sagrada Escritura" (CE 31) y además: "tenga constante preocupación por la dicción y pronunciación, para que la Palabra de Dios sea claramente comprendida por los participantes (CE 32);

refiriéndose al salmista recomienda que cante "de tal manera que los fieles encuentren ayuda oportuna para el canto y para meditar el sentido de los textos." (CE 33); respecto a los músicos observa que deben tener "presente sobre todo las normas acerca de la participación del pueblo en el canto (cf. CE 40); finalmente explicando los diversos aspectos del oficio del sacristán, precisa: "Sea tal el ornato de la iglesia que aparezca como un signo de amor y de reverencia hacia Dios, y al pueblo le sugiera la índole propia de las fiestas y la alegría y piedad del corazón." (CE 38).

Es digno de mención el modo en que se habla del maestro de ceremonias y la insistencia en que éste se cuide sobre todo de la eficacia pastoral de la liturgia episcopal. Me referiré sólo a uno de los tres artículos que le dedica el CE: "Para que la celebración, especialmente la que preside el Obispo, resplandezca por su decoro, simplicidad y orden, es necesario un maestro de ceremonias que la prepare y dirija en estrecha cooperación con el Obispo y los demás que tienen el oficio de organizar sus partes, *sobre todo bajo el aspecto pastoral*. El maestro de ceremonias debe ser verdaderamente perito en sagrada liturgia, su historia y su índole, sus leyes y preceptos. Pero, además, *debe ser versado en pastoral*, para que sepa cómo se han de ordenar las sagradas celebraciones, a fin de *fomentar tanto la participación activa del pueblo*, como para promover su belleza. El maestro de ceremonias debe procurar que se observen las leyes de las sagradas celebraciones, según su espíritu verdadero y las legítimas tradiciones de la Iglesia particular, *que sean de utilidad pastoral*." (CE 34).

Deseo aludir siquiera brevemente al Rito de Introducción del nuevo Párroco, que presenta como una novedad el CE. Se encuentra en los nn. 1185 a 1198. Se advierte en seguida una honda preocupación pastoral y una manifiesta capacidad para hacer hablar a los ritos y ahondar en la teología del ministerio ordenado. Se permite el uso de los ritos que

se proponen en su totalidad o sólo en parte. Los momentos centrales del rito, que se desarrolla dentro de la Misa, son la renovación de las promesas de la ordenación presbiteral del párroco y la procesión que recorre los diversos lugares de la iglesia que con el ministerio del párroco deben ser santificados (cf. CE 1194).

CONCLUSIÓN:

La reflexión sobre los dos temas que nos hemos propuesto al principio de nuestro trabajo –el significado esencial de la liturgia presidida por el obispo y la noble sencillez y pleno sentido pastoral de esa misma liturgia– nos permite concluir que ambas realidades están estrechamente relacionadas. La liturgia espicopal difícilmente llegará a ser la primera manifestación de la Iglesia si no logra resplandecer como una liturgia sencilla, auténtica, clara y plena de sentido pastoral.

El CE traza las líneas maestras para la preparación y la celebración de una liturgia episcopal que pueda aparecer como la primera manifestación de la Iglesia y, en consecuencia, sea sencilla y fomente la participación plena y activa de la asamblea en el misterio celebrado. La Iglesia no es solemne, es auténtica y hace presente el Misterio de Cristo *per ritus et preces*, o sea, no sólo a través de las palabras sino también con los ritos. El CE se propone como un texto normativo y ejemplar largamente sopesado que, fiel a la doctrina del Concilio Vaticano II, se instrumenta para conseguir esa meta. Es más rico, en su contenido que los antiguos Ceremoniales romanos de los que se deriva y, en principio, parece que con este proyecto de celebración se puede lograr cuanto se pretende de la liturgia que preside el obispo diocesano.

Pero es cierto que con los *ordines* pasa como con las partituras musicales: cada maestro imprime su impronta personal a la sinfonía. Eso es algo normal y no se discute. Más

importante resulta comprender que la Iglesia proyecta, con el CE de 1984, una partitura distinta a la que mantuvo como modelo desde 1600 a 1983. Es, en realidad, otra partitura, más fiel a la tradición de la Iglesia romana. Esa es la que toca interpretar ahora sinfónicamente. No es un modelo totalmente perfecto; se puede mejorar, pero ya sabemos que la liturgia, como la Iglesia, *semper reformanda!*

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 295-309

EL ESPÍRITU Y LA IGLESIA: CATOLICISMO Y PROTESTANTISMO

José Arturo Domínguez Asensio
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Los números 2, 3 y 4 de la constitución *Lumen Gentium* hacen derivar el origen de la Iglesia, su naturaleza íntima y su finalidad última del misterio de Dios uno y trino en su actuación histórico-salvífica. Usando el lenguaje «económico» de la Escritura y de la más antigua tradición eclesial y sobre el telón de fondo de Ef 1, el Vaticano II describe en los textos citados el papel de cada una de las personas divinas en relación con la génesis y la vida de la Iglesia. Este enfoque resueltamente trinitario ha permitido la superación de una eclesiología unilateralmente cristológica poniendo de relieve que la Iglesia ha nacido y vive de las dos misiones trinitarias del Verbo y del Espíritu. Exponer el alcance del vínculo de alianza que, desde el día de Pentecostés, une a la Iglesia con el Espíritu, así como la diferente concepción que de este vínculo tienen el catolicismo y el protestantismo, es el objeto de este modesto trabajo, con el que me sumo afectuosamente al justo homenaje que el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla tributa al Emmo. Sr. Cardenal Amigo Vallejo al cumplirse veinticinco años de

ejercicio de su ministerio episcopal al servicio de la Iglesia de Sevilla.

EL CARÁCTER TEÁNDRICO DE LA IGLESIA

Los misterios del verbo encarnado y redentor y la donación irrevocable del Espíritu Santo determinan el régimen salvífico propio de la Iglesia y su superioridad cualitativa respecto de la Sinagoga. En el Israel de la vieja alianza hubo, sin duda, presencia de Dios en medio de su pueblo, pero presencia que dista infinitamente de la presencia de encarnación con la que se inaugura el tiempo de la alianza nueva. Hubo actuaciones esporádicas del Espíritu. Hubo dones múltiples de Dios. Hubo, sobre todo, el don de la ley. Pero se trata siempre de donaciones en las que hay separabilidad entre el don y el donante. En el Nuevo Testamento esta dualidad desaparece. En Cristo es el mismo Dios quien se hace hombre. En la donación del Espíritu Santo, don y donante coinciden, es Dios mismo quien se nos da: *Donum dat aequale sibi, quia donum eius Spiritus Sanctus est*[1]. Esta autodonación irrevocable de Dios mismo hace de la Iglesia una realidad que, por analogía con el Verbo encarnado, podemos llamar *teándrica*. El concilio Vaticano II ha formulado esta doctrina en un texto de importancia más que notable:

> «Por eso se la compara [a la Iglesia], por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza humana sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a él, de modo semejante, la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo,

[1] San AGUSTÍN, *Sermo* 128,4: PL 38,715; «Ipse [Spiritus] proprie sic est Deus ut dicatur etiam Dei donum».Id., *Enchiridion*, 40: PL 40,252; «Ut Deum credamus non seipso inferius donum dare». Id., *De Fide et symbolo* 9,19: PL 40,191.

que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4,16)»[2].

El texto —que es una aplicación eclesiológica del *nexus mysteriorum*— establece una analogía entre los misterios del Verbo encarnado y de la Iglesia. Se trata de un tema utilizado ya por Möhler para destacar, frente al dualismo eclesiológico del protestantismo, la idea de una Iglesia a la vez visible e invisible, en la que lo divino y lo humano se unen *inconfuse et indivise*. Esta misma orientación antidualista enmarca el paralelismo entre Cristo y la Iglesia en el magisterio de León XIII y de Pío XII[3], así como en el Vaticano II[4]. El paralelismo es analógico (*ob non mediocrem analogiam*). Analogía no significa identidad, sino sólo semejanza proporcional entre dos realidades esencialmente diversas. En el caso que nos ocupa[5], la semejanza consiste en la existencia, tanto en Cristo como en la Iglesia, de un elemento divino y de un elemento humano, que no están simplemente yuxtapuestos sino unidos. En el misterio de Cristo, el elemento divino es el Verbo, la segunda persona de la Trinidad; el elemento humano, una naturaleza humana creada en el momento de ser asumida por el Verbo en la encarnación; la unión entre ambos elementos es hipostática, en la unidad de persona. En el misterio de la Iglesia,

---

[2] *Lumen Gentium*, 8.

[3] Cf. A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II (Madrid-Toledo 1987) 486-490: 575-580; 625-653.

[4] Las palabras que preceden inmediatamente al texto transcrito lo manifiestan sin lugar a dudas: «Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrena y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y de otro divino». *Lumen Gentium*, 8.

[5] Cf. sobre esto Y. M. Congar, *Dogma cristológico y eclesiología. Verdad y límites de un paralelo*, en: *Santa Iglesia* (Barcelona2) 65-95.

el elemento divino no es el Verbo, sino el Espíritu de Cristo; el elemento humano está constituido por una pluralidad socialmente articulada de personas preexistentes; la unión entre ambos elementos no es hipostática, es sólo una unión relacional, unión de alianza.

En Cristo, la divinidad y la humanidad, según la fórmula del concilio de Calcedonia, se unen «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, de modo que la diferencia de naturalezas en ningún modo queda suprimida por la unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en un solo sujeto y en una sola persona»[6]. La unión del Espíritu con la *socialis compago* de la Iglesia no es de la misma índole, pero tiene una cierta semejanza con ella (*non dissimili modo*): el Espíritu no se mezcla con la comunidad cristiana, no se confunde con ella en una sola persona, pues cada bautizado conserva su propia personalidad independiente, pero tampoco la abandona, mantiene siempre el vínculo indisoluble con el que se unió a la Iglesia el día de Pentecostés.

En virtud de esta analogía entre los misterios de Cristo y de la Iglesia, es fácil ver cómo a una determinada cristología corresponde una eclesiología determinada[7]. Cabe, según esto, hablar de un *nestorianismo eclesiológico,* cuando se divide la realidad de la Iglesia en dos entidades distintas: por una parte, una Iglesia celeste, invisible, única verdadera y absoluta; por otra, una Iglesia terrena, visible, imperfecta, que camina entre errores y debilidades. Y cabe hablar asimismo de un *monofisismo eclesiológico,* cuando todos los aspectos humanos de la Iglesia son absorbidos en su origen sobrenatural y se hace de ella un ser divino en el que la cooperación humana

---

6 DS 302.

7 Cf. C. Pozo, *Eclesiología y teología*, en: Aa.Vv., *Sentir con la Iglesia* (Madrid 1983) 243-256.

es irrelevante. Sólo la *complexio oppositorum* proporciona la recta vía para la inteligencia del misterio.

Por otra parte, es interesante notar que el texto conciliar establece la analogía entre Cristo y la Iglesia tomando como término de comparación la *instrumentalidad*. La humanidad de Cristo es el *vivum organum salutis* indisolublemente unido al Verbo. No es difícil percibir aquí el eco de la doctrina clásica sobre la humanidad de Cristo como *instrumentum coniunctum* de la divinidad en la economía salvífica[8]. De modo semejante —no idéntico— la articulación social de la Iglesia es instrumento al servicio (*inservit*) del Espíritu de Cristo. Según esto, la Iglesia no es, sin más, la prolongación de la encarnación del Verbo, sino el misterio de la unión de alianza entre el Espíritu y el cuerpo social de los bautizados. El Espíritu Santo, de conformidad con su propiedad personal intratrinitaria, es enviado a una pluralidad de personas distintas para hacer de ellas una sola Iglesia. ¿Habrá que negar, entonces, toda continuidad entre la encarnación del Verbo y la Iglesia? De ningún modo. Nótese que el texto conciliar no habla sin más del Espíritu, sino del *Espíritu de Cristo*. Este matiz es de suma importancia, porque explica, en su laconismo, la relación de la Iglesia con la encarnación y con el envío pentecostal del Espíritu Santo. El Espíritu actuó ya en la creación y, durante la alianza antigua, habló por los profetas. A partir de la resurrección de Cristo, es dado a los hombres de un modo nuevo: a través de la humanidad glorificada de Jesús (cf. Hch 2,33). Por eso, su donación no es ya donación del Espíritu Santo en general, sino en cuanto Espíritu *de*

[8] Doctrina que Santo Tomás tomó de los Padres griegos y que es la base de la concepción de los sacramentos como prolongaciones de la humanidad de Cristo: «Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta». *S.Th.* III, q.62 a.5 in c.

Cristo (cf. Rm 8,9; Flp 1,19; 2 Co 3,17; Ga 4,6), enviado para la construcción y acrecentamiento de la Iglesia, cuerpo *de Cristo.*

EL ESPÍRITU SANTO EN LA IGLESIA

«*Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*»[9]. Estas palabras de San Ireneo expresan de modo insuperable la relación de indisoluble alianza que, desde el día de Pentecostés, existe entre el Espíritu y la comunidad cristiana. Aquel día, en efecto, el Espíritu Santo «descendió sobre los discípulos *para permanecer con ellos para siempre*»[10]. Cuando el cristiano profesa el *credo Ecclesiam* no hace otra cosa sino explicitar el *credo in Spiritum Sanctum*[11]: creemos en el Espíritu Santo, pero no sólo en sí mismo, sino como aquel que unifica a la Iglesia, la santifica y la hace católica y apostólica.

En efecto, el Espíritu Santo, que habita en los creyentes y llena y gobierna a toda la Iglesia, une estrechamente en Cristo a todos los fieles y es, de este modo, «el principio de la unidad de la Iglesia»[12]. El Espíritu, *Espíritu de santidad* (Rm

---

[9] San Ireneo, *Adv. Haer.* III, 24.1: PG 7,796.

[10] *Ad gentes*, 4.

[11] La mención de la Iglesia en el Símbolo está, desde luego, en *relación inmediata* con la fe en el Espíritu Santo, pero no *únicamente*. Dada la unidad indisoluble entre los tres artículos del Símbolo, hay que referir la mención de la Iglesia *también* a la fe en Dios Padre y en su Hijo Jesucristo. El Espíritu es el Espíritu del Padre y del Hijo, de modo que la fe en la tercera persona es inseparable de la fe en las dos primeras. La frase de San Ireneo ha de articularse con la expresión, por ejemplo, de Tertuliano: «Necessario adicitur Ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia, quae trium corpus est» (*De baptismo*, 6: PL 1,1206). Cf. H. de Lubac, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles* (Salamanca 19882) 211-235.

[12] *Unitatis redintegratio*, 2.

1,4), es quien hace santa a la Iglesia: fue enviado el día de Pentecostés «a fin de santificar indefinidamente a la Iglesia y para que de este modo los fieles tengan acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu (cf. Ef 2,18)»[13]. El Espíritu hace universal a la Iglesia. Prometido por el Señor como fuerza para la misión universal (Hch 1,8), con su venida pentecostal «comenzó la difusión del Evangelio por la predicación y fue, por fin, prefigurada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe por medio de la Iglesia de la nueva alianza, que habla en todas las lenguas, comprende y abraza en la caridad todas las lenguas y supera así la dispersión de Babel»[14]. El Espíritu, en fin, hace apostólica a la Iglesia. Él, en efecto, la custodia en indefectible fidelidad a la fe recibida de los apóstoles; y la transmisión del oficio apostólico es, en realidad, transmisión de la «gracia del Espíritu Santo, que los apóstoles dieron a sus colaboradores con la imposición de las manos»[15].

PROTESTANTISMO Y CATOLICISMO

Volvamos a la frase de San Ireneo: «*ubi Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*». Lo que en ella se expresa es la existencia de un vínculo de alianza entre el Espíritu y la institución eclesial. Ahora bien, ¿cómo hay que entender este vínculo? Catolicismo y protestantismo tienen en este punto claras divergencias[16].

---

[13] *Lumen Gentium*, 4.

[14] *Ad gentes*, 4.

[15] *Dominum et vivificantem*, 25.

[16] Por *divergencia* entendemos lo que B. Sesboüé llama «différence séparatrice». Cf. *Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?*: NRT 109 (1987) 3-30. El autor se inspira en la distinción que ya hacía J. A. Möhler entre *Gegensatz* y *Widerspruch*. Lo primero sería una simple diferencia; lo segundo, una verdadera oposición. Cf. también W. Beinert, *Konfessionnelle Grunddifferenz*: Catholica 34 (1980) 36-61.

De la frase de Ireneo, una coherente eclesiología protestante afirmará sin vacilar el segundo miembro, pero negará con igual decisión el primero. Más aún, dicha negación es el principio fundamental de donde deriva el concepto de Iglesia propio de la teología reformada[17]. Lutero quiso en este punto encontrar una vía media entre los católicos romanos y los «entusiastas»[18]. Los primeros, a su juicio, hacían al Espíritu prisionero de la jerarquía, dando así lugar a una absolutización de la Iglesia, a una *Ecclesia gloriae*, orgullosa de su doctrina y de la fuerza de su derecho. Los segundos, los *Schwärmer* (profetas de Zwickau, anabaptistas, sacramentarios...), al negar todo instrumento externo en la actuación del Espíritu, hacían a éste prisionero del arbitrio individual. Frente a ellos, Lutero en los artículos de Esmalcalda relacionó la acción del Espíritu con una estructura externa constituida por la predicación del Evangelio y los sacramentos:

> «En estas cosas que se refieren a la palabra externa oral es preciso mantener firmemente que Dios no da a nadie su Espíritu o la gracia sino por medio de la palabra externa previa. Ahí está nuestra salvaguardia contra los entusiastas o, dicho de otra manera, contra los espíritus que se jactan de tener el

---

[17] «"La chiesa è solo là dove agisce lo Spirito di Dio". Tale proposizione non può essere rovesciata in quest'altra: "Lo Spirito di Dio agisce solo là dov'è la chiesa". Da questa regola fondamentale è derivato il concetto di chiesa proprio della teologia della Riforma [...]. Ma se Ireneo può partire dalla chiesa per concludere con lo Spirito, per poi definire la chiesa in base alla presenza della grazia dello Spirito, Lutero e con lui tutti i riformatori sono invece di parere decisamente contrario». G. Sauter, *La Chiesa nella «crisi» dello Spirito*, en: W. Kasper-G. Sauter, *La Chiesa, luogo dello Spirito* (Brescia 1980) 102.

[18] Para cuanto sigue, cf. la introducción de A. Milano a la obra citada en nota anterior (pp. 7-61). Sobre la eclesiología de Lutero, cf. Y. M. Congar, *L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 352-360; Id., *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (Madrid 1973) 329-377; B. Gherardini, *La Chiesa nella storia della teologia protestante* (Torino 1969) 15-67; A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas* I (Madrid-Toledo 1986) 521-585.

> Espíritu independientemente de la Palabra o con anterioridad a ella y que, por consiguiente, juzgan interpretan y comprenden la Escritura o la palabra oral a su capricho [...] Por esta razón, tenemos el deber y la obligación de mantener que Dios no quiere entrar en relación con nosotros los hombres si no es a través de su Palabra externa y de los sacramentos. Todo lo que se diga del Espíritu independientemente de esta Palabra y de los sacramentos es del diablo»[19].

Mas, por otra parte,

> «también el papismo es un puro entusiasmo, ya que el papa pretende tener todos los derechos en el cofre de su corazón y que todo lo que él decide y ordena con su Iglesia es espíritu y debe ser considerado como justo, aunque la decisión sobrepase la Escritura o la palabra oral y esté en contradicción con ellas»[20].

Al relacionar el don del Espíritu con la predicación del Evangelio (es decir, de la doctrina de la justificación por la sola fe) y la administración de los sacramentos evangélicos, Lutero reconocía un vínculo entre el Espíritu y la Iglesia, cuya estructura esencial, determinada por Dios, consistía precisamente, según el Reformador, en la predicación evangélica y en los sacramentos como signos —meros signos— de la salvación que en la palabra se nos promete. Pero, al mismo tiempo, Lutero quiso afirmar con energía la absoluta libertad del Espíritu. El Espíritu sopla donde quiere, *ubi et quando visum est Deo*, según reza la conocida fórmula de la Confesión de Augsburgo. Por esa razón, negó la eficacia «ex opere operato» de los sacramentos. Admitir una tal causalidad sería tanto como afirmar una *Ecclesia gloriae*, una Iglesia que tendría al Espíritu a su disposición.

Ahora bien, la negación de la eficacia «ex opere operato» de los sacramentos significa, en realidad, poner la premisa

---

[19] WA 50,245s.
[20] *L. cit.*

que lleva a una desvalorización de la institución eclesial, al establecerse entre ésta y el Espíritu un vínculo que no rebasa el nivel de lo meramente *contingente*. El Espíritu sopla donde quiere: es, esencialmente, *acontecimiento*. Ninguna forma institucional puede, por tanto, considerarse garantizada por la presencia en ella del Espíritu. La Iglesia, en consecuencia, no puede ser sino *provisoria* y reducida a pura *actualidad*[21]. La eclesiología queda absorbida en la pneumatología. Más aún, a partir del protestantismo liberal, privada la pneumatología de su fundamento trascendente (es decir, negada la divinidad del Espíritu Santo), no quedará otra salida que reducir el Espíritu a la autoconciencia religiosa individual o grupal, con lo cual la configuración de la Iglesia no será ya otra cosa que la objetivación de la experiencia religiosa, y la eclesiología se verá reducida a antropología o sociología. Lutero quiso encontrar, como se ha dicho, una vía media entre los dos extremos representados por los católicos romanos y los «entusiastas». El desarrollo posterior del protestantismo inclinó la balanza de parte del segundo extremo: el protestantismo, en efecto, optó por el Espíritu sin la institución, para terminar no encontrando otra cosa que el hombre y su experiencia subjetiva o grupal.

La reacción, en el seno del protestantismo, contra este modo de pensar está ligada al nombre de Karl Barth. A él, en efecto, se debe el más serio intento protestante de una eclesiología en la que el primado del Espíritu no lleve aparejada la irrelevancia de la institución. El punto de partida de Barth es el vínculo esencial que hay entre cristología y pneumatología: el Espíritu no es sino el Espíritu *de Cristo*[22]. Por lo

---

[21] La afirmación del carácter provisorio de toda forma institucional de la Iglesia es, en el sistema protestante, una tesis coherente y justificada. Lo sorprendente es su defensa por parte un teólogo católico, como es el caso de C. Duquoc, *Iglesias provisionales. Ensayo de teología ecuménica* (Madrid 1969).

[22] K. Barth, *Dogmatik im Grundriss* (Zürich 1947) 76; Id., *La confession de foi de l'Église* (Neuchatel-Paris 1943) 70s.

mismo, está referido en su actuación a la palabra, a los sacramentos, en suma, a la institución eclesial, que se remonta a Cristo, de forma que ni hay Espíritu fuera del Espíritu de Cristo ni se alcanza el Espíritu de Cristo si se suprime la Iglesia. Desde tales premisas, Barth puede hacer suya la frase de San Ireneo[23]. Hay, pues, un vínculo entre el Espíritu y la Iglesia. Pero Barth no encuentra otro modo de salvar la libertad del Espíritu que afirmar la *contingencia* de ese vínculo. Ciertamente, Dios ha prometido su Espíritu a la Iglesia, pero podría retirarle ese don. La Iglesia debe pedir continuamente a Dios el don de su Espíritu en la confianza de que nunca le faltará, pero sin presumir que ese don le ha sido otorgado irrevocablemente como garantía «ex opere operato» de sus actos institucionales[24].

La posición católica tiene su punto de partida en la complementariedad esencial entre las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. Según una conocida expresión de San Ireneo, el Verbo y el Espíritu son como las dos manos con que Dios Padre formó al hombre a su imagen[25]. La idea puede extenderse a toda la economía salvífica: «*salus humani generis perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti*»[26]. Ahora bien, entre las misiones del Hijo y del Espíritu existe un orden, según el cual la segunda consolida y lleva a plenitud los frutos salvíficos de la primera. La efusión postpascual del Espíritu es, en efecto, el don de Cristo resucitado (Jn 7,37-39). El Espíritu que viene a nosotros a través de la humanidad glorificada del Señor es el Espíritu *de Cristo* (Rm 8,9; Flp 1,19; 2 Co 3,17; Ga 4,6), que no revela a los hombres ninguna doctrina propia, sino que *recuerda* la palabra de Cristo (Jn

---

[23] K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* I/2 (Zürich 1960[5]) 217-232.

[24] Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV/2 (Zürich 1964[2]) 700; *Ibid.* IV/1 (Zürich 1960[2]) 735-801.

[25] Cf. J. Mambrino, *Les deux mains du Père dans l'oeuvre de S. Irene*: NRT 79 (1957) 355-370.

[26] *S.Th.* I q.32, a.1 ad 3.

14,26), asegurando así la fidelidad a la palabra y a la obra del Hijo encarnado.

La Iglesia ha nacido y vive de las dos misiones del Verbo y del Espíritu: «toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre»[27]. No es, pues, una institución establecida por Cristo en todos sus elementos esenciales y a la que se añadiría el Espíritu como garantía de su correcto funcionamiento. Pero tampoco es una permanente improvisación postpascual del Espíritu sin lazo alguno con la obra de Cristo. El Espíritu consolida la obra de Cristo: la consolida, *no la sustituye*. Es, por eso, *cofundador* de la Iglesia[28]. Con su venida pentecostal se transforma en Iglesia de Cristo la comunidad congregada por el Jesús terreno.

Para llevar a cabo su obra salvadora, Cristo dispuso el envío de los apóstoles (Jn 13,16.20; 17,18) y del Espíritu Santo (Jn 14,16.26; 15,26). La creación del ministerio apostólico —núcleo de la estructura institucional de la Iglesia— es obra del Jesús terreno (Mc 3,13-19; Mt 10,1-4; Lc 6,12-16). El envío del Espíritu Santo es, en el momento de la pasión, todavía una promesa, que sólo tras la glorificación de Cristo tendrá cumplimiento. A partir de Pentecostés, el Espíritu y los apóstoles actúan conjuntamente, de forma que lo que el cuerpo apostólico y la institución realizan en el orden externo y objetivo, el Espíritu Santo lo hace en el interior de la misma institución y de las personas[29]. Existe, pues, una unión de alianza entre el Espíritu Santo y el ministerio apostólico, de forma que «ambos están asociados en la realización de la obra de salvación en todas partes y para siempre»[30].

---

[27] *Ad gentes*, 2.

[28] Cf. Y. M. Congar, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) 207-217.

[29] Cf. Y. M. Congar, *El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico, realizadores de la obra de Cristo*, en: *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona 1966) 121-168.

[30] *Ad gentes*, 4.

Cristo encomienda a los apóstoles una misión universal (Mt 28,19s). Pero es el don del Espíritu el que los capacita para llevarla a cabo (Hch 1,8). También el cuarto evangelista (Jn 20,21-23) une a las palabras de envío el gesto de insuflación del Resucitado sobre los apóstoles. De ese modo, adquiere la estructura de la Iglesia su configuración esencial, que es, a la vez, crística y pneumática, institución de Cristo y don del Espíritu. Lo dicho se muestra con claridad en la celebración de los sacramentos. En todo sacramento hay un momento o polo visible, a saber: el acto del ministro, que deriva de la decisión institucional de Cristo. Pero con eso solo no pasaríamos de tener un rito. Es necesario que ese momento sea completado por un momento espiritual, es decir, por la acción del Espíritu Santo que confiere al sacramento su eficacia santificadora. Tal es el fundamento de la epíclesis y de su necesidad en todo sacramento y en todo acto ministerial[31].

Este vínculo de alianza entre el Espíritu y la Iglesia fundamenta el relieve salvífico de la institución y de sus actos ministeriales. En virtud de ese vínculo, el Espíritu asegura la continuidad en la Iglesia del ministerio apostólico, instituido por el Señor y transmitido mediante el sacramento del orden. En virtud de ese vínculo, el Espíritu asiste a la Iglesia de modo que en ella perdure siempre la misma verdad que los apóstoles oyeron de Cristo. En virtud de ese vínculo, el Espíritu confiere su fuerza santificadora a los sacramentos que la institución administra en obediencia al mandato de Cristo. En pocas palabras: «la promesa de Dios y la alianza entre la Iglesia y el Espíritu Santo son quienes fundan la infalibilidad de las funciones jerárquicas, es decir, aquellas por las cuales la Iglesia recibe visiblemente su estructura y se une a la institución del Señor mediante el vínculo visible de la apostolicidad»[32].

---

[31] Sobre la epíclesis y su importancia eclesiológica, cf. Y. M. Congar, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) 658-703.

[32] Y. M. Congar, *El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico...*, 152. El autor añade en la página siguiente: «¿Por qué no? En el orden natural vemos,

Ahora bien, la afirmación de este vínculo de alianza del Espíritu con la institución no quiere decir que el Espíritu sea prisionero de los hombres ni que éstos puedan disponer de él a su arbitrio. Es el Espíritu mismo quien, en divina libertad, se vincula a la institución para hacer eficazmente presente, mediante los actos ministeriales de ésta, la obra salvífica de Cristo hasta el fin de los tiempos. No es, por tanto, el Espíritu quien está al servicio de la estructura institucional, sino ésta al servicio del Espíritu, del que es instrumento[33]. Por lo demás, el Espíritu conserva «una especie de autonomía, que se manifiesta principalmente en dos series de hechos: los carismas y las intervenciones súbitas e imprevistas del Espíritu»[34]. Esta autonomía, sin embargo, no justifica una oposición —y ni siquiera una disyunción— entre lo carismático y lo institucional, ya que «el Espíritu Santo no goza de una autonomía radical, sino que ha sido enviado para construir la obra de Cristo, para *recordar* lo que éste ha dicho: los dones del Espíritu sólo tienen la finalidad de edificar el cuerpo *de Cristo*; por ello deben asimilarse a la regla de la apostolicidad, que es la continuidad de la obra histórica del Verbo encarnado, bajo la doble forma de apostolicidad de doctrina y de ministerio»[35].

La necesaria y esencial referencia de la actuación postpascual del Espíritu a la obra de Cristo es, pues, el fundamento

---

por ejemplo, que Dios interviene concediendo un alma inmortal al fruto, originalmente animal, que resulta de la unión del hombre y de la mujer. Según demuestra Santo Tomás, Dios es el único que puede conceder la primera y última perfección espiritual, el alma inmortal y la gracia, otorga el alma en unión infalible con la obra humana de la carne, fiel a las leyes de su propia creación; y ¿por qué no la concedería en unión con la obra visible del ministerio apostólico, fiel a la institución de la Alianza sellada con la sangre de Jesús. De esta forma, no sólo se obtendría la reconciliación [...], sino también una incorporación de la *Ecclesia-numerus episcoporum* a la *Ecclesia-Spiritus*, que Tertuliano, cuando era montanista, quería separar y oponer».

[33] *Lumen Gentium*, 8.

[34] Y. M. Congar, *El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico...*, 155.

[35] *Ibid.*, 156.

último de la complementariedad entre lo pneumático y lo institucional. Supuesto siempre este principio capital, hay que afirmar, por otra parte, que la acción del Espíritu «no puede quedar reducida a una simple actualización de las estructuras establecidas por el Cristo terrestre»[36]. La acción del Espíritu es fuente de novedad en la vida de la Iglesia, factor de rejuvenecimiento y de renovación incesante[37]. Esto significa que la Iglesia no se construye únicamente por medios institucionales, sino también por la inmensa variedad de dones que cada fiel «tiene el derecho y la obligación de ejercer en la Iglesia y en el mundo para el bien de los hombres y la edificación de la Iglesia, en la libertad del Espíritu, que sopla donde quiere, y en comunión al mismo tiempo con los hermanos en Cristo, especialmente con sus pastores»[38]. El Espíritu actúa, por lo demás, también fuera del marco visible de la Iglesia, acción universal que el Vaticano II contempla no sólo en las religiones de la humanidad, sino también en la cultura y el progreso humanos[39]. *Spiritus ubi vult spirat!* Pero, siendo, como es, el Espíritu de Cristo glorioso, sopla siempre, si se nos permite hablar así, *en la misma dirección*: la que apunta a Cristo y a la institución que históricamente se remonta a su voluntad. Todo soplo, toda actuación del Espíritu, se orienta —se sea o no consciente de ello— a la edificación del cuerpo *de Cristo*.

---

[36] Y. M. Congar, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) 216.
[37] Cf. *Lumen Gentium*, 4.
[38] *Apostolicam actuositatem*, 3.
[39] *Gaudium et Spes*, 26.28.38.41.44. Cf. *Dominum et vivificantem*, 53.

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 311-368

PUESTO QUE SOY SIERVO DE TODOS, ESTOY OBLIGADO A SERVIROS A TODOS[1]
Presidir es servir al pueblo de Dios desde la Comunión en la Eucaristía. La Eucaristía, reto para la Comunión.

Manuel Sánchez y Sánchez
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

1. UNA MIRADA DESDE EL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II, como acontecimiento del Espíritu en la Iglesia, es punto de referencia para una mirada[2] eclesio-

---

[1] Tomado de los escritos de San Francisco. Carta segunda de San Francisco de Asís a los fieles, v. 2.

[2] San Bernardo realiza un planteamiento en *De consideratione* Lib. II, I, 4, que tomamos de un artículo de Santiago Madrigal para la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Madrid: "Propongo, pues, unas reflexiones de tono histórico y sistemático que adoptan como género teológico la *consideración*. A estas consideraciones en torno a *Ut unum sint* antepongo aquellas mismas palabras que su inspirador dirigía a Eugenio III: "Non est meae humilitatis dictare tibi sic vel sic fieri quidquam. Sufficit intimasse oportere aliquid fieri, unde et Ecclesia consoletur, et obstruatur os loquentium iniqua. Haec pauca vice apologiae dicta sint» (Lib. II, I, 4). En efecto, a modo de apología, pues pienso que la sugerencia papal encierra una invitación a caminar en la línea de una renovación de la morfología del papado y representa, por consiguiente, un impulso importante en la recepción del Vaticano II, a la búsqueda de nuevos equilibrios entre lo colegial y lo primacial, la Iglesia local y la

lógica hacia la comunión. Una de las aportaciones del Concilio Vaticano II más destacadas en casi todos los comentarios ha sido el redescubrimiento del carácter ministerial de la sagrada potestad, es decir el espíritu de servicio con el cual debe entenderse y ejercerse la autoridad jerárquica[3].

Desde este planteamiento desarrollamos esta reflexión que tiene su origen en la Asamblea del Clero, que en el marco del Plan Pastoral *Por tu Palabra echaré las redes*[4], se celebró el pasado año. Junto con la Asamblea de los laicos, en el presente curso, serán un medio eficaz para reflexionar sobre los XXV años de ministerio episcopal del Cardenal Amigo Vallejo. El magisterio del arzobispo de Sevilla es abundante, pero utilizaremos como recurso las cartas escritas con motivo de estos dos acontecimiento. Aunque XXV años son un suspiro para Dios[5], para nosotros es una parte fundamental de nuestras vidas, trataremos de proponer retos y pistas para el camino que ya otros anduvieron y que otros andarán. Somos herederos de una Iglesia abierta, plural, que va más allá de lo que podemos, debemos o dejamos de hacer los hom-

---

Iglesia universal, la pluralidad en la unidad. El tema de consideración es, pues, la forma colegial del ejercicio del primado; voy a recrear libremente aquellos cuatro momentos que Bernardo de Claraval proponía a Eugenio III como materia de consideración (Lib. II, III, 6): «*tú mismo*» (el primado en una eclesiología de comunión), «*lo que está debajo de ti*» (pueblo de Dios en comunión), «*lo que está alrededor de ti*» (episcopado y doctrina de la colegialidad), «*lo que está sobre ti*» (origen trinitario de la comunión eclesial)".

3 También la Constitución Apostolica *Sacrae disciplinae leges* señala, entre los principales elementos que contribuyeron a la renovación eclesiológica realizada por el Vaticano II, la doctrina que presenta "a la autoridad jerárquica como un servicio" AAS, 75, pars II, p. XII.

4 Diócesis de Sevilla, "*Por tu Palabra, echaré las redes". Una Iglesia impulsada por el Espíritu*. Plan Pastoral Diocesano (2004-2008) especialmente las pp. 13-15.

5 Parece un ayer cuando nos entregaban, a los entonces seminaristas, el volumen Hombre Magnánimo y Libre que el CET realizó como homenaje a la Figura del bendito Cardenal José María Bueno Monreal.

bres que la servimos. Con ello agradecemos a Dios el don de un hombre que ha marcado nuestras vidas. Agradecemos la intensidad de la dedicación, el tiempo empleado y lo bueno sembrado en nuestra tierra.

La *Lumen Gentium* en su tercer capítulo, dedicado a la constitución jerárquica de la Iglesia, afirma desde el comienzo que "los ministros poseedores de la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos"[6]. Más adelante, antes de precisar la triple modalidad del oficio episcopal, vuelve a subrayar que su encargo "es un verdadero servicio y en la Sagrada Escritura se llama muy significativamente 'diaconía', o sea ministerio"[7]. Con particular fuerza se recuerda en el n. 27/a y c –que trata del oficio de regir de los Obispos– que la potestad en la Iglesia es un poder para el servicio. Otras referencias a esta característica de la sacra potestas se encuentran a propósito de los presbíteros[8] y de los diáconos[9], y también en otros documentos conciliares.

Así como sucedió con el redescubrimiento de la Iglesia particular y del Colegio episcopal, también por lo que respecta a la ministerialidad se han registrado, en la época postconciliar, exageraciones y acentuaciones unilaterales, que han llevado a algunos a contraponer, de un modo más o menos explícito, derecho y pastoral, potestad y ministerio, autoridad y servicio. No nos detenemos en esto, ya que se trata de contraposiciones que han sido recordadas y refutadas en múltiples ocasiones[10].

Algunos han interpretado esta nueva imagen de Iglesia como una verdadera catástrofe (el obispo Lefebvre) o como un

---

6 AA.VV., *Concilio Vaticano II*, BAC, ed. De la CEE, 2ª ed., Madrid 1980. Constitución *Lumen Gentium (en adelante Lumen Gentium o LG)*, 18/a.

7 *Lumen Gentium*, 24/b.

8 *Lumen Gentium*, 28.

9 *Lumen Gentium*, 249.

10 Arturo Cattaneo. "La fundamentación eclesiológica de la Curia Romana en la Pastor Bonus", Ius Canonicum 30 (1990) 39-57.

arrodillarse de la Iglesia ante el mundo (Jacques Maritain). En realidad, en el Vaticano II la Iglesia regresa a sus orígenes bíblicos y primitivos, a la eclesiología del primer milenio, que fué una eclesiología de koinonía para usar la palabra bíblica que expresa comunión: comunión con el Dios Trinitario por Cristo en el Espíritu; comunión de todos los fieles en la iglesia local, reunida por la eucaristía, presidida por el obispo y sus ministros; comunión de las iglesias locales en la colegialidad episcopal presidida por el Papa; deseo de comunión ecuménica con las demás Iglesias cristianas; comunión en fin con la Iglesia que ha llegado a su plenitud definitiva, con María y los santos. Esta eclesiología es un punto fundamental en las relaciones ecuménicas, especialmente con las ortodoxas, puesto que el volver a los orígenes, el definir el primado como diaconía, nos acercará en la unidad con nuestros hermanos ortodoxos[11]. Esta misma eclesiología de comunicación favorece el diálogo con el mundo contemporáneo, al que se ofrece el evangelio y del que aprende[12].

Los vaivenes de los años posteriores al Concilio Vaticano II, además de tanto bueno como ha aportado, nos lleva a

[11] "La primacía no es una noción legalista que implique la investidura de poder de un cierto individuo, sino una forma de diakonía. Implica también que este ministerio llegue a toda la comunidad gracias a la comunión de las Iglesias locales manifestada mediante los obispos que forman el concilio o el sínodo. Es por esto por lo que el primado debe ser el jefe de una Iglesia local, es decir, un obispo. Como jefe de una Iglesia local, y no como individuo, servirá a la unidad de la Iglesia como una koinonía de Iglesias plenamente constituidas y no como un collage de partes incompletas de una Iglesia universal. El primado de este modo no minará la integridad de ninguna Iglesia local". Ioannis Zizioulas, metropolitano de Pérgamo, analiza el debate entre católicos y ortodoxos respecto al primado. Entrevista para 30Días.

[12] "El concilio es un acto solemne de amor a la humanidad", dirá Pablo VI en la sesión de apertura del último período conciliar (10 de septiembre 1965). Y en la clausura del Concilio (diciembre 1965) el mismo Pablo VI dirá que el Vaticano II ha tenido ante la humanidad la actitud del buen samaritano del evangelio.

una situación eclesiológica confusa. Y en esta situación nos encontramos, herederos de este sentimiento casi de frustración, o al menos de desorientación... no sabemos claramente por donde caminar, es claro para todos que la centralidad en Cristo, y la vida comunitaria y sacramental en la Iglesia nos harán auténticos cristianos, pero no sabemos como hacer fecundo, o al menos más fecundo, nuestro deseo de evangelizar. Es cierto, por otro lado, que esta mentalidad es muy occidental, pues en otros continentes la realidad es distinta, pero a nosotros nos ocupa, en este momento, preguntarnos por lo que hacemos.

El mismo Juan Pablo II convocó en 1985 un Sínodo extraordinario de obispos en Roma para evaluar el Vaticano II, era necesario clarificar el camino para continuar llevándolo a cabo. El resultado de la evaluación fué positivo, pero se optó por reemplazar el concepto de Pueblo de Dios del Vaticano II por el de Cuerpo de Cristo...[13] que utilizaremos al final de esta reflexión para fundamentar una eclesiología de comunión en una eclesiología eucarística.

A esta situación del Postconcilio contribuyeron también sin duda los límites del mismo Vaticano II. Como toda obra humana, el Vaticano II tuvo sus deficiencias. Hubo temas que Juan XXIIII prohibió tratar, como el del celibato sacerdotal. Pablo VI, para lograr una máxima unanimidad en las votaciones, acogió todas las enmiendas de los grupos más tradicionales (los llamados "modos"), hasta tal punto que en muchos documentos hay una yuxtaposición de teologías más que una visión unitaria, lo cual permite diversas lecturas del Vaticano II.

Otra deficiencia es que en muchos casos el Vaticano II no dió disposiciones concretas para estructurar una eclesiología

[13] Sínodo extraordinario de 1985, *Relación final,* II, C, 1.

de comunión. Así, nada se dijo de la forma de elegir a los obispos, ni de la relación entre nuncios y conferencias episcopales, ni de la relación entre Colegio de obispos y Colegio de cardenales[14].

Es, por tanto, que esta sensación de dispersión, de desorientación, de distintos estilos contrapuestos en la Evangelización proviene de las distintas eclesiologías que aplicamos en nuestra pastoral, dependiendo de nuestra formación, del grupo al que pertenezcamos o de las influencias recibidas.

Para reflexionar sobre la eclesiología de comunión hay que plantearse el ser en Iglesia y la participación en la misión eclesial al mundo.

Cuando hablamos del fiel cristiano, el mejor término es el nombre de hijo (de Dios) como el que mejor expresa su ser y, en todo caso, como el nombre que el creyente se da implícitamente a sí mismo cuando en la oración del Padrenuestro invoca a Dios como Padre.

Como consecuencia de ese ser-en-relación con Dios que se define en términos de vinculación filial, podemos afirmar la llamada a la santidad del cristiano, como don y como vocación. El Padre es no sólo el modelo según el cual los creyentes deben ser perfectos y misericordiosos, sino que su condición de hijos es el motivo por el cual han de ser santos, porque

[14] Pero tal vez el vacío mayor fue la falta de atención al tercer mundo, al mundo de los pobres. Los protagonistas del Vaticano II fueron en gran parte obispos y teólogos de Centroeuropa, en general poco sensibles al mundo de los pobres. Por otra parte, los obispos del Tercer Mundo tampoco hicieron escuchar suficientemente su voz, pues ni ellos mismos eran conscientes de la gravedad de la situación de injusticia y pobreza de sus países. El ideal del Papa Juan de que la Iglesia de los pobres fuese el rostro de la Iglesia conciliar (11.9.62), tuvo que esperar a la reunión de los obispos latinoamericanos en Medellín (1968) para comenzar a plasmarse.

y como su Padre celestial lo es. Pero además, la posibilidad misma de ser santos de este modo, no existiría si no fueran ya hijos, es decir si no estuviera de por medio la nueva generación, la re-generación. Pueden ser santos porque han sido hechos hijos. En la participación del Espíritu de vida y santidad, está la fuerza para una vida santa.

Desde esta convicción podemos tratar: el ser en Iglesia y la misión al mundo. El ser en Iglesia es, desde el punto de vista de la koinonía, la pertenencia a un nosotros. Es lo que la conciencia creyente asume invocando al Padre como Padre nuestro, interpelándolo, desde su caridad colectiva, con el Hijo y todos los creyentes. Tratar del ser en Iglesia es por lo tanto prolongar el estudio del sistema pertenencial divino-humano, trinitario-eclesial. Es mostrar la koinonía como comunicación y participación de los hombres en el nosotros divino. El ser en Iglesia es, a nivel de conciencia y actitudes, el existir vinculado, el vivir perteneciendo, aprojimado: al Padre por la relación filial; al Hijo por la participación en su filiación, en su actitud obediente y por la comunión en su sangre; al Espíritu por su inhabitación santificadora, que nos hace familia de Dios y templos donde vive.

El ser enviado al mundo es participación en la misión del Hijo hecha posible por la donación y participación del Espíritu Santo.

No habría mucho más que agregar para mostrar cómo se articulan lógicamente entre sí estos cuatro aspectos, a través de los cuales pretendemos penetrar en la razón del ser del todo de la existencia creyente[15].

---

[15] En su discurso a la Comisión Bíblica del 14-III-1974, Pablo VI citaba estas palabras del P. M. J. Lagrange: "No se podría encontrar el sentido del cristianismo por medio de un mero amontonamiento de textos, si no se penetra hasta la razón de ser del todo. Es un organismo cuyo principio vital es único" P. M. J. Lagrange, en: Le Sens du Christianisme d'après

Trataremos de insistir en el enfoque pertenencial, un ser en Iglesia desde la koinonía, que nos lleva a la misión al mundo desde el estar plenamente en el mundo, pero sin pertenecerle: vivir en él sin pernoctar en él, como se nos dice en términos neotestamentarios.

2. LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO[16]

La eclesiología de comunión en el Nuevo Testamento tiene en el grupo de palabras "koinoo-koinonía" una expresión privilegiada y que permite comprender la complejidad de la comunión eclesial. Se ha dicho que koinonía[17] (***κοινωνία***) expresa la quintaesencia de la comunidad de la Nueva Alianza, o sea del nuevo pueblo de Dios que es la Iglesia, y que el término expresa el propio y verdadero sentido de la vida cristiana. Es un término bíblico central para una teología de la vida cristiana[18].

---

l'exégèse allemande, París, 1918, p. 325. Los análisis que hacen perder de vista el todo pueden ofrecer su utilidad, pero han de complementarse con la visión sintética, la cual nunca se ha de perder de vista, sobre todo en cosas de fe.

[16] En esta parte del artículo se utiliza el griego y el término castellanizado para facilitar la comprensión y mejor lectura de la misma.

[17] Mi gratitud a mi buen amigo Francisco Javier Gómez cuyo trabajo conjunto ha permitido desarrollar este apartado, y ha corregido y matizado todas las expresiones en griego clásico.

[18] "The biblical koinonia provides a new interpretation of Christian life which itselfs adds to the originality of the NT koinonia... The entire move of koinonia is towards the Son and in Him to the Father. But this vertical mover really produces a horizontal dimension. Christ is set as the focal referring pint of both the vertical and horizontal dimension of koinonia. Without his mediation no move in any direction is possible. Seen in this light koinonia expresses the real sense of Christian life. And as such could it not be interpreted as the quintessence of the new covenant community of the New Testament?"; George Panikulam, Koinonia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life (Analecta Bib-

Koinonía expresa la membresía (fellowship) característica del pueblo de la Nueva Alianza[19], y califica apropiadamente el modo propio que tiene la pertenencia y la participación, en el sistema de los vínculos que unen a Dios y a los hombres en la Iglesia.

El término expresa por igual los vínculos que unen a los fieles con Jesucristo, con el Espíritu Santo y con el Padre entre sí. Koinonía se usa pues indiferentemente en el Nuevo Testamento para lo que, fuera de él, se ha distinguido como dimensión vertical y dimensión horizontal. Podría preguntarse si el distingo no es sólo ajeno al contenido del término, sino también contrario a él. Y si no es también ajeno y contrario al mensaje del Nuevo Testamento. Precisamente la insistencia neotestamentaria recae en mostrar que se ha abolido la distancia y la separación entre Dios y los hombres, particularmente los creyentes. Y es a partir de la abolición de esa distancia y del establecimiento de vínculos de cercanía entre Dios y los creyentes, que el Nuevo Testamento postula abolir las separaciones entre los hombres y "derribar los muros del odio" (Ef. 2,14).

---

lica, 85), Roma, 1979, p.142. El autor, de la Diócesis de Trichur, India, dice en el prólogo que ha elegido el tema porque proviene de una cultura donde la pertenencia (fellowship) es muy relevante: "Coming from a cultural background where the Church can have a real relevance in terms of fellowship, it was our cherished interest to study the concept of fellowship in the N.T", p.5.

[19] "It is here (Hech 2,42) that the author introduces the syntesis of life of the new community. As through the interior transformation of the law (Jer. 31, 33) and the permanence of the Spirit (Ez. 36, 27). Yahweh made Israel a new people, so also her we have through the working and permanence of the Spirit and through the persereverance in the context of God's realised plan of salvation, a new community. A community which shapes itself into the needs and imperatives of this new plan of salvation realised in Christ. It is the Spirit that forms and vitalises the community into this realisation, giving it a spiritual basis and an external realisation. Hence fellowship in our view is the synthesis of the life of this community of salvation"; Panikulam, o.c., p. 124.

Esta koinonía es fundamentalmente trinitaria, y desde el ágape trinitario surge la comunión en la comunidad trinitaria. Es una koinonía con el apóstol y todo lo que significa. Los fieles que reciben el testimonio de la predicación apostólica con fe, tienen koinonía con el Apóstol (1 Jn. 1,3; Flm. 17).

Los que participan en el evangelio, en la fe, en los trabajos y padecimientos apostólicos, comparten la misión evangelizadora y apostólica, son koinonoi, compañeros, socios, aparceros suyos y tienen koinonía con él.

"Sabemos que como sois solidarios (koinonoi) con nosotros en los padecimientos, así lo seréis también en la consolación" (***καὶ ἡ ἐλπὶς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν εἰδότες ὅτι ὡς κοινωνοί ἐστε τῶν παθημάτων, οὕτως καὶ τῆς παρακλήθεως***) (2 Cor. 1,7); "Tito es compañero (koinonos) y colaborador mío para vosotros" (***εἴτε ὑπὲρ Τίτου, κοινωνὸς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός· εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν, ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ***) (2 Cor. 8, 23); te recuerdo en mis oraciones, pues tengo noticia de tu caridad y de tu fe para con el Señor Jesús y para bien de todos los santos a fin de que tu koinonía en la fe se haga eficiente mediante el conocimiento de todo el bien que hay en nosotros en orden a Cristo" (***ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργὴς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν***) (Flm. 6); "Por tanto, si me tienes a mí como koinonon, recíbelo (a Filemón) como a mí mismo" (***εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτόν ὡς ἐμέ***) (Flm. 17); "Traed a la memoria los días pasados, en que después de ser iluminados, hubisteis de soportar un duro y doloroso combate, unas veces expuestos públicamente a ultrajes y tribulaciones, otras, haciéndoos solidarios (***κοινονοι***) de los que así eran tratados" (***τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι τοῦτο δὲ κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένον γενηθέντες***) (Heb. 10,33); "Doy gracias a Dios cada vez que me acuerdo de vosotros, rogando siempre y en todas mis oraciones con alegría por todos vosotros, a

causa de la koinonía vuestra al evangelio" (***ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν***) (Flp. 1,5).

La vivencia de esta koinonía se manifiesta, en primer lugar, en la colecta en beneficio de los necesitados. La manifestación exterior de la solidaridad y vinculación de los corazones es la comunicación de los bienes materiales (Hech. 4, 34-35). La colecta que organiza Pablo en bien de los "santos" de Jerusalén, recibe el nombre de koinonía (en Rom. 15,26; 2 Cor. 8, 4; 9,13). En la carta a los romanos (Rom. 12, 13s) exhorta a compartir (koinonountes) las necesidades de los santos.

En segundo lugar en la posesión de todas las cosas. El Padre ha dado al Hijo todas las cosas y por lo tanto los fieles son coherederos y poseedores de todas las cosas. De allí brota también la voluntad de compartir incluso los bienes materiales."Todo es vuestro...Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la muerte, la vida, el presente, el futuro, todo es vuestro, y vosotros de Cristo y Cristo de Dios" (1 Cor. 3, 21-23).

Los discípulos son de Jesús, porque el Padre se los dió (Jn. 17,6). "Vivamos, o muramos, somos del Señor" (Rom. 14,8).

Jesús es de los discípulos: su Señor, su maestro, su hermano, su salvador, su paz, su justicia, su salvación...

Pero lo que Jesús ha dado a sus discípulos como máximo don y posesión es el Padre, al cual pueden invocar: Padre nuestro. Y el don del Padre: el Espíritu Santo. La donación de las personas, donación libre y personal de sí mismas en el amor, eso es la koinonía y la santidad, en sus raíces.

El máximo de comunicación y coparticipación lo expresa la comunión con el Padre; el poder tener, con Jesús, a su Padre, como Padre nuestro. En este pronombre posesivo confluyen y se unifican Jesucristo y los suyos, para constituir el

'nosotros', pertenencia del Padre y a quien el Padre pertenece por el amor. En el Padre Nuestro se confunden y coinciden la conciencia de Cristo y la eclesial. Ese 'nuestro' pertenece tanto a la cristología como a la eclesiología. Y tanto a la eclesiología del misterio como a la eclesiología de comunión.

Todos los sentidos antedichos están presentes en los Hechos 2, 41-47, donde la koinonía equivale a la pertenencia cristiana en su generalidad: "perseveraban en la koinonía" (Hech. 2,42). Pero a raíz de este pasaje, hemos de pasar de la consideración de los aspectos diversos de la koinonía a una consideración dinámica: cómo surge y se suscita la koinonía; el sentido interior de pertenencia y la perseverancia exterior en la pertenencia eclesial. Koinonía define en efecto la existencia cristiana en su comienzo y en su duración.

"Aquel día fueron agregadas unas tres mil almas" (Hech. 2, 41). El pasivo divino -fueron agregadas-, como es sabido, tiene por sujeto de la acción a Dios: fueron agregadas por Dios, Dios agregó, se dice aquí de los que fueron bautizados. De modo que: "fueron bautizados = fueron agregados". El bautismo es la ceremonia de iniciación y agregación. Dios agrega o adhiere nuevos creyentes –se dice– bien sea a la Iglesia, bien sea al Señor: "El Señor agregaba cada día a la comunidad" (Hech. 2, 47); "los creyentes eran agregados al Señor" (Hech. 5, 14); "una considerable multitud fue agregada al Señor" (Hech. 11, 24).

La Iglesia nace de esta admirable sinergia de predicación apostólica y de la adhesión que Dios obra en los corazones de los oyentes (Hech. 2, 41). Sinergia que se sanciona mediante el bautismo. El bautismo marca por lo tanto, sacramentalmente, la entrada en koinonía, que Dios ha obrado conmoviendo el corazón para adherir a la enseñanza apostólica. Se ha iniciado así el camino por el cual, los hombres, entrando en la koinonía eclesial, se encaminan por la fracción del pan eucarístico a la comunión con Cristo y, por la oración,

a la comunión con Dios. He aquí a grandes rasgos el itinerario existencial progresivo del fiel en su camino eclesial hacia Dios:

1) "Al oir esto, dijeron con el corazón compungido a Pedro y a los demás apóstoles: ¿Qué hemos de hacer hermanos?" (Hech. 2, 37).
2) "Pedro les contestó: Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo" (Hech. 2, 38).
3) "Los que acogieron su palabra fueron bautizados y fueron agregados aquel día unas tres mil personas" (Hech. 2, 41).

Hasta aquí se describe el pasaje de una pertenencia a otra por la conversión. Es lo que podría llamarse el arjé de la vida cristiana. Una vez agregados a la koinonía-pertenencia, comenzará la existencia fiel: perseverante.

Los dos primeros puntos del sumario retomarán los pasos de ese arjé en términos de perseverancia: a) en escuchar la enseñanza de los apóstoles y b) en permanecer en la koinonía bautismal. La vida cristiana consiste en gran medida en permanecer fieles a ese arjé, que introduce a la pertenencia eclesial apostólica e introduce a la participación del Don del Espíritu. Al entrar en la koinonía con los apóstoles aceptando su testimonio, se ha iniciado el camino existencial de la koinonía, ese camino ha de continuar con perseverancia, en la vida de comunión eclesial.

Los dos puntos restantes del sumario (v. 42b) marcan el progreso en la koinonía con el Hijo, en la fracción del pan y con el Padre en las oraciones. La oración, el trato con Dios, marca la cumbre de la koinonía cultual. La comunión con Dios, nos muestran los sumarios, es inseparable de la comunión eclesial. Esta doctrina es común en el Nuevo Testamento.

La intención de Lucas al trasmitir los sumarios no es puramente pictórica sino, como en el resto de su narración, teológica. Los sumarios recapitulan las etapas del proceso histórico de la koinonía que consolida y constituye al nuevo pueblo de la Nueva Alianza, el pueblo de Pentecostés que es el pueblo del Cenáculo, lugar de comunión con el Hijo y de participación en el don del Espíritu Santo. Lugar de oración perseverante en común, que se abre, por la predicación de Pedro, hacia todos los pueblos, lenguas y naciones, con una llamada universal a la comunión.

Por sinergia divina, la Iglesia nace de la predicación. No hay eclesiogénesis sin predicación de la evangelización. El anuncio del kerygma que nace de la oración y del Espíritu es la ocasión en que el Padre engendra nuevos hijos a la fe. Y esto lleva a un proceso de expansión del nosotros.

En esta visión no hay lugar para que se gloríe el ministro, quien no puede recomendarse a sí mismo, sino ser recomendado por Dios, único que da el crecimiento. Por otro lado, en esta visión teológica, tampoco queda lugar para el paternalismo posesivo de los ministros sobre los fieles.

No siempre los pastores tienen un juicio ecuánime ante el Pueblo de Dios que, quizás no tienen su formación, pero que exhiben un firme sentido de pertenencia. En este asunto, no se ha de olvidar la prioridad del ágape como el mejor de los caminos (1 Cor. 13). Y, claro está, el sentido de pertenencia conlleva el amor de instruirse en los misterios cristianos.

El Resucitado envía a sus discípulos acercándose a ellos (Mt. 28,18), y les asegura su cercanía y proximidad hasta el fin de los siglos. Los cristianos vivirán su vida en Iglesia, como los exhorta Pedro, introduciendo su enseñanza sobre la Iglesia como templo y pueblo de Dios, acercándose también a él, piedra viva (1 Ped. 2,4; cfr. Heb. 12,18.22).

Esta cercanía normará su conducta, su existencia cristiana en los distintos ámbitos y relaciones de su vida temporal, de modo que estarán plenamente en el mundo, como enviados a él y como quien sabe dar razón de su esperanza, pero sin pertenecer al mundo ni a este tiempo, llevando una conducta sobria y velando en espera del juicio. A un mundo donde los griegos piden sabiduría y los judíos piden eficacia, los cristianos son enviados a ofrecer pertenencia: koinonía.

2.1. El ser laico en la eclesiología de comunión

El último Sínodo sobre los laicos ha puesto el acento sobre la eclesiología de comunión[20] como el contexto necesario para situar el papel del laicado en la Iglesia y en su misión al mundo[21].

El fiel laico no se distingue por ningún "plus" o "diferencia específica" que lo aparte del común ser eclesial. Lo caracte-

---

[20] La finalidad del apostolado seglar está suficientemente definida: se trata de hacer un mundo conforme al Evangelio. Si deseamos la transformación de la sociedad, necesitaremos de la comunión, de la unidad: "que sean uno para que el mundo crea" (Jn 17, 21). Como dice el CLIM (Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo): Lo que la Iglesia anuncia y por lo que vive -la plena comunión de los hombres entre sí y con Dios-, se hace realidad en la Iglesia comunidad que escucha la Palabra, parte el pan e invoca a Dios como Padre y es solidaria con los pobres. Por eso la transformación del mundo y la humanidad nueva se inician en la comunidad eclesial. Por eso hacer comunión es hacer misión". Amigo Vallejo, C.; Que sean uno para que el mundo crea, BOA octubre 2006 (III) tomo CXLVII nº 2237, p 765.

[21] "En la medida en que nos alejamos del Sínodo de octubre pasado (1987), más se comprueba su resultado positivo, no sólo por haber reafirmado la enseñanza de los grandes documentos del Vaticano II, sino también por haber puesto el acento en la eclesiología de comunión como contexto necesario para situar el papel del laicado en la Iglesia de cara a la salvación del mundo"; Juan Pablo II, Alocución a los Cardenales y Prelados de la Curia Romana el 22-XII-1987, L'Observatore Romano, 3-I-1988, p.10.

riza precisamente lo común. Son más bien los que dentro de la Iglesia están a su servicio, los que pueden reconocerse por una diferencia específica respecto del común ser cristianos: los ministros sagrados o los carismáticos consagrados. Lo que lo distingue no es un plus de dignidad, sino una especial y complementaria habilitación al servicio[22].

Por ello afirma el Sínodo: "El Sínodo se ha dedicado a profundizar en la figura del laico, destacando su extraordinaria importancia y actualidad en el mundo moderno. Punto de partida han sido las enseñanzas del Concilio sobre la Iglesia en su realidad de 'misterio', de 'comunión' y de 'misión'...En el contexto de la 'Iglesia-comunión' el fiel laico es 'miembro' del pueblo de la Alianza, que está llamado a vivir en unión con Dios por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo. Y esto, en comunión con todos los bautizados. Por consiguiente, él no puede nunca cerrarse en sí mismo, aislándose espiritualmente de la comunidad, sino que debe vivir en un continuo intercambio con los otros, con un vivo sentido de fraternidad, con la alegría de una idéntica dignidad y con el compromiso de hacer fructificar juntos el gran tesoro recibido en herencia. El Espíritu del Señor le dona a él, como a los demás, múltiples carismas, lo invita a diferentes ministerios y encargos, le recuerda, como también les recuerda a los demás relacionados con él, que todo lo que le distingue no es un plus en dignidad, sino una especial y complementaria habilitación al servicio... de esta manera los carismas, los ministerios, las tareas y los servicios del fiel laico existen en la comunión y

[22] "Todos los cristianos, laicos, clérigos, religiosos, tienen una misma dignidad siendo un único pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Lumen gentium, 4). Tal dignidad brota del bautismo, gracias al cual la persona es incorporada a Cristo y a la comunidad eclesial y llamada a una vida de santidad...". "Algunos fieles reciben el sacramento del orden...otros están llamados a dar testimonio de la radicalidad en el amor de Dios..."; Mensaje del Sínodo de los Obispos al pueblo de Dios, Sínodo sobre los laicos. Proposiciones finales, Ed. Paulinas, Madrid, 1987, n. 3, p. 10.

para la comunión. Son riquezas complementarias en favor de todos, bajo la sabia guía de los pastores"[23]. El fiel tiene pues múltiples carismas y ministerios eclesiales[24].

El enfoque pertenencial diluye las aporías y oposiciones entre los diversos roles, funciones o carismas, porque devuelve las partes, con toda la riqueza de su diversidad, a la perspectiva del todo[25]. Como dentro de la familia no hay oposición sino diversidad de relaciones, así también en la comunión eclesial. Por tanto, aunque en toda esta reflexión aparece constantemente el sentido jerárquico de la Iglesia, no olvidamos que la jerarquía solo se entiende, se comprende y justifica en la Iglesia desde el servicio. Solo de esta forma podríamos hacer una auténtica koinonía.

3. DISTINTOS MODELOS ECLESIOLÓGICOS[26]

Realizada esta fundamentación neotestamentaria podemos continuar descubriendo como la koinonía ha ido 'encar-

---

[23] Juan Pablo II, Homilía en la Misa de Clausura del Sínodo sobre los laicos el 30-X-1987, Sínodo sobre los laicos. Proposiciones finales, Ed. Paulinas, Madrid, 1987, pp. 42-43.

[24] "En la medida en que lo permitan vuestros recursos y deberes estáis llamados a apoyar y participar activamente en las actividades de la Iglesia"; Juan Pablo II, a los laicos, 18-IX-1987, L'Observatore Romano, 1-XI-1987, p. 19, n.2.

[25] "A la luz de la reflexión sinodal, se puede decir que en muchos campos del compromiso pastoral los sacerdotes solos no podrán realizar todas sus tareas sin la participación de los laicos, sin la colaboración de estos a escala parroquial y diocesana... ¡Qué numerosas son estas tareas pastorales, comenzando por la catequesis de niños, jóvenes y adultos, hasta la pastoral de la familia y de los diferentes grupos profesionales y ambientales!" Juan Pablo II a los obispos de Gniezo, Varsovia y Poznan en Visita ad Limina el 19-I-1988, L'Observatore Romano, 24-I-1988, p. 9.

[26] La estructura de este apartado está fundamentado en los apuntes de Eclesiología de Emilio Tárraga (Vicario Parroquial de San José, Director del Instituto Teológico Diocesano de Albacete, profesor de Eclesiología del Seminario de la misma diócesis).

nándose' en distintos modelos eclesiológicos. La Iglesia, como comunidad de creyentes, conducidos por el Espíritu a través del largo camino de la historia, ha tenido distintas imágenes de sí misma, bien plasmadas directamente en la Sagrada Escritura o en el quehacer teológico o en la enseñanza del Magisterio: institución, comunión, sacramento, heraldo, servidora, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, misterio, comunidad de discípulos...

Es decir que "dentro de esa necesaria unidad de todos en Cristo, la comunión eclesial puede manifestarse de formas distintas. Así, hay una comunión eclesial de consenso, que es aplicación de la subsidiaridad y de la corresponsabilidad en la común y única misión de la Iglesia. Operativa, como diálogo que tiene su fundamento en que la confianza en el otro, sin dejar uno de ser lo que es para que el otro lo acepte. Pastoral: de servicio y colaboración en unas acciones evangelizadoras"[27] y esto se ha ido concretando a lo largo de la historia de la Iglesia.

Es cierto que ninguno de estos modelos pretende dar una definición completa y cerrada de lo que es la iglesia, lo cual significaría ignorar su carácter peregrinante e histórico; sólo intentan una descripción de la misma, según contextos socio-político-culturales, preferencias y tendencias particulares, poniendo el acento en una u otra de sus características. Por razón de espacio no nos podemos dedicar al análisis de todos los modelos anteriormente mencionados; se nos impone, pues, la elección entre alguno de ellos. Siguiendo el criterio de los implícita o explícitamente presentados por el concilio Vaticano II, estos pueden reducirse a tres: Iglesia como misterio, pueblo de Dios y comunión. A estos tres modelos tendremos que agregar otro, que es el dominante hasta el

[27] AMIGO VALLEJO, C., *Que sean uno para que el mundo crea*, BOA octubre 2006 (III) tomo CXLVII nº 2237, p. 767.

Vaticano II, y respecto al cual el concilio reacciona, este es el modelo de la Iglesia como sociedad perfecta, pero sobre el que no profundizaremos[28].

3.1. La Iglesia como ministerio

El concilio quiere romper el molde estrecho de la Iglesia como institución, tratando de superar así la posible identificación de la Iglesia con una mera realidad sociológica, o con una simple sociedad jurídica. También quiere el concilio poner de manifiesto su interés ecuménico, marcando con la utilización de esta imagen un acercamiento tanto a los cristianos ortodoxos como a los cristianos de la Reforma. La teología ortodoxa siempre había rechazado el concepto jurídico de la Iglesia y acentuado su carácter mistérico. También la teología de la Reforma, frente al carácter visible e institucional de la Iglesia había resaltado el carácter invisible y espiritual de la misma. Ahora, el concilio, al utilizar la categoría misterio, quiere conseguir la síntesis entre ambos aspectos de la Iglesia: el espiritual e invisible y el temporal y humano[29], admitiendo así que el aspecto humano de la Iglesia, en cuanto que hace referencia a la conducta de los creyentes, siempre es susceptible de crítica y está necesitada de conversión, pero, a pesar de esto, es el Espíritu el que constituye a la comunidad en cuanto tal.

Por lo que hace referencia a la utilización por parte del concilio de la categoría misterio, debemos tener en cuenta que esta categoría nos lleva a otra también utilizada por el mismo concilio, la de sacramento, porque la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de

---

[28] No podemos dejar de referirnos al desarrollo que realiza el Catecismo de la Iglesia Católica en todo el artículo 9, donde refiere las imágenes de la Iglesia y se desarrolla el sentido de Pueblo de Dios. (Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de editores del Catecismo, pp. 213-250)

[29] *Lumen Gentium*, 8.

la unión íntima con Dios y de la unión de todo el género humano[30]. ¿Dos términos, misterio y sacramento? No, en el fondo se trata del mismo, pues sacramento no es más que la traducción latina del concepto bíblico de misterio. Misterio que, según el concilio Vaticano II apoyado en la Biblia, no es algo incognoscible que se pierde en la nebulosa de lo misterico y del no saber, sino que equivale a una realidad divina portadora de salvación, que se revela de manera visible para todos. Comprendemos así que el concilio utiliza el término sacramento en un sentido más amplio y próximo a la Escritura y a la Patrística que el acuñado por Trento para definir los siete sacramentos. La unidad católica exige pluralidad, y es lo más opuesto a uniformidad.

3.2. La Iglesia como Pueblo de Dios

Para los estudiosos del tema, la propia colocación de este título de la Iglesia en el capítulo segundo de la Lumen Gentium, inmediatamente después de haberla definido como misterio, significa que con el tema del pueblo de Dios se pretende decir cuál es la esencia de ese misterio y, por otra parte, su ubicación anterior al capítulo dedicado a la jerarquía, lo convirtió en el más significativo de la nueva percepción de la Iglesia en el Vaticano II, como bien reconoció la Comisión Teológica Internacional en 1985 afirmando que la expresión "pueblo de Dios" ha llegado a designar la eclesiología del concilio[31]. Con ellos se pretendió superar una eclesiología puramente jerarcológica dominante en el pasado y centrarse en su sujeto primario: todos los bautizados que forman el pueblo de Dios.

Este concepto se remonta a la patrística, que expresa con él toda la relación de la Iglesia con Israel (el viejo y el nuevo

[30] *Lumen Gentium*, 1.
[31] *Lumen Gentium,* 2.

Pueblo de Dios en la historia salvífica), así como la catolicidad de la Iglesia, que es un pueblo formado de todas las naciones y abarca a los elegidos del paganismo.

La idea de que la Iglesia es un pueblo, constituye un dato permanente dentro de la teología católica como prueban las oraciones de la liturgia, frecuentemente utilizadas para designar a los cristianos con este término. Con todo, la denominación de la iglesia como pueblo de Dios cae en desuso después de la reforma, precisamente por la acentuación de la teología protestante en la denominación de la Iglesia como hecho comunitario y la consiguiente reacción católica, que al reforzar los aspectos jerárquicos e institucionales relega a un segundo plano lo comunitario. En este contexto, la eclesiología católica, tendía a ver el sacerdocio de Cristo como el de los ordenados sin más, y a identificar a los laicos con el pueblo. Esta tendencia se cambia a partir de 1937 con el movimiento de la revalorización de la historia y de la escatología, imponiéndose poco a poco el concepto de pueblo de Dios como definición de la Iglesia en la teología católica.

Al utilizar el concilio el término pueblo de Dios para designar a la Iglesia, quiere resaltar lo siguiente:[32]

- Tomar este concepto como punto de partida para revalorizar la comunidad y el pueblo como elemento característico de la iglesia. La iglesia es un pueblo y todos somos miembros de él, todos somos en este sentido, laicos; es decir, pertenecemos al pueblo, que es la Iglesia.
- Resaltar que la igualdad existencial y antropológica es anterior a la diversidad de funciones, carismas y estructuras o ministerios.
- Poner de manifiesto el carácter misional y mesiánico de la Iglesia. La Iglesia es un germen de unidad y de esperanza;

[32] *Lumen Gentium* 9, 14-17.

en consecuencia, la Iglesia no puede encerrarse en ghetto, ante las ideas anticristianas de la sociedad, sino que tiene que evangelizar esta sociedad como afirma y desarrolla la Gaudium et Spes.

- Reelaborar el concepto de catolicidad, que resalta la función cósmica y considera a la iglesia como pléroma de Cristo. Catolicidad indica relación con el mundo, implica la exigencia de una adaptación constante a los diversos pueblos, sociedades y culturas, asumiendo todo lo bueno de éstos. La unidad católica exige pluralidad, y es lo más opuesto a uniformidad.

3.3. La Iglesia como comunión[33]

El concilio nunca define explícitamente así a la Iglesia, pero estudios eclesiológicos posteriores al concilio han puesto de manifiesto que la eclesiología del Vaticano II comporta un concepto renovado de Communio[34]. La Lumen Gentium

[33] La comunión jerárquica dice relación con los carismas y ministerios, que hay que ordenar para utilidad de toda la Iglesia. La jerarquía los reconoce, los ordena, los protege... Siempre la comunión eclesial se realiza teniendo en cuenta la doctrina de los apóstoles, la fracción del pan y las oraciones. Es la intercomunicación espiritual de vida entre los miembros que va más allá de la solidaridad. Sentire cum Ecclesia, que es unidad con los pastores. Lealtad en la investigación teológica, en la enseñanza, en los medios de comunicación social. Es la comunión de corazones, no sólo de ideas, sino de la común experiencia de Dios, encuentro permanente con Jesucristo. La Iglesia, toda ella, es una gran comunidad de los discípulos del Señor. Es el Espíritu el que constituye la Iglesia como una comunión orgánica en diversidad de vocaciones carismas y ministerios. Es, por tanto, evangélica, según el espíritu de las bienaventuranzas. AMIGO VALLEJO, C., *Que sean uno para que el mundo crea*, BOA octubre 2006 (III) tomo CXLVII nº 2237, p. 767.

[34] Se legitima desde ciertos textos conciliares, tales como LG 4, 8, 13-15, 18, 21, 24ss; Dei Verbum (en adelante Dei Verbum o DV) 10; Gaudium et Spes (en adelante Gaudium et Spes o GS) 32; Unitatis Redintegratio (en adelante Unitatis Redintegratio o UR) 2-4, 14ss; 17-19, 22. Todos estos documentos pertenecen al Concilio Vaticano II ya citado.

describe a la iglesia como comunidad de fe, esperanza y caridad en este mundo[35]; es decir, como comunión de personas que viven las tres virtudes. Se trata aquí de una eclesiología de comunión en la que se da la variedad de miembros y ministerios[36], entendiendo ministerios en el sentido amplio, es decir, incluyendo en los mismos el papel de los seglares en la misión de toda la Iglesia (*Pueblo de Dios*)[37].

El n. 4 de la Lumen Gentium expone en sentido programático el concepto de communio al decir: (el espíritu) guía a la Iglesia hacia toda la verdad y la unifica en comunión y ministerio, con diversos dones jerárquicos y carismáticos. Hay que advertir que primero se habla de comunión y después de ministerios. La Iglesia es calificada, ante todo, como comunión de personas (*congregatio fidelium*) y después se habla de los ministerios, porque el ministerio ha sido constituido para el servicio a la comunidad; así pues, la prioridad corresponde a la communio, ya que el ministerio ha sido constituido para su servicio. No obstante, habría que reconocer que el concepto de communio se integra en una concepción de la Iglesia en la cual la jerarquía ha de jugar un papel importante.

Con todo, el sentido communio no sólo hay que entenderlo como comunión de personas, sino que también hay que entenderlo en el sentido de comunión de las iglesias locales fundadas mediante la Eucaristía[38]. Esto significa recordar el

---

[35] *Lumen Gentium,* 8.

[36] *Lumen Gentium* ,7.

[37] AA.VV., *Concilio Vaticano II*, BAC, ed. De la CEE, 2ª ed., Madrid 1980. Apostolicam Actuositatem (en adelante Apostolicam Actuositatem o AA)2.

[38] Al reafirmar nuestra pertenencia a una diócesis, a una Iglesia particular, no solamente no nos olvidamos de la incólume unidad en la Iglesia universal, sino que reafirmamos la comunión y la solidaridad fraterna con todas las Iglesias que forman el nuevo Pueblo de Dios, guiado y servido en la caridad por el Papa. AMIGO VALLEJO, C.; *Sembrador de la palabra y la misericordia*, BOA octubre 2005, p. 10.

sentido técnico del término communio, que designa la realidad básica de la Iglesia antigua (primero fue la Iglesia local y de la communio de las distintas iglesias locales nació la Iglesia universal), realidad ésta muy apreciada por las iglesias orientales[39]. Afirmación discutida y que supone un punto de inflexión en las relaciones con los ortodoxos. En la actualidad se dan pasos de cercanía en cuanto al orden de los sacramentos, y la edad para recibirlos, pero el gran problema es la primacía petrina, esta cuestión es la que deriva después en una concepción u otra de la eclesiología.

El nivel estructural de esta communio ha sido definido por la Lumen Gentium 23 afirmando que cada obispo es principio y fundamento visible de la unidad en sus iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a base de las cuales existe la Iglesia una y única.

Comprobamos así que en la eclesiología del Vaticano II coexisten la eclesiología de communio, propia del primer milenio y la eclesiología jurídica de la unidad, más típica del segundo milenio y bien puesta de manifiesto en la expresión communio hierarchica, de la Lumen Gentium 22, por la que se liga el ministerio episcopal a la Iglesia universal, concretamente con el papa y con el Colegio Episcopal. Tarea del futuro será, en fidelidad a la tradición, lograr una síntesis entre ambas eclesiologías, ya que de esta síntesis se derivan importantes consecuencias para la vida sinodal de la Iglesia, tales como la colegialidad-primado, sínodos de los obispos, conferencias episcopales..., tal como lo puso de manifiesto el Sínodo extraordinario de 1985, al afirmar que la eclesiología de comunión no se puede reducir a simples cuestiones organizativas o a cuestiones que se refieren a nuevas potestades. La eclesiología de comunión es el fundamento para el orden

[39] AA.VV.,*Concilio Vaticano II*, BAC, ed. De la CEE, 2ª ed., Madrid 1980, Orientalium Ecclesiarum (en adelante OE) 13; UR 14ss

en la Iglesia y, en primer lugar, para la recta relación entre unidad y pluralidad de la Iglesia[40].

4. PERSPECTIVAS DE LA SITUACION ECLESIAL

Antes de plantear los retos a los que se enfrenta nuestra Iglesia en cuanto a su concepción de sí misma es necesario situarla dentro de la sociedad en la que vive y evangeliza.

Realizando un rápido análisis de la situación de la Iglesia en este momento parece que el cristianismo, en cuanto sistema de creencias y de valores, pierde significación en una sociedad crecientemente secularizada; aumenta la imagen negativa de la Iglesia, identificada con los eclesiásticos; crece la incultura religiosa entre los jóvenes; hay crisis de vocaciones y aumenta la edad media del clero y la vida religiosa, etc. Ciertamente hay también signos positivos; entre ellos, el de una lenta pero progresiva toma de conciencia del laicado, así como una gran proliferación de movimientos apostólicos de signo diverso.

Por otra parte, hay que tomar conciencia de que vivimos en una época de cambios. No sólo cronológicamente, cambio de siglo y de milenio, sino también sociológicamente. La sociedad cambia tan rápidamente que resulta difícil hacer pronósticos a medio y largo plazo.

El inmediatismo del presente no es sólo un signo de la cultura superficial en que vivimos, sino el resultado de un cambio acelerado del curso histórico. Se amontonan las etiquetas que indican la superación de una época (postmodernidad, postreligiosa, postindustrial...), se subraya la dinámica de

[40] *Lumen Gentium*,1.

globalización imperante y hay un gran interrogante acerca de cómo y en qué dirección va la sociedad. No es extraño, que el contexto sea propicio al pesimismo y la negatividad, tanto mayores cuanto más aumenta la inseguridad. Estamos como en un cambio de paradigmas, y por tanto, la desorientación, a la que ya nos hemos referido es evidente.

Necesitaremos hacer un serio discernimiento de los signos de los tiempos, que tiene que ir acompañado de la creatividad eclesial, para plantear propuestas y alternativas, y la esperanza que obliga a mirar hacia delante. Hay que buscar las oportunidades existentes e intentar responder a lo negativo.

El problema sigue siendo cómo ser hijos de nuestro tiempo y cristianos; cómo encontrar en la identidad cristiana motivos para vivir, esperar y luchar. Hemos pasado del Dios fundamento y clave de bóveda de una sociedad confesional y oficialmente cristiana, al problema de cómo tener experiencias de Dios y comunicarlas a otros. El cristianismo no es ya el que tiene respuestas para todo y asume la organización de la sociedad, sino el que capacita para vivir de forma adulta en un mundo oficialmente laico y secularizado, en la que la referencia a Dios brilla por su ausencia.

¿Cómo ser Iglesia en medio de esta realidad? Hemos vuelto nuestra mirada, constantemente, hacia el Vaticano II como acontecimiento del Espíritu que orienta la barca de Pedro, y que favoreció esta eclesiología de comunión en la que cobraba significación el nuevo binomio comunidad y pluralidad de ministerios y carismas, que sustituía al viejo esquema de clero y laicos, que constituía el eje vertebral de la antigua eclesiología.

El modelo de comunión había que extenderlo a toda la Iglesia, desde la perspectiva universal (Papa y obispos, iglesia de Roma y nacionales, Primado y patriarcados), a la local (el obispo con su presbiterio, la Iglesia particular con las veci-

nas, el obispo dentro de la conferencia episcopal y la archidiócesis); y de la local a la parroquial (comunidad con pluralidad de ministros y carismas, presbítero asesorado por un consejo laical, parroquia como comunidad de comunidades).

Cuando el curso de la historia se acelera, promoviendo la tercera revolución industrial, cuyo máximo símbolo quizás sea el ordenador y la red de Internet, y se ha puesto fin al socialismo real, a la guerra fría y a la geopolítica que legó la postguerra; nosotros, como Iglesia, no podemos dejar de dar respuestas a estas realidades. La respuesta es siempre la misma: Jesucristo, muerto y resucitado, pero predicado por una Iglesia que se convierte en fermento, en sal y luz.

La gran esperanza actual viene de fuera de Europa. Hay un reforzamiento de las Iglesias no europeas, que son las que han mostrado una mayor creatividad y vitalidad en el postconcilio, mientras que Europa se ha ido trasformando progresivamente en un territorio de misión alejándose de sus raíces cristianas. Unas Iglesias a las que debemos mirar por su forma de encarnarse en la realidad.

El miedo a desprenderse de estructuras y teologías seculares, sobre todo en un momento de cambio sociocultural muy rápido, ha reactivado una postura contraria, la de los que buscan a toda costa inculturar el cristianismo en la sociedad actual. Esta corriente subraya el compromiso y minusvalora la oración, pone el acento en los valores éticos más que en lo sacramental, relativiza la doctrina y la misma ortodoxia, al mismo tiempo que proclama la necesidad de una desmitificación de la Biblia y de la misma tradición teológica; pero esto se hace desde unas posturas de enfrentamiento y no de fundamentación teológica.

No dejan de surgir los interrogantes. No hay que olvidar que el cristianismo no es una ONG y que el centro de la religión está en el anuncio, testimonio y posibilitación de la

experiencia de Dios. El problema hoy no está principalmente en la solidaridad y la fraternidad, aunque hay que insistir en estos valores para contrarrestar el individualismo y la crisis de la ética en la sociedad actual, sino en transmitir experiencias de Dios.

La fragmentación de la sociedad y la gran carga de soledad que genera la sociedad actual hace que hoy haya más nostalgia que nunca de una iglesia comunitaria y vivencial, en la que se puedan compartir búsquedas y preguntas, experiencias y esperanzas, vivencias de Dios y dinámicas de trascendencia. Hoy sigue siendo verdad que nuestra alma está hecha para Dios y sólo descansa en él, como afirmara san Agustín. De ahí el descontento y el malestar generalizado de la sociedad, la más rica materialmente de la historia, pero aquejada de un profundo desencanto ante el vacío espiritual y humano hoy existente.

El cristianismo afronta el reto de ofrecer un camino para ser persona[41], mostrando que la búsqueda de Dios es fundamental para el crecimiento personal. No se trata de pregonar una doctrina ni de atemorizar con el más allá, en la línea de una pastoral del terror que ha impregnado a los últimos siglos, sino de ofrecer caminos para ahondar en la experiencia humana buscando en ella a Dios. De tal manera que hay que hablar de Dios biográficamente, contando la propia historia y cómo la referencia a Dios ha sido determinante a la hora de abordar los acontecimientos, el mal y el bien, el gozo y la tristeza, lo esperado y lo imprevisto, sin vaciarlo de su trascendencia.

Hoy la praxis cristiana pasa por el contagio, por el testimonio, por la interpelación que surge de la experiencia, por

[41] En la línea de S. Ireneo ("todo lo humano es nuestro") y del Vaticano II ("Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en el corazón de la Iglesia": GS 1)

la confirmación en la fe que genera la sintonía con otras personas que participan de las mismas preguntas, búsquedas y deseos. Así se construye la Iglesia como célula viva dentro de la sociedad. Mientras que la evangelización se base en el testimonio, el cristianismo se revelará como camino apto para madurar como persona libre, adulta y socialmente comprometida. Esto es incompatible con el declive de la espiritualidad; con la decadencia de la vida religiosa como "laboratorio eclesial" y plataforma de revitalización del cristianismo; con la instalación en una rutina sacramental en la que prima más la cantidad que la calidad, saturando la conciencia de prácticas religiosas en lugar de suscitar la nostalgia de Dios.

No olvidemos que la experiencia de Dios es como beber un agua que despierta más sed de él, en lugar de tranquilizar y apaciguar. Este sigue siendo un criterio de discernimiento acerca del valor cristiano de las prácticas religiosas. La fidelidad al ritual y el tradicionalismo en las prácticas no puede estar reñida con la carencia de creatividad, la ausencia de vivencias y experiencias, la incapacidad para ser creativos, siguiendo la dinámica espiritual en lugar de aferrarnos a la letra de nuestros mayores. Si salimos de los sacramentos, retiros, meditaciones, pascuas... con un mayor anhelo de Dios, es cuando podemos presuponer que, de alguna forma, lo hemos experimentado, ya que la vida se ha estructurado desde la dinámica de una trascendencia que se ha fortalecido. Eso exige místicos y comunicadores, maestros que enseñan un camino espiritual personal. Todo lo que hagamos debe llevar a la conversión, este es el termómetro de la sintonía con Dios.

Sólo desde ahí es posible recrear la tradición en lugar de quedarse bloqueado por ella. El tradicionalismo es incompatible con la experiencia del Espíritu, el dios olvidado de la teología católica, que denominara Pablo VI. La tradición sirve de marca de identidad y de plataforma para los nuevos ca-

minos, tanto más necesarios en un mundo en cambio, pero no para proclamar el final de los experimentos y el retorno de las certezas, porque eso condena a una ortodoxia literal que es heterodoxa en su espíritu. El cristianismo se mueve entre un tradicionalismo sin futuro y una acomodación, a costa de la identidad; entre la tentación fundamentalista de una vuelta imposible al modelo de cristiandad y el humanismo ético y político como sustituto del compromiso cristiano; entre el refugio en la autoridad (cómo si ella no participara de los mismos interrogantes y búsquedas que el resto de los no cristianos) y el individualismo caótico y rupturista que degenera en mera acomodación al mundo.

Por tanto, hay claves para poder superar las distintas visiones respecto al papel de la Iglesia:

En primer lugar la Iglesia necesita hablar de Dios, hay una crisis de Dios dentro del mismo seno de la Iglesia. Hablamos de Dios, pero siempre de una forma teórica, tan lejana, que parece que la experiencia personal y comunitaria de Dios no es una referencia. Nuestras reuniones y encuentros están tan centrados en la organización, planificación, evaluación... que olvidamos hablar de Dios, cuesta en nuestras reuniones encontrar momentos para sorprendernos hablando de Dios, como si fuera una experiencia tan personal e íntima, tan poco comunitaria que nos da miedo, al menos pudor.

El concepto Pueblo de Dios no puede ser un término utilizado de forma política, como para reivindicar derechos, o de oposición al clero, reafirmándose como algo distinto, sino en cuanto a la relación con su fundamento que es el mismo Señor. Todos somos Pueblo de Dios, toda la Iglesia es el Pueblo de Dios y la Iglesia no existe para sí misma, sino que debería ser el instrumento de Dios para reunir a los hombres en torno a sí, para preparar el momento en que "Dios será todo en todos" (1 Co 15, 28).

Una Iglesia que exista sólo para sí misma es superflua. Y la gente lo nota enseguida. La crisis de la Iglesia es "crisis de Dios"; deriva del abandono de lo esencial. Lo único que queda es una lucha por el poder. Y esa lucha ya se produce en muchas partes del mundo; para ello no hace falta la Iglesia. Es necesario entender el concepto de Pueblo de Dios, poco utilizado en la Palabra, como aquella forma de existir que nos fundamenta y nos remite a Dios, no somos cualquier pueblo, sino el pueblo enraizado en Dios mismo, un Dios al que para entrar en comunión con él solo podemos hacerlo por Cristo. Aquí radica la eclesiología de comunión: "Lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que nuestro gozo sea perfecto" *(1 Jn 1, 3).*

Lo primero que se puede destacar de ese texto es el punto de partida de la comunión: el encuentro con el Hijo de Dios, Jesucristo, llega a los hombres a través del anuncio de la Iglesia. Así nace la comunión de los hombres entre sí, la cual, a su vez, se funda en la comunión con el Dios uno y trino.

A la comunión con Dios se accede a través de la realización de la comunión de Dios con el hombre, que es Cristo en persona; el encuentro con Cristo crea comunión con él mismo y, por tanto, con el Padre en el Espíritu Santo, y, a partir de ahí, une a los hombres entre sí. Todo esto tiene como finalidad el gozo perfecto: la Iglesia entraña una dinámica escatológica.

En la expresión "gozo perfecto" se percibe la referencia a los discursos de despedida de Jesús y, por consiguiente, al misterio pascual y a la vuelta del Señor en las apariciones pascuales, que tiende a su vuelta plena en el nuevo mundo: "Vosotros os entristeceréis, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo. (...) De nuevo os veré, y se alegrará vuestro corazón (...). Pedid y recibiréis, para que vuestro gozo sea perfecto" *(Jn 16, 20. 22.24). Si* se compara la última frase citada con Lc

11,13 -la invitación a la oración en san Lucas- aparece claro que "gozo" y "Espíritu Santo" son equivalentes y que, en 1 *Jn 1,3,* detrás de la palabra gozo se oculta el Espíritu Santo, sin mencionarlo expresamente.

Así pues, a partir de este marco bíblico, la palabra *comunión* tiene un carácter teológico, cristológico, histórico-salvífico y eclesiológico. Por consiguiente, encierra también la dimensión sacramental, que en san Pablo aparece de forma plenamente explícita: "El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es *uno,* aun siendo muchos, somos *un solo* cuerpo, pues todos participamos de ese único pan..." (1 Co 10, *16-17).*

En segundo lugar la eclesiología de comunión es, en su aspecto más íntimo, una eclesiología eucarística[42]. Se sitúa muy cerca de la eclesiología eucarística que teólogos ortodoxos han desarrollado de modo convincente en nuestro siglo. En ella, la eclesiología se hace más concreta y, a pesar de ello, sigue siendo totalmente espiritual, trascendente y escatológica.

En la Eucaristía, Cristo, presente en el pan y en el vino, y dándose siempre de forma nueva, edifica la Iglesia como su cuerpo, y por medio de su cuerpo resucitado nos une al Dios uno y trino y entre nosotros. La Eucaristía se celebra en los diversos lugares y, a pesar de ello, al mismo tiempo es siem-

[42] En 1985, la Asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos reconoció en la "eclesiología de comunión" la idea central y fundamental de los documentos del Concilio Vaticano II. La Iglesia, mientras peregrina aquí en la tierra, está llamada a mantener y promover tanto la comunión con Dios trinitario como la comunión entre los fieles. Para ello, cuenta con la Palabra y los Sacramentos, sobre todo la Eucaristía, de la cual «vive y se desarrolla sin cesar», y en la cual, al mismo tiempo, se expresa a sí misma. No es casualidad que el término *comunión* se haya convertido en uno de los nombres específicos de la Eucaristía. La Eucaristía

pre universal, porque existe un solo Cristo y un solo cuerpo de Cristo. La Eucaristía incluye el servicio sacerdotal de la "representación de Cristo" y, por tanto, la red del servicio, la síntesis de unidad y multiplicidad, que se manifiesta ya en la palabra *comunión.* Así, se puede decir, sin lugar a dudas, que este concepto entraña una síntesis eclesiológica, que une el discurso de la Iglesia al discurso de Dios y a la vida que procede de Dios y que se vive con Dios; una síntesis que recoge todas las intenciones esenciales de la eclesiología del Vaticano II y las relaciona entre sí de modo correcto.

En tercer lugar, el sentido de comunión, de eclesiología de comunión, no puede llevarnos a una horizontalidad que nos haga huir de lo fundante de la Iglesia, que es su unión con Dios. Esto es lo que nos hace Iglesia, instrumento del Espíritu, que procede del Padre y del Hijo. Este concepto de eclesiología de comunión no puede ser la búsqueda de un igualitarismo, como si esto fuera lo que va a salvar la tarea de la evangelización.

> "El concepto de eclesiología de comunión es... con la Trinidad, y por ello todos somos hermanos, y a cada uno, según el Espíritu, se nos da un carisma en la Iglesia. Reducir la eclesiología de comunión al igualitarismo es hacer como los apóstoles en Mc 9, *33-37*, cuando Cristo anuncia por tercera vez la pasión, y ellos andan ocupados en discutir quien es el primero. Podemos estar dando vueltas a nuestros puestos, a como situarnos, a los detalles litúrgicos, a los medios, métodos, instrumentos,... mientras nuestros hermanos van a la pasión. ¿No estará pasando lo mismo? Mientras Cristo va a la pasión, su Iglesia discute el puesto que le corresponde"[43].

---

se manifiesta, pues, como culminación de todos los Sacramentos, en cuanto lleva a perfección la comunión con Dios Padre, mediante la identificación con el Hijo Unigénito, por obra del Espíritu Santo. *Ecclesia de Eucharistia*, 34.

[43] La eclesiología de la "Lumen gentium" *Conferencia del cardenal Joseph Ratzinger en el Congreso internacional sobre el Vaticano II celebrado en Roma.*

5. RETOS A LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN

> "En la medida que cada uno ama a la Iglesia de Cristo,
> posee al Espíritu Santo".
> San Agustín, In Iohannis evangelium, Tractatus 32,8.

Al finalizar este reflexión, la mejor mirada de gratitud por el ministerio de Carlos Amigo Vallejo es concretar como podría ser el trabajo pastoral del futuro. Hemos estado acompañados durante este periodo de la Iglesia de Sevilla por un obispo concreto que ha marcado nuestro caminar. Para muchos es el único obispo que hemos conocido, y nuestro mejor regalo es plantear los retos a la Iglesia de Sevilla, porque un pastor no es nada en sí mismo, sino en cuanto que sirve. Y no se sirve de forma general, sino a personas, comunidades, proyectos... que deben hacer siempre realidad el mandato misionero de ser testigos de Cristo resucitado. En esta última mirada la primera parte propone retos y pistas desde la Pastoral de Comunión, y la segunda concreta más en lo propiamente diocesano. Esta doble mirada se concreta en la Iglesia, laicos y sacerdotes, pero especialmente en estos últimos, colaboradores más cercanos del obispo.

5.1. Una primera mirada a la forma de trabajo pastoral

Abogamos por una forma de desarrollo pastoral, donde superando los límites propios de lo más inmediato, nos propongamos trabajar juntos en las duras tareas del Evangelio. No se trata de coordinar, sería una conclusión desalentadora, pero si de animarnos y enriquecernos juntos. Es una nueva mirada para no perder el rumbo del Concilio, es tratar de caminar juntos, de la mano, buscando que la Eclesiología de Comunión se transforme en una Pastoral de Comunión, superando las críticas y las comparaciones. Enriquezcámonos juntos, con un sentido diocesano amplio, donde nadie está

fuera, y donde la parroquia no es de mi propiedad. Por tanto huiremos de construir a nuestro estilo, buscando aquello donde todos caben, que es Jesucristo y su Iglesia.

Desde la eclesiología de comunión del Concilio Vaticano II y del magisterio proponemos una renovación de la tarea evangelizadora con una actualizada Pastoral de Comunión, que es lo que pretenden tanto la coordinación en las diócesis, como el trabajo conjunto por encima de estructuras individualistas. Ella es expresión de la realidad teológica de la Iglesia como Cuerpo de Cristo: el Verbo encarnado que nos participa, por su Misterio Pascual, de la vida trinitaria, como Pueblo de Dios al servicio liberador del mundo.

Desde este marco global, una renovada Pastoral de Comunión viene a plasmar estos propósitos que arrancan desde la identidad y la misión de la Iglesia de siempre y para nuestros tiempos.

Empeño que nos invita a integrar todo lo que somos y hacemos en la Persona misma de Jesús y de su Cuerpo, la Iglesia, en quien la Pastoral de Comunión se reconoce, organiza y entrega.

Por lo tanto, cualquier área pastoral dentro de la acción evangelizadora, se preocupará tanto de integrarse como diferenciarse del conjunto para entregar lo propio. Cuidando que nada ni nadie quede excluido o disminuido y procurando que su aporte pueda enriquecer a todos. Su rol específico se comprende en la diversidad y en la armonía con todo el organismo vivo, que es la Iglesia.

A. La Pastoral de Comunión se reconoce en Cristo y en su Cuerpo, la Iglesia.

1. Es de Comunión en primera instancia porque *muestra un organismo vivo, que tiene espíritu y habla.* Es el signo sensible y eficaz de la Persona de Jesús en la persona del creyente, en

la comunidad eclesial y para el anuncio del Reino de Dios. Y, en segunda instancia, siempre al servicio de la anterior, es organizada en una renovada planificación estratégica.

2. Ella *se mira en la triple ministerialidad de Cristo*, quien es Sacerdote, Profeta y Pastor. Desde esta identidad se organizan y se entregan todas las dimensiones y funciones de la acción pastoral. La Iglesia, como toda unidad pastoral, diversifica la acción evangelizadora desde esta identidad y tarea que nos señalan los tres rasgos de la Persona de Jesús. Es profética, en el sentido que testimonia y enseña la Palabra de Dios. Es sacerdotal, en el sentido que santifica y libera, en el Misterio Pascual de Cristo, la vida y la historia del Pueblo de Dios. Es pastoral, en el sentido que convoca, organiza y envía a la comunidad y en el sentido que dignifica a los pobres y sufrientes, y este es el sentido de ser Rey.
3. Todos los creyentes y toda la Iglesia realizan siempre en cada una de sus actitudes y acciones todos estos rasgos de la Persona de Jesús.
4. *Se trata de encontrarnos con Cristo vivo y de ser un solo Cuerpo y un solo Espíritu con Él y su Cuerpo, la Iglesia, para el servicio del mundo*. De tal modo que sea Él mismo el que hable y actúe, en y desde todas las dimensiones pastorales de la comunidad eclesial.
5. Una pastoral de Comunión nos ayudará, en definitiva, *a contemplar el Rostro de Cristo y de caminar desde Cristo para ser testigos del amor de Dios en este nuevo milenio que iniciamos*[44]. Camino de conversión, de comunión y de caridad.

B. La Pastoral de Comunión se organiza en la Iglesia, Cuerpo de Cristo

1. La Pastoral de Comunión se organiza *desde los rasgos y las actitudes del mismo Jesús*; quien se nos da gratuita-

[44] Juan Pablo II, *Carta apostólica Novo Millennio Ineunte (en adelante NMI)*, ed. Paulinas, Madrid 2001, 43

mente, es don del Padre; despierta en nosotros confianza; se compromete con toda mi persona; se sacrifica y se dona por mí hasta desaparecer; me hace nacer de nuevo por la fuerza de su Misterio Pascual que me perdona y dignifica para enviarme al servicio del Reino. Todo para recrear en mí las relaciones fundamentales: con Dios, con los demás, conmigo mismo y con toda la creación. Mientras más me relaciono, más persona soy. Soy definitivamente en comunión trinitaria.

2. La Pastoral de Comunión, entonces, se organiza *desde el interés real por el otro*, del escuchar y valorar lo que el otro es y hace, gratuitamente, porque sí. Crece cuando me abro a la vida, la historia y las iniciativas del otro para escuchar juntos lo que Dios quiere decirnos y hacer con nosotros, y cuando ofrezco todo lo que soy y hago. El que hace y propone es en definitiva un discípulo. El discípulo es aquel que busca al Maestro dondequiera que éste se encuentre y aprende de Él dondequiera que le hable. Más allá de mis fronteras e intereses. Más acá de mí mismo.
3. Hacer Pastoral de Comunión *es hacer un itinerario espiritual-comunitario-misionero.* Porque la Iglesia es misterio, comunión, misión. Hoy entendemos mejor que la organización pastoral es propia también de la alta mística, porque ella es tal si nos ayuda a todos a encontrarnos con Cristo y si la comunidad, dejándose enseñar a cultivar una sana fraternidad, se hace más sacramento misionero y liberador de Cristo en el mundo.
4. La espiritualidad propia de esta pastoral es, podríamos decir, *subversiva.* Ella atenta contra el orden establecido, pues va contra la corriente del individualismo, el éxito por el éxito, la prepotencia ambiental y la indiferencia o descalificación del otro. Va en contra de todo autoritarismo sectario y de todo tipo de exclusión. Lo hace porque se interesa por todos, no deja a nadie afuera, se preocupa de que todos puedan ser protagonistas corresponsables, incorpora todas las ideas, se alegra, celebra y hace propias las iniciativas de otros, aún a costa de abandonar la pro-

pia iniciativa si el discernimiento cristiano así lo requiere. Sabe dar las gracias, pedir ayuda y pedir perdón cuantas veces sea necesario. Procura que la diferencia de los roles no disminuya la dignidad de nadie y piensa como Dios y no como los hombres.

5. El proceso de planificación estratégica se inicia siempre y se desarrolla *en un continuo discernimiento de la Palabra de Dios en el aquí y ahora.* La comunidad no puede alimentarse, celebrar el paso de Dios por su vida, compartir y enseñar lo que recibe, anunciar las buenas noticias del Evangelio de Jesús, si no aprende a discernir, en diálogo amoroso, la Palabra de Dios, que es siempre viva, única y nueva.
6. En este empeño de discernir en comunión el plan evangelizador, trabajar coordinadamente y recrear la evangelización en sus métodos, en sus expresiones y en su ardor, se quiere *enriquecer el aporte de todas las comunidades*. No se trata de eliminar, sino de integrar y renovar en función de una acción evangelizadora que debe estar en un continuo dinamismo de evaluación y capacidad de reacción.
7. La Pastoral de Comunión *es colegiada y subsidaria*. El servicio al pueblo se hace siempre con otros, sin excluir a nadie y en el generoso compartir de los dones y recursos para que todos puedan ser adultos y protagonistas en la transformación del mundo. No puede desarrollarse sin los consejos pastorales diocesanos, zonales, arciprestales y parroquiales.

C. La pastoral de Comunión se entrega con Cristo

1. La Pastoral de Comunión *se nutre desde la espiritualidad de comunión*, razón por la cual nos exige para los tiempos actuales un cambio de mentalidad y una conversión radical de vida. Se trata de dejar que Cristo nos transforme y lo dejemos recorrer el camino del hombre, humanizándonos y dignificándonos.
2. El gran desafío es *hacer de la Iglesia "la casa y la escuela de comunión"*. Lo que significa, ante todo, una mirada

del corazón hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros y en los hermanos. Es la capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad del Cuerpo Místico y, por tanto, como uno que me pertenece, para saber compartir sus alegrías y sufrimientos, para intuir sus deseos y atender sus necesidades y para ofrecerle una verdadera y profunda amistad. Es también ver, ante todo, lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: un 'don para mí'. Es saber dar espacio al hermano llevando mutuamente la carga de los otros[45].

3. Esta espiritualidad de comunión *cuenta con la pedagogía del encuentro* porque es Jesús mismo el que sale a nuestro encuentro. Esto nos exige que hagamos pastoral desde la primacía de la gracia, en el don de la integración al Pueblo de Dios, siempre por el camino del diálogo y con un testimonio convincente. La plenitud del encuentro entre las personas, las culturas y los pueblos, lo aprendemos a cultivar desde la contemplación del Rostro de Cristo, caminando desde Cristo y siendo testigos de su amor.
4. La pedagogía del encuentro tiene su corazón *en la pedagogía de la santidad*. Es el camino de todo aquel que hace pastoral en el Cuerpo vivo de Cristo[46]. Camino que se hace cultivando relaciones humanas al modo de la Trinidad. La santidad, en definitiva pasa –el paso del Misterio Pascual– por la relación con el otro y con Dios. Es el desafío de la relación de amor en comunidad para el servicio del mundo.
5. Por este camino podemos ayudarnos a pasar de una pastoral fragmentada a una integrada. De la división a la armonía orgánica del Cuerpo eclesial. Así estamos *transitando de una pastoral de cristiandad a una pastoral de la*

---

[45] "No nos hagamos ilusiones -afirma Juan Pablo II-: sin este camino espiritual, de poco servirán los instrumentos externos de la comunión. Se convertirán en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento."NMI, 43

[46] LG 40 y NMI 30-31

Encarnación y de la evangelización de las culturas[47]. Iglesia servidora de Cristo y del hombre. La que colabora en la transformación del mundo para construir un Reino de justicia y de paz.

6. Con el Concilio Vaticano II nacieron las especializaciones en lo que se llama la Pastoral de Conjunto. Con los años, ella, con toda la riqueza de su aporte -el que no queremos perder- nos llevó a una fragmentación. La coordinación apenas se daba por la vía de la información.
7. Hoy debe nacer la pastoral de Comunión, la que quiere cultivar el camino del diálogo, compartir los criterios y opciones pastorales, programar colegiadamente y seguir cultivando las especializaciones.
8. De este modo, *los campos o dimensiones de toda acción evangelizadora se reconocen en la triple ministerialidad de Cristo, sacerdote, profeta y pastor(anteriormente citada).* Dimensión litúrgica, kerygmática y de koinonía. Iglesia que santifica, enseña y testimonia, convoca y cuida al rebaño del pastor, sobre todo a la oveja perdida y a la herida.
9. *La Pastoral de la Comunión es un estilo en todas las funciones de la evangelización.* En un círculo continuo, la Palabra de Dios es anunciada: la misión; es enseñada: la catequesis; es celebrada: los sacramentos; es transformadora: la metanoia; es relacionada: la comunidad; es testimoniada: el apostolado. Es amable: la pastoral bíblica.

Siguiendo siempre las cuatro constituciones dogmáticas del Concilio Vaticano II, podemos hilar su enseñanza de la siguiente manera: Dios, por Cristo, el Verbo encarnado (DV), salva al hombre, la persona y su cultura (GS), en una comunidad, la Iglesia (LG), por medio de signos eficaces de salvación liberadora (SC).

---

[47] Amigo Vallejo, Carlos, *El arciprestazgo*, separata del BOA de Sevilla, febrero 1988, punto 7.

La Iglesia, misterio revelado, comunión participada y misión encomendada por Cristo, quiere realizar su acción evangelizadora de una manera integrada y armónica. Con una espiritualidad de comunión, que cuenta con la pedagogía del encuentro en que Jesús nos enseña a recibir y recrear su santidad en la persona y el Pueblo de Dios. Lo quiere hacer con el mismo estilo de su Pastor, colegiada y subsidiariamente, convocando y delegando responsabilidades. Es la Pastoral de la Comunión[48].

5.2. Revisemos y propongamos pistas para el camino, desde una eclesiología eucarística que perfecciona la comunión del pueblo de Dios

Posiblemente, la lectura de este artículo parezca excesiva y complicada en sus planteamientos, pues intenta recoger de forma amplia los diversos planteamientos eclesiológicos que han existido, y las influencias que han tenido diversas inter-

[48] La Iglesia, como pueblo y comunidad formada por los que quieren seguir fielmente a Jesucristo, es variada y diversa, tanto en la propia identidad individual de las persona que la componen, como por la pluralidad de dones que se reciben del Espíritu Santo y por los cometidos y las acciones de Evangelio que hay que realizar. Son diversos los dones y variadas las presencias. Pero cada cristiano, como persona, con todas y cada una de las características individuales y sociales que esa realidad comporta, está atento a lo que Dios ha manifestado en Jesucristo, se une a la comunidad cristiana para escuchar la palabra de Dios y celebrar los sacramentos, vive en la fe de la Iglesia y en consecuencia con lo que cree y que trata de llevar, en testimonio y doctrina, a su ambiente familiar, social, laboral...

En esa Iglesia, y con dones y ministerios distintos, aparecen sacerdotes, consagrados y seglares. Cada uno con su vocación específica, con sus responsabilidades y cometidos. Todos formando la misma y única Iglesia. Por su número, por su presencia, por la necesidad que de ellos tiene la Iglesia, los seglares tiene una particular importancia en la acción evangelizadora de esta Iglesia. AMIGO VALLEJO, C., *Que sean uno para que el mundo crea*, BOA octubre 2006 (III) tomo CXLVII nº 2237, p. 768.

pretaciones de la eclesiología emanada del Concilio Vaticano II. Un camino y unos planteamientos, especialmente las definiciones posteriores al Concilio Vaticano II y el mismo concilio en su falta de concreción de la eclesiología, que tienen consecuencias concretas en la vida de nuestras diócesis, y que nos hacen no saber por donde caminar. Estas reflexiones pretenden simplemente invitarnos a pensar y a descubrir la grandeza de una Iglesia, que por un lado y otro intenta ser fiel al Señor. Será necesario seguir aclarando el sentido final y definitivo de la eclesiología, pero esta estará en constante cambio, puesto que la Iglesia, salvando su tradición, se debe adaptar a la realidad que le rodea, pues existe para iluminar y salar el mundo, para ser levadura. No obstante nos atrevemos a indicar algunas pistas:

Optemos por una eclesiología eucarística. Una comunión que se perfecciona en la Eucaristía, que tiene como modelo la Eucaristía, aunque esta comunión es previa y necesaria para poder vivirla[49]. La Eucaristía educa la comunión, y sitúa perfectamente los ministerios dentro de la Iglesia, nos abre al sentido de universalidad, nos refuerza en lo diocesano y constituye la comunidad más inmediata que es la parroquia. Optar por esta eclesiología supone una Iglesia creyente y hace realidad que:

[49] La celebración de la Eucaristía, no obstante, no puede ser el punto de partida de la comunión, que la presupone previamente, para consolidarla y llevarla a perfección. El Sacramento expresa este vínculo de comunión, sea en la dimensión *invisible* que, en Cristo y por la acción del Espíritu Santo, nos une al Padre y entre nosotros, sea en la dimensión *visible*, que implica la comunión en la doctrina de los Apóstoles, en los Sacramentos y en el orden jerárquico. La íntima relación entre los elementos invisibles y visibles de la comunión eclesial, es constitutiva de la Iglesia como sacramento de salvación. Sólo en este contexto tiene lugar la celebración legítima de la Eucaristía y la verdadera participación en la misma. Por tanto, resulta una exigencia intrínseca a la Eucaristía que se celebre en la comunión y, concretamente, en la integridad de todos sus vínculos. *Ecclesia de Eucaristía,* 35

1. En la mesa de Cristo no hay distinciones, ni pobres ni ricos, ni siervos o señores. Todos somos hijos de Dios, y por ello el testimonio de Caridad 'Mirad como se aman', será la luz que indique a los hombres que Dios está actuando. Si en una comunidad no se están dando relaciones de fraternidad difícilmente se podrá dar la evangelización. El presbítero debe cuidar, orar y revisar estas relaciones. Por ello la primera cuestión es: ¿Existen comunidades cristianas? ¿Cuáles? ¿Dónde? ¿Cómo viven? ¿Cómo se hace una comunidad cristiana? ¿Qué requisitos debe tener? Habría que revisar el modelo de comunidad cristiana. La parroquia debe ser comunidad de comunidades, pero ¿existen esas comunidades? ¿Qué hay dentro de una parroquia: hermandades, los catequistas, el grupo de caritas, pastoral de la salud,...? ¿Esto son comunidades cristianas? Redefinir qué es la comunidad cristiana y cómo se construye clarificaría mucho nuestro trabajo más inmediato, y sobre todo el de futuros sacerdotes.

2. Este amor que nace de la mesa eucarística nos lleva a integrar a los pobres, no a ayudarlos, sino a hacerlos partícipes de la comunión. Debemos revisar cómo se desarrolla la pastoral de la Caridad, descubrir si la justicia por la que luchamos solo es en el plano material o estamos ofreciendo una integración en la comunidad cristiana. La Caridad debe caminar hacia la búsqueda de entregar a Cristo, no solo a conseguir la justicia social. Sería falso decir que cuando haya justicia social, o cuando una persona esté en situación adecuada se le puede anunciar el Evangelio. El anuncio es en cualquier momento y situación, quedarnos con Cristo para nosotros es una gran injusticia.

3. Que sabe lavar los pies, y por tanto actúa desde el servicio, desde la diaconía. Que se deja lavar los pies, reconociendo así que es Dios el que actúa en nosotros. Nuestras reflexiones no pueden ser constantemente el lugar que ocupamos en la Iglesia. Revisar el papel de los sacerdotes significa

colocar al presbítero en el lugar que le corresponde, que es ser servidor de sus hermanos, *praesis ut prosis.* Esto lleva a que el ministerio se viva menos como separación y más como servicio, desde la formación que reciben los seminaristas podríamos plantear esta realidad.

4. Descubre la presencia de Cristo en medio del mundo a través del sacramento del altar, y hace de su vida una vida entregada, partida y repartida. No entrega lo que le sobra, ni siquiera lo que tiene, sino a ella misma. La vocación sacerdotal supone una entrega total y definitiva al servicio del Señor y de los hombres; invitación exigente a la que es posible acceder con su ayuda. Ahora bien, en la actualidad, dicha entrega plantea crecientes demandas en una sociedad cuya secularización se ha profundizado, disminuyendo la pertenencia y la adhesión a una Iglesia, que tiene, por lo mismo, menos peso en la construcción de la identidad y el sentido de vida de las personas. Se trata de una cultura en que cobran más importancia el deseo de realización personal y las búsquedas espirituales personales, con independencia de la afiliación a una institución religiosa mediadora.

   En medio de toda la vorágine social contra la Iglesia, la entrega definitiva, total y exclusiva del sacerdote parece constituir un valor "contracultural". Disminuye la valoración de los fieles hacia el celibato sacerdotal y existe mayor comprensión hacia los sacerdotes que dejan el ministerio. En suma, se perfila una imagen menos "idealizada" del sacerdote. En el plano de la identidad sacerdotal, se está llevando a cabo, en la práctica, una redefinición de su rol social y político, al tiempo que, en el plano de las expectativas de los laicos, éstas se tornan ambiguas y hasta contradictorias. El sacerdote debe ser pastor, pero también debe ser hermano y amigo; debe enseñar, pero debe saber escuchar; debe sanar, pero debe saberse débil; debe ser hombre de esperanza, pero debe conocer de frustraciones. La legitimidad del sacerdote, en cuanto autoridad, no es algo instantánea

ni definitivamente conferido, sino que, cada sacerdote gana y pierde su legitimidad en la práctica cotidiana. Necesario será cuidar el acompañamiento de los sacerdotes, tarea especial del obispo. Los sacerdotes deben sentirse queridos y escuchados, sin miedo a que se escandalicen de sus problemas, sin miedo a las filtraciones y sabiendo que se les va a acoger y comprender.Tener en cuenta que la sensación de agobio de muchos sacerdotes se vincula a la existencia de relaciones insatisfactorias con la autoridad eclesial y que, por el contrario, una comunicación basada en el respeto, el apoyo, el reconocimiento y el estímulo, son elementos importantes para combatir el cansancio emocional, todo esto unido al cultivo de la fraternidad sacerdotal[50].

5. No olvida su carácter sacerdotal, de mediación entre Dios y el mundo. Y entrega al mundo lo que espera de ella, el alimento que sacia, que es Cristo, no ella misma. Acepta las consecuencias de vivir la Eucaristía, que es trabajar desde lo pequeño, no hay nada más pequeño y humilde, y a la vez, más grande que la Eucaristía. Por ello, el sacerdote, como acompañante espiritual, con espacios en su tiempo para la atención personalizada, ayudará al encuentro con Cristo y a redefinir su papel en la comunidad. Es una opción por la pastoral de la cercanía.

6. Busca el amor de los hermanos, el amor fraternal, la referencia a la comunidad cristiana que confirma su fe, y todo ello en un ambiente de familiaridad. Cuidar los pequeños grupos de oración, de fraternidad, de estudio de la Palabra y de los documentos eclesiales, de reflexión sobre los acontecimientos sociales y personales.

El Espíritu parece que nos está convirtiendo en un resto (*anawin*), que no en un residuo, para hacer de nuevo,

[50] Amigo Vallejo, Carlos, *El arciprestazgo*, separata del BOA de Sevilla, febrero 1988, punto 12.

como ha ocurrido a lo largo de la historia de la salvación, una levadura purificada y que pueda fermentar la masa, signos como la reducción de nuestras comunidades y las dificultades para vivir la fe en muchos ambientes, rayando el martirio, no puede tener una lectura calamitosa sino evangélica, desde este convencimiento permanecemos fieles a Cristo. Hay que recuperar la conciencia del martirio, del testigo que da la vida sin importar gastarla, un mártir vivo[51]. El cristianismo es siempre un camino alegre pero no es un camino fácil.

7. Uno de los frutos de esta eclesiología eucarística supone tener unos criterios básicos, evangélicos y que respondan a la realidad para afrontar la evangelización, en este sentido deberíamos aprender de los movimientos apostólicos en cuanto a su capacidad de hacer todos a la vez, y tener unos criterios más unificados. Por otro lado, detalles tan concretos como la falta de criterios comunes en cuanto a la catequización, la administración y celebración de los sacramentos, y el caso escandaloso de la organización de la economía, basada en el cobro de los sacramentos, o la difícil organización de una economía global diocesana, son indicios de una multicefalia, un laisser-faire confundido con el libertinaje, y una ausencia clara de comunión en los duros trabajos del Evangelio.[52]

Como consecuencia de ello la eclesiología de comunión, necesaria para poder vivir en Eucaristía permanente. Es una realidad posible, que nos lleva a clarificar:

---

[51] "Mártir no significa muerto por la fe, sino testigo de la fe, a veces en modo heroico incluso sin perder la vida, incluso donde no hay persecución, vivir la coherencia con el Evangelio conlleva siempre un alto precio" Benedicto XVI, comentario en la fiesta de San Esteban, 26-XII-05. ABC 27-XII-05, p.48.

[52] En todas estas reflexiones queda el eco del Sínodo hispalense de 1973, que nuestro benemérito sacerdote obrero Gabriel Díaz López se encarga a tiempo y a destiempo que no lo olvidemos. Y cuyas intuiciones y propuestas –las del Sínodo– son de impresionante actualidad.

1. La Iglesia existe para evangelizar, para entregar a Dios, para que los hombres descubran a Dios en sus vidas, por tanto, es tarea de todos, como si fueran una 'eucaristía', la labor de la evangelización. No corresponde a los laicos, ni a los pastores, corresponde a la Iglesia, y este trabajo se realiza de forma solidaria[53].

2. Para ello hacen falta modelos eficaces, la forma de trabajo solidario del obispo con sus presbíteros, y más concretamente con sus vicarios, harán del Consejo Episcopal un lugar modélico de trabajo. En este sentido la revitalización y desarrollo de la dinámica del Consejo Pastoral Diocesano puede ser un lugar para la oración, reflexión y búsqueda de la creatividad en la realización de los planes pastorales y desarrollo de nuevos métodos. Una curia trabajando en común, oyente de la realidad y servidora de la diócesis dará frutos de comunión. Simultáneamente, el funcionamiento de los consejos pastorales como auténticos motores y dinamizadores de la vida parroquial, como lugares de oración, reflexión y trabajo por la evangelización, pueden ir creando un estilo de ser Iglesia más comunitaria, donde se cuestione ¿qué quiere Dios de nosotros?¿cómo podemos servir mejor a la evangelización?[54]

3. Este modelo es el que se debería extrapolar a los arciprestazgos. La falta de sacerdotes impacta al rol sacerdotal y a la organización del trabajo pastoral. Dicha escasez no debe ser negada o minimizada, pensando que va a tener

---

[53] Se comprende fácilmente que "los seglares también pueden sentirse llamados o ser llamados a colaborar con sus Pastores en el servicio de la comunidad eclesial, para el crecimiento y la vida de ésta, ejerciendo ministerios muy diversos según la gracia y los carismas que el Señor quiera concederles" (Catecismo... 910), citado en AMIGO VALLEJO, C., *Que sean uno para que el mundo crea*, BOA octubre 2006 (III) tomo CXLVII nº 2237, p. 768.

[54] Amigo Vallejo, Carlos, *El arciprestazgo*, separata del BOA de Sevilla, febrero 1988, punto 8.

alguna solución próxima, y que, por tratarse de una situación temporal, se puede resolver si los sacerdotes trabajan más. Tales actitudes no hacen más que empeorar la situación. En este sentido, es preciso alentar formas de organizar mejor el trabajo pastoral y delegar tareas en diáconos, religiosas y laicos, no como una solución paliativa y temporal, sino como una oportunidad para encarnar, de modo más permanente, una eclesiología de comunión.

4. Esta es la excusa perfecta para trabajar de forma solidaria en los arciprestazgos, sustituyendo la coordinación por la comunión. Se trata de enriquecernos, sin olvidar la comunidad parroquial, organizar de forma arciprestal el trabajo de la evangelización. La elección de arciprestes adecuados que dinamicen y trabajen en equipo, con tiempo práctico, que faciliten pistas, medios,... con tiempo práctico para estas tareas. El arciprestazgo debe ayudar a la capacitación de los sacerdotes y laicos para el trabajo en común. El desarrollo de los consejos arciprestales como lugar no solo de información, sino de reflexión y trabajo, en común nos llevará al enriquecimiento mutuo.

5. La realidad arciprestal tiene hoy sentido especialmente en pueblos cercanos donde en muchos casos da la impresión (¿solo impresión?) de que cada uno hace lo que le parece, y aunque los directorios no son dictatorios, cada uno interpreta la forma de actuar tan libremente que supone piedra de escándalo y división entre parroquias[55].

6. El retroceso, en este sentido de comunión, lo notamos en el hastío de estructuras, en el sentimiento de que nada vale, en la reducción a lo inmediato que es lo que tengo en mi parroquia, el miedo a que se descubran mis limita-

[55] *Id., El arciprestazgo*, separata del BOA de Sevilla, febrero 1988, punto 11.

ciones, el cansancio ante lo creativo, la sensación de que siempre estamos empezando (no es un empezar de nuevo teórico, pero si práctico)... y convertimos el trabajo pastoral en individualismos, o en dominio de pequeños grupos.

7. Para poder desarrollar una eclesiología de comunión debemos empezar a creer en ella, en primer lugar los obispos y sus colaboradores inmediatos, y que crean en ella significa que demuestren que están dispuestos a trabajar con este sentido eclesiológico, e impregnar del mismo a sus diócesis.

8. Junto a los obispos, los sacerdotes deben estar impregnados de esta eclesiología que brota del Concilio y que la Iglesia desarrolla posteriormente. Es necesario preguntarse ¿qué sacerdotes tenemos? ¿qué sacerdotes necesitamos? La respuesta es obvia, necesitamos santos sacerdotes, pero esto vale para los laicos: necesitamos santos laicos. No se trata de insistir tanto en la diferencia ministerial con respecto al laico, sino en la necesidad de trabajar juntos por la evangelización. El presbítero está llamado a saber animar, coordinar, motivar y trabajar junto a la comunidad a la que sirve, en este sentido será básica la formación sacerdotal para preparar un ministerio acorde con la sociedad en la que estamos.

9. En el área de las habilidades y conocimientos vinculados al oficio sacerdotal, la formación sacerdotal debería apoyar las dificultades que tienen muchos sacerdotes para poner en práctica una acción pastoral orgánica imbuida de la eclesiología de comunión, atendiendo también a sus demandas por formación en materias de planificación y organización de equipos del trabajo pastoral, capacidad para ejercer un liderazgo efectivo y enraizado en el modelo del Buen Pastor, de hacer equipo, de confiar, delegar y "desaparecer". Hay como un desconocimiento de la organización pastoral de lo diocesano, o falta comprensión, y

se trabaja solo dentro del límite de lo inmediato, que es la parroquia; incluso faltan recursos y experiencia pastoral que posibiliten al sacerdote el desarrollo de su tarea pastoral, creando así un miedo o desidia a la creatividad.

Debemos tener presente que una parte importante de la sensación de agobio se relaciona con una formación deficitaria en materia de planificación y organización del trabajo pastoral. Más allá de ciertos valores y actitudes, la formación debe enfocarse a la *kénosis*, el despojo, el anonadamiento, para seguir, no la propia voluntad, sino la voluntad de Aquel que nos ha escogido, negándose a sí mismo y edificando su fortaleza desde su propia debilidad.

Nos sentimos por tanto Pueblo de Dios, y esto tiene para nosotros consecuencias inmediatas:

1. Al utilizar el concilio el término pueblo de Dios para designar a la Iglesia, quiere resaltar lo siguiente[56]:

   - Tomar este concepto como punto de partida para revalorizar la comunidad y el pueblo como elemento característico de la Iglesia. La Iglesia es un pueblo y todos somos miembros de él, todos somos en este sentido, laicos; es decir, pertenecemos al pueblo, que es la Iglesia, no hay cristiano sin sentido eclesial.
   - Resaltar que la igualdad existencial y antropológica es anterior a la diversidad de funciones, carismas y estructuras o ministerios.
   - Poner de manifiesto el carácter misional y mesiánico de la Iglesia. La Iglesia es un germen de unidad y de esperanza, en consecuencia, la Iglesia –como ya hemos referido– no puede encerrarse en ghetto, ante las ideas anti-

[56] *Lumen Gentium* 9, 14-17.

cristianas de la sociedad, sino que tiene que evangelizar esta sociedad como afirma y desarrolla la Gaudium et Spes.

- Reelaborar el concepto de catolicidad, que resalta la función cósmica y considera a la iglesia como pléroma de Cristo. Catolicidad indica relación con el mundo, implica la exigencia de una adaptación constante a los diversos pueblos, sociedades y culturas, asumiendo todo lo bueno de éstos. La unidad católica exige pluralidad, y es lo más opuesto a uniformidad.

2. Nuestra historia, nuestro presente, nuestro futuro están vinculados al Padre, que por puro amor lo creo todo, que nos ha hablado a través del Hijo de forma definitiva, y que junto con el Espíritu impulsan a la Iglesia en la tarea evangelizadora. Somos Pueblo de Dios, nuestros pies están clavados en la tierra, pero los ojos fijos en el cielo. Y por ello debemos ser realistas, plantear una eclesiología de comunión en el Pueblo de Dios no es algo que se consigue de forma inmediata, no es algo que se haya inventado ahora, ya se llevan años de esfuerzo, pero si es necesario seguir insistiendo en ello, sabiendo que nuestra meta definitiva está en la plenitud que nos dará Cristo al final de los tiempos, pero con un hondo sentido de responsabilidad con la historia que vivimos.

3. Ofrecemos lo que hemos recibido que es Cristo: todas las tareas pastorales deben estar subordinadas al tesoro que llevamos en vasijas de barro, y a anunciar a tiempo y a destiempo a Cristo. Los sacerdotes somos vasijas de barro, con quebraduras y errores, y por ello el excesivo individualismo que muchos sacerdotes refieren, es también una falta a la caridad, que no sólo compromete el bienestar y la salud del clero, sino también de los laicos y sus comunidades. Muchas veces una crisis o un problema personal no se refleja, en primera instancia, como un malestar subjetivo, sino en malos tratos de parte de los sacerdotes, en reacciones desmedidas, en decisiones arbitrarias, etc., que hacen daño a

la comunidad eclesial. Es importante que los sacerdotes y las comunidades cuenten con orientaciones sobre qué hacer ante éstas y otras situaciones difíciles, y por supuesto, contar con redes de apoyo profesional para los sacerdotes que están atravesando una crisis, que presentan algún trastorno psicológico, o que están generando problemas graves en la convivencia comunitaria o en su trabajo pastoral. No se puede valorar a las personas por la eficacia, pero si acompañarlas, orientarlas, situarlas de tal manera que no hagan crecer a la comunidad en su juventud, y destruirla en su senectud. Habrá que reflexionar sobre como se afrontan los problemas derivados de estas situaciones, para no estar esperando a que el sacerdote decida dejar la parroquia, esperando a que muera, o quemando vicarios parroquiales.

Esta reflexión, tan incompleta como se puede apreciar, solo supone una reflexión sobre las metas a alcanzar, pretende provocar el enriquecimiento, el que podamos plantearnos cuales están superadas y cuales nos faltan. La eclesiología no es un capítulo cerrado, sino abierto, pero abierto al enriquecimiento. Como el concilio nos llamaba al aggiornamiento, a saber dar respuesta a la realidad desde Cristo, hoy estamos llamados por el Padre, desde lo que nos une, que es Cristo y la Iglesia como instrumento del Espíritu, a dar respuesta a nuestra realidad. Estamos en un tiempo en que hay que distinguir entre lo fácil y lo correcto. Lo correcto es lo que nos enraíza en Cristo y con la Iglesia, pero podemos irnos a lo fácil. Debemos tener claro lo que es correcto para eliminar lo fácil. Todo lo que se salga del espíritu de la Encarnación nos llevaría a un error, distinguir esto será una tarea a clarificar dentro de la Iglesia. Y todo esto lo viviremos con un espíritu de esperanza, algo nuevo está brotando, ¿no lo notáis?, como siempre Dios revelándose, rehaciendo, encarnándose, haciendo Pascua y conversión en todo lo que se hace presente.

En ningún momento podemos ser profetas de calamidades, como si todo estuviera mal o estuviera por hacer, es mu-

cho lo que se ha trabajado, lo que se lucha, y los signos de esperanza. Todas estas metas a alcanzar están dentro del marco de unos sacerdotes que luchan por su santidad, que sirven hasta gastarse, y cuyas enfermedades, taras y pecados provienen en tantos casos de las situaciones pastorales en las que están dando la vida. Cada uno de ellos son una teofanía del amor de Dios, pero reflexionar sobre nuestra realidad, es plantarse ante lo que nos falta, para que no nosotros, sino Cristo pueda ser conocido con mayor claridad. No somos nosotros la luz, sino la lámpara que protege la luz, y por tanto, cuanto más transparente seamos, mejor alumbrará Cristo.[57]

6. BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Concilio Vaticano II*, BAC, ed. De la CEE, 2ª ed., Madrid 1980.
- AA.VV, *Sínodo extraordinario de 1985, Relación final* http://www.vatican.va/ roman_curia/synod/documents/rc_synod_20050309_documentation-profile_ sp.Html(en línea).
- ALBERIGO, G., *La curia y la comunión de las iglesias*, en *«Concilium»*, 147 (1979) p. 53.
- *Id.*, *Istituzioni per la comunione tra l'episcopato universale e il Vescovo di Roma*, en *«Cristianesimo nella storia»*, 2 (1981) pp. 246 s.
- AMIGO VALLEJO, C., *Sembrador de la palabra y la misericordia*, BOA de Sevilla Octubre 2005.
- *Id., Evangelización y Pastoral.* Ed. PPC, 1995.
- *Id., El Consejo Pastoral.* Edición propia, Sevilla 2001.
- *Id.,¡Tú eres Dios! El Credo que ha dado sentido a mi vida.* DDB, Bilbao 2001.

[57] Hubiera sido muy enriquecedor haber podido utilizar la exhortación apostólica postsinodal Sacramentum Caritatis, así como los lineamentos del Sínodo sobre la Palabra de Dios, que se celebrará en 2008, pero no estaban en el momento de la conclusión de este trabajo.

- *Id., Cien respuestas para tener Fe.* Ed. Planeta, Barcelona 1999.
- *Id., Humanismo y Esperanza*. BAC, Madrid 1999.
- *Id., La Eucaristía en la vida de nuestra Iglesia.* Edición propia, Sevilla 2005.
- *Id., El día a día de la fe.* Editorial "La Esfera de los Libros", Madrid 2006.
- *Id., El perfil misionero del sacerdote diocesano*, C.E.E., Edice, Madrid 1999.
- *Id., Que sean uno para que el mundo crea*, BOA de Sevilla, octubre 2006 (III) tomo CXLVII nº 2237
- *Id., El arciprestazgo*, separata del BOA de Sevilla, febrero 1988.
- *Id., El año después,* separata del BOA de Sevilla, enero 2001.
- ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO, *Catecismo de la Iglesia Católica*, I Parte, 2 Sección, cap. 3, art. 9: Creo en la Santa Iglesia Católica. 5ªed., Madrid 1995.
- AYMANS, P.W., *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, en *«Archiv für katholisches Kirchenrecht»*, 139 (1970) p. 84.
- BANDERA, A., *La vocación cristiana en la Iglesia*, Madrid 1988, p. 233
- BAGU, S., *La idea de Dios en la sociedad de los hombres,* Ed. Siglo XXI, México 1989.
- BERGER, P. L., *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1971.
- *Id.*, *Para una teoría sociológica de la religión*, Ed. Kairós, Barcelona 1998.
- BUENO DE LA FUENTE, E., *Eclesiología,* Sap. Fidei, B.A.C. Madrid, 2000.
- CALERO, A. Mª., *María, en el misterio de Cristo y de la Iglesia,* CCS, Madrid 1990.
- CERETI, G.-L. SARTORI, *La Curia en el proceso de renovación del papado*, en *«Concilium»*, 108 (1975) p. 275.
- CERFAUX, L., *La Theologie de líEglise suivant saint Paul*, Cerf, Paris 1965; *La Iglesia en San Pablo*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 1963.

- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Mysterium Ecclesiae,* en «L'Osservatore Romano», 24-VI-1973.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta «Communionis notio»*, 28-V-1992; A un año de la publicación de la «Communionis notio», en «L'Osservatore Romano» (23-VI-1993).
- COLLANTES, J., *La Iglesia de la Palabra*, 2 vol., BAC, Madrid 1972.
- CORECCO, E., *Iglesia particular e Iglesia universal en el surco de la doctrina del Vaticano II*, en AA.VV., *«Iglesia universal e Iglesias particulares»*. IX Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, Pamplona. 1990, pp. 81-99.
- DE LUBAC, H., *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier-Montaigne, Paris 1972; *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca 1974.
- *Id.*, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1984.
- DEL PORTILLO, A., *Fieles y laicos en la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 1969.
- DOMÍNGUEZ, J.A., «Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu. Las interpretaciones posconciliares del tema», en Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo (XV Simposio Internacional de Teología. Univ. de Navarra), Pamplona, 1996, pp. 57-97.
- DUCH, L., *Antropología de la religión*, Publicacions l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1997.
- FAYNEL, P., *La Iglesia*, 2 v., Herder, Barcelona 1973.
- FITZMYER, J.A., *Teología de san Pablo*, Cristiandad, Madrid 1975.
- FEBVRE, L., *Martín Lutero. Un destino*, Ed. F.C.E., México 1992.
- Id., La Iglesia de la Trinidad, Sígueme, Salamanca 1996.
- FRANK, I.W., *Historia de la Iglesia medieval*, Herder, Barcelona 1988.
- GARAUDY, R., *La alternativa,* Edicusa, Madrid 1973.
- HAMER, J., *La Iglesia es una comunión*, Estela, Barcelona 1965.

- HÄRING, B., *Chiedere l'opinione di vescovi e teologi*, en *«Il Regno»*, 34 (1989)1-4
- HERRANZ, J., *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, en "Ius Canonicum XXXI" (1991) 381-385.
- JUAN XXIII, *Pacem in terris,* 23-24. http://www.vatican.va/holy_father /john_xxiii/encyclicals/documents/hf_jnxxiii_enc_11041963_pacem_it.html (en línea).
- JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Catechesis Tradendae*, ed. Paulinas, Madrid 1979.
- *Id.*, *Encíclica Slavorum Apostoli*. En memoria de la obra evangelizadora de los santos Cirilo y Metodio después de once siglos, ed. Paulinas, Madrid 1985.
- *Id.*, *Encíclica Redemptoris Missio*. Sobre la permanente validez del Mandato Misionero, ed. Paulinas, Madrid 1990.
- *Id., Christifideles Laici,* http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_II */apost _exhortations/ documents/ hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_sp. html,* (en línea).
- *Id., Tertio Millenio Adveniente,* http://www.vatican.va/holy_father/*john_paul _ii/ apost_letters/ documents/ hf_jp-ii_apl_10111994_tertio-millennio-adveniente _sp.html,*(en línea).
- *Id., Ut unum sim, http://www.vatican.va/ holy_father/ john_paul_ii/ encyclicals documents/ hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint_sp.html* (en línea).
- Id., Ecclesia de Eucaristía, http://www.vatican.va /holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_sp .html *(en línea).*
- *Id.*, *Carta apostólica Novo Millennio Ineunte*, ed. Paulinas, Madrid 2001.
- *Id.*, *Discurso a los miembros de la asamblea plenaria del Pontificio Consejo para los Laicos,* en "L'Osservatore Romano",14-V-1992, 3.
- *Id.*, *Discurso a los participantes en el II Coloquio internacional de los movimientos eclesiales,* Rocca di Papa, en "L'Osservatore Romano", 2-III-1987, 2.
- *Id.*, *Alocución a las organizaciones nacionales del laicado,* México, en "L'Osservatore Romano", 29-I-1979.
- *Id.*, *El compromiso apostólico de los laicos en sus formas*

individual y asociada, en "L´Osservatore Romano"*,* 23-III-1994.
- MENSAJE DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS AL PUEBLO DE DIOS, *Sínodo sobre los laicos,* Proposiciones finales, Ed. Paulinas, Madrid, 1987.
- KASPER, W., "Unidad y pluralidad de aspectos de la Eucaristía", en *Teología e Iglesia*, Barcelona, 1989, pp. 434-440.
- Id., Iglesia como communio. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II, en *Teología e Iglesia*, Barcelona, 1989, 398-400.
- KAUTSKY, K., *Orígenes y fundamentos del cristianismo,* Sígueme, Salamanca 1974.
- LEON XIII, *Rerum novarum,* 35.
- MARTINA, H., *La Iglesia de Lutero a nuestros días*, Cristiandad, 4 vols., Madrid 1974.
- MÖHLER, J.A., *La unidad en la Iglesia*, Universidad de Navarra-Ed. Eunsa, Pamplona 1996.
- MORA Gaspar, La Carta a los Hebreos como Escrito Pastoral, Barcelona, 1974.
- OVIEDO, L., "Religión e Iglesia en las sociedades avanzadas: transacciones sin fin", Razón y fe, Vol. 245 (2002) 339-353.
- PANIKULAM, G., "Koinonia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life", Analecta Biblica, 85, Roma, 1979
- PHILIPS, G., *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican: Histoire, texte et commentaire de la constitution Lumen gentium*, Desclée, Paris 1968; *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 1968, 2 v. PABLO VI*, Evangeli nuntiandi,* PPC, Madrid 1977.
- PIÉ I NINOT, S., *Introducción a la eclesiología*, Verbo Divino, Estella 1995
- PIO X, *Vehementer nos*, http:// www.mercaba.org/ PIO X/ vehementer_ nos_ esse_ sollicitos.htm (en línea).
- PIO XI, *Quadragesimo anno,* 30, http://www. multimedios.org /docs /d000366.
- RATZINGER, J., Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos

ensayos de eclesiología, Madrid 1987, p. 88.
- Ib., El camino pascual, Madrid, 1990, págs. 114-120.
- Ib., Teoría de los principios teológicos, Herder, Barcelona 1985, p. 62.
- Ib., "¿Por qué permanezco en la Iglesia?", en Hans Urs von Balthasar y Joseph Ratzinger, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?*, Sígueme, Salamanca 1974, p. 59.
- RODRIGUEZ, P., *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, Pamplona 1986, p. 158.
- ROSSI, O., *Le tappe della preparazione della Costituzione Apostolica «Pastor Bonus»*, en *«L'Osservatore Romano»*, 8.III.1988, pp. 1 y 4.
- ROVIRA, *La función del papado a la luz de la Teología*: Iglesia viva 83 (1979) 457-471.
- SAN AGUSTÍN, "La ciudad de Dios y Las Confesiones", en *Obras de San Agustín*, B.A.C., Madrid 1978, Vol. XVII.
- SAN IRENEO, *Adversus Haerexes,* IV, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, Madrid 1980.
- SCHATZ, K., *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Sal Terrae, Santander 1996.
- SCHMAUS, M., *Teología Dogmática*, t. IV: La Iglesia, Rialp, Madrid 1960.
- TILLARD, J.M.R., *El Obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Santander 1986, p. 60.
- THEISSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo,* Sígueme, Salamanca 1985.
- VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana II*, Herder, Barcelona 1989.
- Villegas, B., "La teología en la relación 'Iglesia-sociedad '", en: Teología y Vida , Vol. XXXVI (1996) 161-168. 161.
- VON BALTHASAR, H.U., Teológica 3. El Espíritu de la Verdad, Madrid, 1998, pp. 253ss.
- *Id., Puntos centrales de la fe,* BAC, Madrid 1985, p. 86.

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 369-385

APUNTES Y REFLEXIONES PARA LA HISTORIA DE LA SECULARIZACIÓN DE LOS CURATOS DE LOS RELIGIOSOS EN AMÉRICA

Con todo el afecto y respeto a Fray Carlos Amigo Vallejo, Cardenal y Arzobispo de Sevilla

José Luis Mora Mérida
Universidad de Sevilla

> ... y en esto llegó el arzobispo don Juan
> Palafox y Mendoza y mandó parar.

El día 6 de mayo de 1604, los clérigos seculares sin oficio parroquial de la Ciudad de los Reyes (Lima) elevaron una súplica al entonces arzobispo don Bartolomé Lobo Guerrero, como ellos mismos decían "una dolorosa súplica", en la que le hacían ver la lamentable situación económica por la que pasaban. De forma muy explícita, le exponían lo siguiente:

> "Los clérigos sacerdotes, residentes en esta ciudad... parecemos ante V.S., en la forma que más a nuestra justicia y derecho nos convenga. y decimos que bien consta a V.S. el mucho número de clérigos sacerdotes que estamos en esta ciudad, y la pobreza y necesidad que tenemos, pues apenas una pitanza con la que poder tenuemente sustentarnos tenemos; cosa que nos obliga a irnos a los conventos de esta ciudad a

comer, para pasar nuestra vida. Que, de no hacerse así, sería ocasión de mendigar públicamente.

Y, pues los religiosos de las Órdenes retienen los beneficios de indios y las doctrinas de esta diócesis, siendo como es que pertenece el tenerlas a los clérigos, como propio patrimonio suyo; y se les dieron, para que entretanto que no había clérigos, las pudiesen servir, por la falta que en aquel tiempo había de ellos, y ahora esta falta puede suplir el mucho número que de nosotros hay, aunque fueren otras tantas más las dichas doctrinas y beneficios... (...).

Pedimos y suplicamos a V.S. que, en esta ocasión presente de flota, se sirva hacer relación a S.M. de lo referido, y, siendo necesario, también a S.S., para que se nos haga merced con la brevedad que exige nuestra necesidad..."[1].

Efectivamente era un problema, y de muy difícil solución el que planteaban los clérigos limeños; problema que ya era común en toda la América hispana. Su duración abarca prácticamente desde mediados del siglo XVI hasta el final de la administración española. Su complejidad fue tal que, a pesar de todos los esfuerzos que se hicieron desde los distintos ámbitos de la administración civil y eclesiástica, no se le pudo, o no se supo, encontrar la oportuna solución global; sí, apaños particulares que no se pudieron generalizar, ni tuvieron solución de continuidad.

Ni la "amenaza" de los franciscanos cuando dijeron que abandonaban sus misiones, por primera vez en el último cuarto del siglo XVI, y habría más "amenazas"; ni el abandono de las misiones de primera línea por parte de los religiosos criollos; ni siquiera la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767... consiguieron agudizar la búsqueda de una pronta clarificación del conflicto y encontrarle un global camino de

[1] Archivo General de Indias, Sección Escribanía de Cámara, 251, Cuaderno D, Pieza 42, y 251-B.

salida, aunque cada asunto tuviese su propia orientación. La secularización de los curatos de indios en la América española se había enquistado en los distintos ámbitos de la política y ninguna autoridad era capaz de encontrar una fórmula que diera satisfacción a todas las partes en litigio. La realidad había ido alcanzando niveles de complejidad tales, al punto de no vérsele la salida.

Si hacemos un poco de historia, podemos recordar las palabras de Felipe II, cuando recibió los decretos conciliares tridentinos: "Nos, como Rey Católico e hijo obediente de la Iglesia... recibimos el dicho sacrosanto Concilio y queremos que en nuestros reinos sea guardado, cumplido y ejecutado". Ahora bien, uno de los acuerdos conciliares más controvertidos había sido el que facultaba a los obispos para que procurasen, de la manera más rápida posible, que la cura pastoral, en el sentido más amplio del término, fuera recayendo en las manos del clero secular. Entretanto, las Órdenes quedarían remitidas al cumplimiento de sus Reglas, Constituciones y Estatutos particulares, y simplemente colaborando con los curas seculares en la evangelización de los neófitos y en la catequesis de los fieles. Así lo acordó el Concilio y así lo entendieron los obispos, que eran a fin de cuentas los que debían llevar a efecto el cumplimiento de los cánones conciliares y organizar toda la pastoral diocesana. También la Corona española lo entendió así, y quiso colaborar en su aplicación, pues a fin de cuentas también le competía por el derecho de Patronato.

Pero en América las cosas se habían desarrollado de una forma muy particular. Allí, la evangelización, la conservación de los fieles en la fe y el mantenimiento del culto, es decir toda la cura pastoral, la habían iniciado, efectuado y conservado los miembros de las Órdenes religiosas: esa nueva concepción de la misión moderna, que exigía mucho personal, mucho esfuerzo, muchísimo dinero, todo el apoyo de las instituciones eclesiásticas, toda la colaboración posible del

Estado...habían ido configurando la idea, comúnmente aceptada, de que la Iglesia americana era una Iglesia organizada por los religiosos. Lógicamente, éstos eran los primeros que tenían este concepto bien arraigado; y en consecuencia no estaban dispuestos a ceder ninguna de sus atribuciones pastorales, sobre todo en lo que se refería a las parroquias rurales ya las flamantes misiones de indios.

En los primeros años postconciliares no se presentaron mayores conflictos. Pero, conforme fueron llegando a América desde la Península clérigos seculares a la búsqueda de una parroquia, cuando fueron saliendo de los seminarios "conciliares" o de los colegios universitarios hispanoamericanos las primeras promociones de clérigos seculares, normalmente vinculados con la sociedad criolla, y éstos vieron que no tenían donde trabajar, entonces fue cuando comenzaron los problemas.

Y a estas alturas, ya no era solo el tema de regentar o administrar la pastoral de una parroquia o doctrina. También, y con demasiada frecuencia, muchas grupos religiosos se habían aposentado en zonas rurales donde las nucleaciones poblacionales indígenas permitían abundante mano de obra. Al mismo tiempo, los religiosos fueron alcanzando, por diversas vías regulares, legales e incluso canónicas, o al menos así lo presentaban ellos, propiedades rurales en cantidad y calidad muy llamativas. Consecuencia de todo ello se habían creado muchos intereses en estos lugares, tanto "espirituales" como "materiales", y no estaban dispuestos a ceder nada de lo que creían era su derecho y que les pertenecía en justicia.

Como los obispos empezaron a querer aplicar la nueva normativa a este respecto, los religiosos para evitarlo, y ya en el último cuarto del siglo XVI, todas las Ordenes buscaron el apoyo del Papado, y solicitaron el reconocimiento de su ingente actividad pastoral en las Indias urgieron la actualiza-

ción de los documentos, tanto eclesiásticos como civiles, en los que se les reconocían sus privilegios pastorales, intensificaron la escrituras de sus crónicas apologéticas, etc.

Por todo ello, Roma emitió varias docenas de breves pontificios en los que se le comunicaba a los obispos hispanoamericanos que procuraran no dificultar la labor pastoral de las Órdenes, que no se entrometieran en los asuntos internos de éstas, que no efectuaran visitas canónicas a sus casas y conventos, como tampoco a los colegios; que no fiscalizaran sus propias contabilidades, etc. Y ello especialmente en lo que se refería a las casas de las zonas rurales.

Como vemos, de nuevo se volvía a insistir en los fundamentos del pleito de las doctrinas y en el espinoso problema de la secularización de los curatos rurales, y ello en el ámbito de lo puramente canónico. Pero, cuando este ámbito fue superado, el propio Estado superó su mera actitud de mediador en el pleito y mudó su perspectiva, y es que empezaron a presentarse los eternos problemas financieros de España, y de nuevo se acudía a ciertas instituciones eclesiásticas para que los solventaran o al menos lo paliaran: los diezmos no cuadraban; los religiosos no pagaban los impuestos y los tributos propios, buscando bulas papales y cédulas reales que los exonerasen, pero tampoco los que debían pagar como intermediarios de los indios; el cumplimiento institucional del voto de pobreza dejaba mucho que desear; los mercados rurales están abastecidos con productos provenientes de las haciendas, estancias y huertas de las Órdenes, y no con los productos de las comunidades indígenas o de los demás vecinos; la jurisdicción episcopal, principal eslabón patronal, era conculcada con mucha frecuencia, o al menos disimulada con privilegios de dudosa vigencia canónica... Fue entonces, como decimos, cuando la postura del Estado ante el pleito empezó a cambiar, y a meterse de lleno en el asunto, de una forma cada vez más intensa e interesada.

Algunos aspectos legales del pleito

Sabemos que la Santa Sede, por diferentes bulas y otros privilegios, especialmente la bula "*Omnímoda*" de Adriano VI (*Exponi nobis nuper fecisti*, de 10 de mayo de 1522), concedida a los franciscanos y demás órdenes que actuasen en América, aunque dirigida al emperador Carlos V, les permitía ser misioneros de primera línea, erigir iglesias y poder ejercer en ellas la cura pastoral. Estas concesiones, ampliadas con otros documentos pontificios, fueron aceptados por el Estado en reconocimiento de su derecho patronal. Todo ello mientras durasen esas circunstancias, en igualdad de condiciones a como lo hacía el escaso clero secular, que era el que tenía las necesarias atribuciones canónicas del momento. Por eso las misiones de los religiosos-en la América española se fueron transformando en doctrinas, o curatos de aborígenes o rurales, por lo que, en la práctica, no fueron otra cosa que parroquias a los pocos años.

Sigamos. En un principio, tal como se ha indicado, estas doctrinas fueron regentadas siempre por los miembros de las Órdenes, según tuvieran atribuciones pastorales en un determinado territorio misional. También, la Corona y sus autoridades delegadas, fomentaron esta posición canónica privilegiada de los regulares, dictando diversas normas a los respectivos obispos para que no actuasen con toda su jurisdicción canónica en las doctrinas, al tiempo que se les recomendaba que no enviasen sacerdotes seculares a estos centros, y así llegamos hasta el concilio de Trento.

Ahora bien, tal como hemos indicado, el concilio acordó, entre otras muchas cosas, que los religiosos estuvieran sometidos, en cuanto a su trabajo pastoral, a la jurisdicción episcopal correspondiente, al tiempo que, tal como se entendía que esta situación era circunstancial, los respectivos ordinarios debían procurar que los curatos estuvieran provistos en clérigos seculares, salvo casos excepcionales. La fuerza legal de

esta nueva situación se intentó aplicar de una manera inmediata, revocándose en consecuencia los privilegios anteriores.

Pero, desde este momento las cosas se iban a complicar un poco más. Aprovechando la euforia conciliar, Roma quiso tener en sus manos el control administrativo de la iglesia indiana, o al menos la gran experiencia que estaba significando la misión en aquellos territorios. Para ello, entre otras medidas, en el mes de julio de 1568 el papa Pío V convocó una comisión de cuatro cardenales para que, con la máxima urgencia, elaborasen unas normas que pusieran un cierto orden en lo que se denominaba en Roma la pésima administración eclesiástica indiana; para su aplicación se le sugirió a Madrid que aceptase el nombramiento de un nuncio apostólico para Hispanoamérica. Como era de esperar, Felipe II se negó a este nombramiento.

Mientras tanto, la comisión cardenalicia efectuó su trabajo y presentó unas cuantas sugerencias referentes, sobre todo, a mejorar la calidad de la evangelización de los indígenas americanos. Estas sugerencias se resumieron y redactaron en seis breves pontificios, que fueron firmados por Pío V en el mes de agosto del mismo año; todos los breves tienen el mismo texto. Los breves iban dirigidos a Felipe II; Al Consejo de Indias, al virrey del Perú don Francisco de Toledo; a don Pedro Menéndez de Avilés, Adelantado de La Florida; al virrey de México don Martín Enríquez, y al Presidente del Consejo de Castilla, por entonces el cardenal don Diego de Espinosa, obispo de Sigüenza, y futuro Presidente de la que se iba a denominar Junta Magna. Como hemos indicado, todos los breves insisten en la "*exhortatio ad fidem propaganda in Indiis*" y ofrecen algunas nuevas pautas para la administración de las misiones. Como podemos observar una auténtica revolución en lo que significaba el control de la misión americana, así como un gesto por el que la Santa Sede trataba de desligarse de sus anteriores concesiones patronales a la Corona hispana en la administración de la iglesia indiana.

Algunos observamos en este gesto un profundo desconocimiento por parte de Roma de la compleja realidad eclesiástica americana; pero, era un laudable intento por informarse seriamente y participar en el gobierno pastoral hispanoamericano. Pero, Felipe II, que también deseaba informarse seriamente de la realidad indiana y reorganizar su administración, para lo que necesitaba precisamente a las Órdenes religiosas, no tardó mucho tiempo en reaccionar. En el mes de septiembre convocó al efecto la Junta Magna. Curiosamente, esta Junta dedicó todo su tiempo a analizar el tema del gobierno eclesiástico. Los principales acuerdos fueron: negarle a Roma la creación de una nunciatura para América; no permitirle a la Santa Sede que en las misiones de América pudiera tener forma y fuerza la Comisión o Congregación Pontificia de *Propaganda Fide*, tal como se había organizado tres meses antes; no se dotarían los comisariados generales de las Órdenes para las Indias, salvo el de los franciscanos por diversos motivos, etc. Roma también respondió con ciertas negativas institucionales, como por ejemplo negarle contenido institucional al Patriarcado de las Indias Occidentales. La Junta también recomendó intensificar la política de reducciones o poblados de indios en manos de los religiosos, con lo que suavizaba un poco el espinoso asunto del tema de la secularización de los curatos. La Junta también solicitó de las Órdenes colaboración en el pago de los diezmos, en la mejora del sistema de selección de los misioneros, etc. etc.

Se discutió mucho la aplicación de estas normas, pero por lo que a nuestro tema compete, la cosa quedó así en 1571: la cura de almas parroquial en las doctrinas no se le encarga a una Orden, convento o casa en concreto, sino a un determinado religioso, o varios, debidamente examinados y aprobados por la correspondiente autoridad eclesiástica episcopal; el virrey, u otra autoridad delegada, conforme a las normas del Real Patronato, les entrega el nombramiento, y el obispo o prelado correspondiente les daba la colación canónica.

Hubo autoridades de gran prestigio, como por ejemplo el virrey del Perú don Francisco de Toledo, que sugirieron que las doctrinas, también las iglesias con cura de almas en zonas rurales, fuesen entregadas a una Orden determinada o una comunidad. Pero, se prefirió el sistema indicado más arriba, que era casi personal, para que los obispos pudieran tener algo más de jurisdicción sobre las doctrinas, toda vez que era muy difícil que canónicamente pudiera tenerla sobre toda la Orden, y ni siquiera sobre una sola casa de la misma. Así pues, solo los religiosos "*nominatim*", debidamente examinados y presentados por sus respectivos superiores competentes podían ejercer los oficios de párrocos y de doctrineros. Incluso cuando en una parroquia o doctrina los religiosos contaban con un número suficiente de miembros clérigos, éstos podían alcanzar toda clase de beneficios, que serían provistos conforme al Patronato, pasando a cobrar los correspondientes emolumentos, por sí o por su comunidad. Lo único que se les pedía y exhortaba era "que tuviesen mucha paz y concordia con los prelados ordinarios y con la clerecía", tal como indicaba Juan de Ovando en su Código acerca de la Gobernación Espiritual de las Indias. El flamante Presidente del Consejo de Indias pensaba que sin esta paz y concordia de los religiosos entre sí, y de éstos con el clero secular no se podría evangelizar y actuar cristianamente en los territorios americanos. Así pues, cada parte debía ser deferente y obsequiosa con la contraria. Incluso en las provincias donde aún no había obispo, o no se había erigido la correspondiente diócesis, los religiosos podían actuar con la total jurisdicción pastoral. Pero, donde hubiera obispo, los religiosos tenían que dar cuenta de su gestión al Ordinario en todo lo que se refería a la gestión de la doctrina ya la cura de almas.

Pero, el papa Gregorio XIII por la bula "*In tanta rerum*", de 1 de marzo de 1573, invalidó de nuevo todas esas concesiones. La explicación de este hecho suele hacer referencia al enorme incremento de los sacerdotes seculares en Hispanoamérica, tanto por las propias vocaciones como por los que llegaban de

la Península. Por eso, los miembros del clero secular seguían insistiendo en su simple planteamiento: la función pastoral de los religiosos en las doctrinas había concluido con la etapa de la primera misión y la primera evangelización; para ello era por lo que habían sido llamados, habían recibido las dispensas canónicas correspondientes, habían podido efectuar la labor pastoral, el Estado le había hecho todo tipo de concesiones, etc. Ahora había llegado el momento para que se recogieran de nuevo en sus conventos, cumplir con sus deberes estatutarios y comunitarios, y dejarle el campo pastoral parroquial a los miembros del clero secular.

Los religiosos, por su parte, también dieron una respuesta muy simple: nunca se hacía mención a cualquier límite temporal en los documentos pontificios por los que se les permitía la actuación pastoral, incluso en la interpretación que se había hecho de las bulas patronales alejandrinas y julianas; por lo tanto, ahora que ellos, los religiosos, habían efectuado todos los esfuerzos, incluso con una alta dosis de sufrimiento, que había llegado hasta el martirio de muchos de sus compañeros, no les parecía justo que los seculares viniesen ahora a llevarse todo el fruto de sus ingentes desvelos, sin ningún tipo de compensación. Además, a poco que lo buscaran los seculares, aun quedaba mucha labor pastoral por realizar y donde podían ejercer su profundo celo apostólico.

También el Consejo de Indias había alcanzado su propio criterio al respecto: si se suprimía la cura pastoral de los religiosos en las doctrinas o parroquias de indios se produciría un profundo escándalo, pues aparte de la ingratitud que ello podía significar, estaban convencidos los miembros del Consejo de que la provisión en esas parroquias de los sacerdotes seculares iba a traerle a los propios indios más desventajas que ventajas. Incluso el propio virrey del Perú, por entonces don Martín Enríquez que había sido trasladado desde México, le escribía a Felipe II el 6 de diciembre de 1583 en los

siguientes términos: "... parece que es justo no desfavorecer a los religiosos, pues al fin son tan útiles para las doctrinas"; aunque más adelante dejaba la puerta abierta para que, poco a poco, fuesen entrando en las doctrinas los curas seculares. Esta opinión fue haciendo criterio en toda la América española: sin forzar las cosas, había que ir entregándole las doctrinas al clero secular. Pero a los religiosos les costaba mucho trabajo aceptar este nuevo estado de cosas.

Por eso los concilios provinciales que se celebraban en el Nuevo Mundo por aquellos años también insistían en lo mismo. El tercero de Lima, convocado por Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo en agosto de 1582, ya proponía en uno de sus cánones que ningún religioso pudiera administrar una parroquia de indios sin la necesaria "colación episcopal del ordinario", y éste no se la daría siempre que contase con clérigos seculares idóneos. En el mismo sentido, abundaban di versos obispos de los territorios de Nueva España y de la Nueva Granada, también por aquellos años, recomendándole al Consejo de Indias que ya se hacía muy necesario suprimir a los religiosos de las doctrinas de indios y poner en su lugar a los clérigos seculares, toda vez que para éstos no había suficientes en la diócesis.

Fruto de todas estas recomendaciones, la Corona y el Consejo de Indias las fueron tomando en consideración en varias disposiciones legales desde 1583 en adelante, en aplicación del Real Patronato. Siempre se sugería que se designasen sacerdotes seculares idóneos para las doctrinas, debiendo tener éstos prelación ante los religiosos. Con ello se estaba elevando a criterio político lo que antes solo se pensaba como mera fórmula transitoria de actuación.

Debido a esta nueva actitud del Gobierno, bastantes superiores religiosos empezaron a remover a sus compañeros de las doctrinas rurales y a aplicarlos en los conventos y casas urbanas, aunque con bastante reticencia y protestas. Fruto

de estas protestas de los regulares fue la revocación del Gobierno de bastantes de estas remociones de los regulares de las doctrinas, sobre todo en el territorio de Nueva Granada. y era que ahora los religiosos enarbolaban la bandera del Real Patronato constantemente, pues debía ser el Monarca, que era quien les había concedido trabajar en esos territorios, la única autoridad que podía removerlos. Las constantes apelaciones demoraban la última decisión.

Para acallar las protestas de unos y otros, se dispuso en 1593 que podían acceder a la colación canónica de las parroquias de indios todos los sacerdotes que se consideraran idóneos, tanto los regulares como los seculares. Para equilibrar las fuerzas de ambos grupos clericales se había llegado a la equiparación canónica del trabajo pastoral en las doctrinas. Solución salomónica que no llevaría a ningún puerto.

Sabemos que esta situación no se alteró, salvo casos muy aislados, durante el siglo XVII, a lo que contribuyó mucho la entrada en la escena misional y doctrinaria de los jesuitas. Los recién llegados, como quien dice, pusieron todo su empeño en alcanzar los mismos privilegios pastorales de las demás Órdenes, aparte de otras muchas concesiones que ya llevaban. Pero, por ejemplo en ciertos aspectos económico-financieros fueron mucho más lejos: exentos del pago de impuestos, total autonomía en la administración de las misiones, posibilidad del pago directo de los tributos indígenas con el sobrante de la comercialización de los productos que se obtenían en las propias misiones, etc.

Unos años después llegó a la diócesis de Puebla de los Ángeles don Juan de Palafox y Mendoza: quería que, al menos en su obispado, se concluyese de una vez el pleito de las doctrinas.

El 19 de diciembre de 1640, Palafox le notificaba a los oficiales de la Real hacienda del distrito que no hicieran efectivo

el pago de los estipendios correspondientes a los religiosos doctrineros de indios, en tanto que éstos no acatasen y cumpliesen fielmente las órdenes reales en lo que se refería al traspaso de las doctrinas. Para llevar a buen puerto el conflicto que se avecinaba, Palafox contaba con el total apoyo de su clero diocesano, y con la fuerza político-administrativa del nombramiento que se había hecho en su persona de Visitador General de la Nueva España. A ello se unía su recio carácter, el profundo sentido del deber que tuvo siempre y un serio sentido de política de Estado. Todo ello le llevó a alcanzar logros en muy pocos días, cuando en muchos años no se había avanzado nada en el asunto de la secularización de los curatos. Sobre todo en el campo económico, Palafox alcanzó metas que le solucionaron muchos problemas a la maltrecha situación financiera de la Corona: por ejemplo, en solo seis meses le ingresa al Tesoro más de 600.000 pesos; socorre varias veces al situado de La Habana, que estaba en ruina económica; formó milicias, pagadas con dinero público para ofrecer más seguridad pública en las ciudades y que persiguiesen a los bandidos en el mundo rural; terminó la catedral de Puebla; formó bibliotecas; construyó y organizó el seminario diocesano; colaboró en la erección y construcción de conventos, colegios... Incluso la base de su largo y duro pleito con la Compañía de Jesús se encontraba en el pago de los diezmos de ciertas propiedades, a lo que se negaban los jesuitas, etc.

Por eso no extraña que con la presencia del obispo Palafox tome un nuevo impulso la secularización de los curatos, y que todos los flecos del problema aparezcan de una manera clara. Veamos las pinceladas más importantes[2].

Por lo pronto, las Órdenes, sobre todo los franciscanos, ya empiezan a decir cosas que antes no se habían oído, como

[2] Archivo General de Indias, Sección Escribanía de Cámara, 251, Cuaderno D, Pieza 42, y 251-B.

por ejemplo que "sin las obvenciones de las doctrinas no se pudieran conservar las provincias,... ni las conversiones vivas, ... ni los noviciados, estudios de Artes y de Teología (de españoles y de indios}, ... y que por esta necesaria enseñanza, con gran moderación de número de sujetos, se han causa- do grandes empeños, desde que fue despojada de las doctrinas de indios"; y un poco más adelante del informe se nos dice que "por el libro de cuentas de dicha Provincia, en lo tocante al convento de Puebla, desde el año de 1658 al de 1667, ha tenido de gastos y empeños la Provincia la cantidad de 6.994 pesos, que ambas partidas hace (se refieren a la suma con unas cantidades anteriores} 127.672 pesos y 2 tomines, y es declaración que los gastos que se contrajeron...".

Como podemos observar, por primera vez los religiosos declaran que, al margen de su labor pastoral en las doctrinas, han encontrado en las zonas rurales medios e instrumentos para alcanzar unos rendimientos económicos que les permitiesen financiar el funcionamiento de todas sus casas, sobre todo las de estudios, y este es un caso que hemos elegido al azar, pero a lo largo de las casi 400 páginas que tiene el documento, se vuelve de vez en cuando a este tipo de aspectos.

Otro asunto al que se refieren con frecuencia en el expediente es el de la formación del clero. Era algo que estaba profundamente unido al anterior, como se puede deducir, pero que toma matices y enfoques novedosos, acercándonos a la formación académica e intelectual del clero secular de una forma bastante precisa. Por un lado, los religiosos dicen barbaridades de los curas seculares, tales como que son malos sacerdotes, que tratan muy mal a los indios, que les administran los sacramentos de una manera regular y desinteresada, que les cobran aranceles abusivos, que se ausentan de las parroquias con mucha frecuencia... y todo ello reiterado en cada doctrina o parroquia, con los nombres y los datos correspondientes.

Si el expediente solo hablase de esto ya sería muy interesante e ilustrativo. Pero, es que nos encontrando con infinidad de datos paralelos que nos informan acerca de asuntos tales como la organización municipal de los pueblos de indios, índices de natalidad, de bautismos, de matrimonios, niños asistentes a la escuela de la doctrina, datos sobre las cofradías y otras formas de asociación de los indios, número de participantes en las mismas, fondos económicos, vestimentas litúrgicas y ornamentales con las que contaban, etc.

Y como era de esperar, los clérigos seculares, sobre todo desde los cabildos catedralicios, tratan de contrarrestar estos informes negativos sobre ellos. Por eso, aparte de enfocar y comentar estos datos con matices y enfoques totalmente diferentes a los religiosos, también se nos va dando una amplísima información, con nombres y apellidos, de los curas que habían regentado y regentaban doctrinas en la diócesis, formación académica que habían tenido y cómo la habían aplicada y la habían ampliado en muchos casos; datos y explicaciones acerca de la moral y el comportamiento de estos curas; y, por supuesto, explicaciones muy interesantes acerca de la situación económica del clero secular de la diócesis de Puebla.

También hemos encontrado un elemento muy novedoso en la forma de actuar de Palafox en la secularización de las doctrinas, y que nos ha llamado mucho la atención: cuando los religiosos se negaban reiteradamente las doctrinas que regentaban, Palafox no siempre acudía a la violencia administrativa o policial, sino que les erigía una especia de parroquia paralela en las dependencias de los ayuntamientos de los pueblos, exonerando a los parroquianos, al mismo tiempo, de tener que acudir a la parroquia regentada por los religiosos, y así obtener las atenciones y los servicios pastorales correspondientes. En algunos casos, Palafox también aplicó este dislate institucional a alguna parroquia de españoles, con lo que produjo una especia de revolución canónica y pastoral que disfuncionó a la institución.

Lógicamente, uno de los elementos que cuenta con mucha atención en el expediente es el choque de Palafox con los jesuitas. Incluso, con el tiempo, otros expedientes verían la luz; por parte de los palafoxianos, para encontrar motivos con los que justificar a su personaje, incluso buscando datos positivos con los que animar su candidatura para su elevación oficial a la santidad; los jesuitas, para denostar lo y atribuirle la enemiga y excentricidades sin cuento y sin justificación. Pero, lo que a nuestro interés histórico ahora compete es observar que, salvo contadísimas excepciones, las doctrinas de los jesuitas nunca fueron secularizadas. Para ello, o mantuvieron sus misiones en ese status canónico-administrativo de reducciones, o nunca solicitaron su transformación en doctrinas, aunque de hecho sí lo eran, añadiéndole una enorme cantidad de privilegios pontificios y civiles que eximían a la Compañía de traspasarlas al clero secular, de una manera singular. La historia nos dice que, con el paso del tiempo, esta excepcionalidad situará a la Compañía de Jesús en una postura muy incómoda ante las de- más Ordenes, que sí tuvieron que secularizar sus doctrinas, y, por supuesto, le produjeron muchos conflictos al obispo Palafox, quien procuró no olvidarlos el resto de sus días.

Como podemos comprender, todo ello retrasó mucho el proceso de secularización e hizo que *La* polémica producida se cerrase en falso. En consecuencia nos encontramos que a mediados del siglo XVIII, cuando se efectúen las reuniones entre la Santa Sede y el gobierno de España para la firma de los primeros acuerdos concordatarios, una vez más aparezca la duda acerca de la regularidad canónica de los religiosos que todavía estaban al frente de parroquias de indios o doctrinas. Por ello, y empezando por el arzobispado de Lima, se le comunica una real cédula, de febrero de 1753, al arzobispo para que, en la provisión de los curatos de indios, conforma fueren quedando vacantes, sólo asigne en adelante a los sacerdotes seculares.

No obstante, ante nuevas quejas de los regulares, e incluso de algunos obispos, y como una forma de agradecerle a los religiosos los servicios prestados, se emite una nueva real cédula en 1757 por la que se le permite a los religiosos que pudieran seguir conservando una o A dos parroquias de indios en cada provincia eclesiástica, donde instalasen un convento que contase con ocho miembros al menos. Diez años después, las cosas se complicarían totalmente: la expulsión de los jesuitas, y la negativa de muchos frailes, especialmente los criollos, a trabajar en zonas rurales, provocó una enorme crisis en la presencia de la Iglesia en las zonas rurales de América. Muy pocos años después, el proceso emancipador vendría a complicar las cosas de tal modo que, el siglo XIX no hay forma de comprender cómo perduró la fe cristiana en estas regiones. Pero, esta es ya otra historia.

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 387-412

LOS OBISPOS DE INDIAS. ELECCIÓN Y DISPONIBILIDAD PASTORAL

Manuel Leal Lobón
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

I. LA ELECCIÓN

El que hubiera obispos residentes en las provincias de Ultramar constituyó una cuestión fundamental para la administración española. En aquellas tierras la iglesia diocesana iniciaba su andadura y había que robustecer los cimientos que comenzaban a forjarse[1]. En este sentido es esclarecedora la opinión de los franciscanos de Yucatán que, por carta, recordaban al Consejo que ellos estaban allá por el bien temporal y espiritual de los indios, y sin obispo no se podía "echar los cimientos a este edificio"[2]. La responsabilidad de

[1] Cfr. Francisco MARTÍN HERNÁNDEZ, *El episcopado*, en [Pedro BORGES (dir.)], *Historia de la Iglesia...* Vol. I, 155-173; Enrique DUSSELL, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres: 1504-1620*, México, Centro de Reflexión Teológica [1979?] (1979 Imp.).

[2] AGI, *México*, 280. Carta de los franciscanos de Yucatán al Rey en su Consejo de Indias. Firman: Luis de Villalpando, Diego de Béjar y Miguel de Vera. Campeche, Puerto y Villa de Yucatán, 29 de julio de 1550.

implantar la iglesia en América, en buena parte, recaía sobre los prelados que de oficio tenían la misión de regir la pastoral diocesana y gobernar y administrar los obispados; y personalmente debían ser hombres de una conducta intachable, transparentes en sus actos, de manera que, con y desde, el ejemplo de sus propias vidas pudieran "corregir y enmendar" la vida de los cristianos de sus obispados. La Corona, por su parte, procuró que esta labor episcopal no quedara al albur y mediante Real Provisión remitía a los electos un detallado programa donde especificaba las actuaciones prioritarias que debían emprender: evangelizar e instruir a los indios, visitar los obispados para conectar con la realidad diocesana y conocer el estado espiritual de los fieles; construir y consagrar iglesias y proveerlas de ministros, celebrar los oficios divinos en la Catedral, vigilar la honestidad y dedicación pastoral de los clérigos, mantener buena relación con los religiosos y conocer su actividad pastoral, las iglesias y doctrinas que tenían a su cargo y el número de conventos que poseían en el obispado y por último controlar los diezmos, así como el gasto y distribución de los mismos[3]. También, por supuesto, atender los "ruegos y encargos" que le hiciera la Corona[4].

Las peticiones de pastores diocesanos eran constantes. Desde América, eclesiásticos y seglares manifestaron la necesidad que tenían de obispos. Así, tras la muerte o el traslado de un prelado, inmediatamente llegaba a España el aviso para que se cubriera la vacante[5] con carácter de urgencia. El

---

[3] Cfr. Ángel MARTÍN GONZÁLEZ, *Gobernación espiritual de Indias. Código Ovandino. Libro 1º*, Guatemala, Instituto Teológico Salesiano, 1978, 110-114.

[4] AGI, *Guatemala*, 162**.** Real Provisión dada en Valladolid a 14 agosto de 1543. Don Carlos... a Fray Antonio de Valdivieso, electo obispo de Nicaragua. Firmada por el Príncipe, el secretario Juan de Sámano, que la hizo escribir por mandado del obispo Conchillo, el Dr. Bernal y el Licenciado Gutierre Velázquez.

[5] AGI, *Guatemala*, 167. Carta de Pedro de Mendavia, deán de Nicaragua, al Rey en su Consejo de Indias. Aviso de la muerte del obispo. Panamá, 25 de septiembre de 1541.

Consejo, con los medios que poseía, solía atender estas peticiones lo más rápido posible, poniendo voluntad y empeño en agilizar los trámites. En una petición hecha en abril de 1571 por la Audiencia y el virrey de México, solicitando al Consejo la provisión de los obispados vacos de Guatemala, Chiapa y Yucatán, éste respondió en enero de 1572: "que se haría con brevedad"[6]. Pero las dificultades y limitaciones, muchas veces ajenas a la administración, prolongaban indefinidamente las vacantes y sus nefastas consecuencias, cuyos estragos, según el virrey Conde de Monterrey, eran de temer en "tierra tan nueva en la fe"[7]. Para evitar los efectos negativos de las vacantes planteaba el virrey que se eligieran personas de la tierra que, una vez aceptado el episcopado, comenzaran a ejercer mientras llegaban las bulas[8]. Y, para mayor agilidad, proponía que se dejara en manos del virrey, por sí o junto con el presidente de la Audiencia, el poder señalar a la persona que pareciere más idónea para gobernar aquellas iglesias entretanto llegaba su titular, "porque cierto es grave cosa en dos mil leguas de distancia que gobiernen los cabildos hasta que vaya el aviso de V.M. y pase la presentación a Su Santidad y vengan las bulas y más cuando el proveído es de España en cuya venida suele haber dilaciones"[9]. No le faltaba razón al virrey y muchos pensaban como él. Pero esta premura tam-

---

6 AGI, *México*, 68, R.25, N.76 y 80. Carta de la Audiencia de México al Rey en su Consejo de Indias. México, 4 de abril de 1571; *México*, 19, N.58**.** Carta del virrey de México, Martín Enríquez, al Rey en su Consejo de Indias. Necesidad de proveer prelados en Guatemala y Yucatán. México, 18 de enero de 1571; *México*, 1090. L. 6**.** Real Cédula, fechada en Madrid a 2 de enero de 1572. Respuesta al virrey de la Nueva España. Firmada por el Rey, Antonio de Eraso y señalada por el Consejo.

7 *AGI, México, 24, N. 10*. Carta del virrey de México, Conde de Monterrey, al Rey en su Consejo de Indias. Sobre el gobierno espiritual. México, 1 de mayo de 1598.

8 AGI, *México*, 24, N. 27. Carta del virrey de México, Conde de Monterrey, al Rey en su Consejo de Indias. México, 6 de octubre de 1599.

9 AGI, *México*, 25, N.16. Carta del virrey de México, Conde de Monterrey, al Rey en su Consejo de Indias. México, 2 de diciembre de 1602.

bién venía acompañada de inconvenientes, pues a muchos electos se les apremiaba a encaminarse a los obispados sin estar consagrados con lo que no podían ejercer plenamente su jurisdicción y oficios episcopales. Esta medida podía resultar conveniente administrativamente, pero pastoralmente constituía un error. Otra fórmula para solucionar el problema la presentaron tempranamente los eclesiásticos americanos solicitando que los nombrados vinieran ya ordenados[10].

1.1. Dificultades en torno a la elección

Acertar en la elección de buenos obispos constituyó un objetivo de singular importancia ya que los prelados junto con los religiosos y los clérigos, llevaron a cabo una tarea descomunal, la "conquista espiritual" de América. Los obispos americanos, salvo excepciones, fueron hombres probados en talento y virtud. Desde España se procuró sentar en las sedes americanas a hombres escogidos, idóneos y capaces, que realizaran su trabajo con un talante cristiano impecable, pues sabían que cualquier fallo podía desembocar en un conflicto con autoridades, clérigos, frailes, españoles e indios[11].

La designación de los obispos incumbía a la Santa Sede, pero el Rey de España, en virtud de los derechos patronales, intervenía en la elección y presentación de las personas que juzgaba más idóneas para el gobierno de aquellas iglesias.

---

[10] AGI, *Guatemala*, 167. Carta del cabildo eclesiástico sede vacante de Nicaragua al Rey en su Consejo de Indias. Firman: Don Pedro del Pozo, deán, el licenciado Muñoz, tesorero, Alonso del Pozo, chantre y Nicolás de Santa María, canónigo. León de Nicaragua, 10 de agosto de 1564. Cf. Paulino CASTAÑEDA-Juan MARCHENA, *La jerarquía...* 225-265.

[11] Cfr. Antonio YBOT LEÓN, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*. II. *Las obras y sus artífices,* en [Antonio BALLESTEROS Y BERETTA (dir.)], *Historia de América y de los pueblos americanos*. Tomo XVII: *La iglesia y los eclesiásticos...*, Barcelona, Salvat, 1954, 25-27.

Esta tarea resultaba embarazosa, pues dependía de tres voluntades: la Santa Sede, el Rey y, por supuesto, el electo. Y tenía, también, tres escenarios: Madrid, Roma y América[12].

La elección de obispos era un proceso complejo, laborioso, complicado y, en consecuencia, lento. En primer lugar,

[12] Ibid., 147-151. En la elección, presentación, nombramiento canónico y ordenación de obispos destinados a América hay que distinguir tres momentos fundamentales. El primero, tenía lugar en Madrid, aquí se nombraban a las personas que habían de ocupar los obispados (obispos electos) y, luego, se enviaba la propuesta al embajador ante la Santa Sede para su negociación. El segundo y principal, tenía lugar en Roma donde el Papa efectuaba los nombramientos canónicos y, seguidamente, se expedían las bulas. Una de estas bulas, llamada del *fiat*, comunicaba al Rey que los presentados habían sido nombrados. Finalmente, en tercer lugar, venía la consagración episcopal, la toma de posesión y la entrada oficial en el obispado. Estos acontecimientos llevaban aparejadas varias fechas que pueden confundirnos, para evitar errores indicamos las obras que se pueden consultar y cotejar unas con otras de manera crítica: Gil GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro Eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias Occidentales,* 2 vol., Madrid, José PORRÚA TURANZAS ed., 1959, recoge, con algunos errores, las fechas relativas a las ordenaciones episcopales, en teoría, las más importantes para la Historia de la Iglesia. Guilelmus van GULIK, Conradus EUBEL, Ludovicus SCHMITZ-KALLENBERG, Remigius RITZLER, y Pirminus SEFRIN (eds.), *Hierarchia catholica medii et recentoris aevi sive Summorum Pontificum, S.R.E. cardinalium ecclesiarum antistitum series,* 8 vol., Munich, Librariae Regensbergianae, 1913-1978. Reimpresión, Papua, Il Messaggero di S. Antonio, 1960-1982; Pío Bonifacio GAMS, *Series episcoporum eclessiae catholicae,* Ratisbona, 1877-1886, Reeditada en 1957, ambas obras aportan las fechas de los acontecimientos que tienen relación con Roma; Juan DÍEZ DE LA CALLE, *Hierachia eclesiástica de los imperios del Perú, la Nueva España e Islas adyacentes,* Madrid, Ms 202, Biblioteca de Palacio, contiene datos interesantes para el período de 1511 a 1647; Francisco Javier HERNÁEZ, *Colección de bulas y breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas,* 2 vol., Bruselas, Alfredo Vromant, 1879, aporta fechas muy variadas y gran cantidad de documentos; Ernesto SCHÄFER, *El Consejo Real y Supremo de las Indias: su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*, 2 vol., Sevilla, 1935-1947, utiliza los papeles del Consejo y recoge las fechas dadas en Madrid.

el Consejo elaboraba una lista de eclesiásticos episcopables. Luego, el Rey elegía o pedía más nombres o más información. Al elegido se le comunicaba su nominación y podía ocurrir que aceptara o se excusara. En caso afirmativo se publicaba su nombramiento y se iniciaba la parte más importante del proceso, consistente en redactar y enviar a Roma las "cédulas de presentación" y, al mismo tiempo, las "cédulas de gobierno": una para el interesado, instándole a incorporarse a su obispado entretanto llegaban las bulas y otra para el cabildo catedral de la sede vacante, solicitando que recibieran al electo y pusieran en sus manos el gobierno de aquella iglesia. Y finalmente, obtenidas las bulas, se procedía a la ordenación episcopal. Vemos, pues, que ésta no siempre resultó una tarea fácil[13].

1.2. Perfil del obispo indiano

Algunos obispos, antes y en el instante de su elección, tenían ya modelos previos a los que deseaban imitar. Así, Don Cristóbal de Pedraza se propuso seguir de cerca, en todo, la vida y ejemplo de Fray Francisco Ximénez de Cisneros, arzobispo de Toledo[14]. Pero, generalmente, entre los sacerdotes españoles de la primera hornada americana, seculares o regulares, se fue moldeando un perfil ajustado de lo que debía ser un obispo indiano y consiguientemente se contorneó la figura de estos hombres con notas muy claras que reclamaban en primer lugar, santidad de vida y costumbres; seguidamente, que fueran letrados: teólogos o canonistas; y, por último, se requerían personas desinteresadas, celosas de su profesión, volcadas en sus obispados y preferiblemente con experiencia y conocimiento de aquella tierra. Inmerso en este

[13] Cf. Paulino CASTAÑEDA-Juan MARCHENA, *La jerarquía...* 187-213.

[14] AGI, *Guatemala*, 164. Carta de Don Cristóbal de Pedraza, obispo de Trujillo (Honduras), al Rey en su Consejo de Indias. Higueras y Honduras, 1 de mayo de 1547.

contexto, Francisco Marroquín describía la acción episcopal en los siguientes términos: el obispo debe estar entregado al cuidado de su iglesia, ser el promotor de la pastoral diocesana, con especial dedicación a los naturales asegurando que éstos reciban el evangelio en su propia lengua, debe asimismo velar por el ornato y culto divino, mantener buena relación con el clero diocesano y con los religiosos que trabajan en el obispado y tener su casa abierta a los pobres y marginados[15].

1.3. Criterios de elección

No parece que hubiera unos criterios establecidos. Tampoco existía un formulario previo. En España el Consejo presentaba personas concretas, y generalmente prestaba más atención a las cualidades y características personales de los elegidos que a las necesidades diocesanas. Sin embargo, la información procedente de América solía acentuar las circunstancias y necesidades de la tierra y, consecuentemente, puntualizaban algunos rasgos específicos deseables en el candidato como: edad, experiencia, prudencia, secular o regular[16], etc. No obstante, contar con buenos prelados fue una aspiración constante y compartida, pues todos conocían las dificultades que reportaba el trabajo episcopal y deseaban que los electos fueran personas de calidad, oportunas y ajustadas a las necesidades de los obispados.

Pero en América la necesidad que había de obispos era más urgente que cualquier matización sobre las cualidades personales que debían tener. Y así lo manifestaba el cabildo

---

[15] AGI, *Guatemala*, 156. Carta de Don Francisco de Marroquín, obispo de Guatemala, al Emperador en su Consejo de Indias. Santiago de Guatemala, 20 de enero de 1539.

[16] Cfr. Antonio YBOT LEÓN, *La Iglesia y los eclesiásticos...* Tomo XVII... 168-183.

sede vacante de Honduras que, tras la muerte de Fray Jerónimo de Corella, rogaba el envío de prelado, bastándole que el nombrado tuviera "el celo conveniente"[17]. No obstante las preferencias concretas sobre qué personas debían ocupar las sedes episcopales fueron variadas. Los sacerdotes ajustaban estas preferencias según su pertenencia al clero secular o regular. Así, podemos señalar que los religiosos: obispos-frailes, provinciales, definidores y religiosos pedían mitrados de sus respectivas Órdenes para regir aquellos obispados[18]. Lo contrario ocurría con los seculares: obispos, cabildos y clero diocesano que se inclinaban preferentemente por miembros de su clerecía. Las autoridades indianas manifestaron sus preferencias mediante cartas e informes enviados al Consejo. El resto de la feligresía seglar también expresó su opinión individualmente o a través de los cabildos seculares, sobre la idoneidad que debían tener sus pastores, si bien en no pocas ocasiones estuvieron mediatizados por las circunstancias socio-políticas, por la presión que ejercían sobre ellos los sacerdotes seculares o regulares y, especialmente, por las características personales del posible electo.

1.3.1. Opinión de los religiosos

Los religiosos fueron conscientes del papel que jugaban los obispos en Indias y de la importancia que tenía la provisión de

[17] AGI, *Guatemala*, 167. Carta del cabildo eclesiástico sede vacante de Comayagua al Rey en su Consejo de Indias. Firman: Gregorio de Matute, deán, Rodrigo Gómez de Cartagena, maestrescuela y Cristóbal de Matute, tesorero. Comayagua, 31 de diciembre de 1577.

[18] En este punto Fray Jerónimo de Mendieta OFM era partidario de que los obispos fueran frailes, sobre todo, cuando la feligresía estaba compuesta mayoritariamente por indios. Aventurando, incluso, la existencia de dos prelados, uno, para españoles que podía ser secular; y, otro, para los indios que siempre sería regular. Cfr. Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección de documentos para la historia de México. Tomo I: Cartas de religiosos de Nueva España. 1539-1594*. México, 1886..

los obispados en personas experimentadas y de extraordinarias cualidades. Con respeto a la experiencia, los frailes señalaban la oportunidad de la elección y recalcaban que debía recaer en la persona justa que requerían las circunstancias. En lo tocante a las cualidades, destacaban como nota importante el desprendimiento material y la entrega total a los fieles.

En cuanto a buscar y encontrar la persona conveniente en el momento preciso, traemos a colación la petición que hizo al Consejo, Fray Tomás de Cárdenas. El obispo verapaceño al solicitar ser relevado como administrador apostólico de Chiapa para dedicarse por entero al servicio del obispado de Verapaz, apuntó la conveniencia de elegir a un dominico para la sede chiapeña, pues estos religiosos llevaban el peso pastoral en aquel obispado. El Consejo acogió la petición y nombró como obispo de Chiapa a Fray Domingo de Are, pero murió poco después. Cárdenas, dolido y reconfortado al mismo tiempo, decía del difunto que era "varón cierto, santo, que por nuestros pecados no merecimos gozar de él, porque sabidas las nuevas pidió según era humilde y alcanzó según era santo, que Nuestro Señor le llevase en paz antes que entrase en las distracciones que las dichas dignidades tienen anejas". Volvía a pedir nuevo prelado para Chiapa e insistía en que fuera dominico y daba algunos nombres: Fray Tomás de Vitoria, Fray Alonso de Noreña, Fray Juan de Castro, Fray Juan de Santiesteban, Fray Diego Martínez, Fray Pedro de Baraja, Fray Domingo de Salazar... "todos ciertos, muy doctos y de mucha prudencia". Cárdenas quiso dejar claro que su empeño por colocar en la sede de Chiapa a un fraile de su Orden lo propiciaba el temor a que viniera "alguno que lo desbarate todo"[19].

[19] AGI, *Guatemala*, 163. Cartas de Fray Tomás de Cárdenas OP, electo obispo de Verapaz, provincial de su orden y administrador apostólico de Chiapa, al Rey en su Consejo de Indias. Fechadas en el convento de Santo Domingo de Guatemala a 21 de febrero, 20 de mayo, 23 de junio y 16 de septiembre de 1570.

En lo que respecta a la necesidad de encontrar personas desprendidas y entregadas, recordamos a Francisco Toral que recomendaba prudencia y cuidado en la elección, que se buscara hasta encontrar "hombres cristianos", probados como probó "Cristo a San Pedro antes de encomendarle sus ovejas". Y, demandaba prelados que "miren a Nuestro Señor y amen a estos naturales", que estuvieran a salvo de "la mala ventura de la codicia". Pecado que solía aparecer en el momento de la elección. Toral, como buen fraile, entendía que la codicia se agudizaba más en los prelados seculares que en los regulares, porque éstos venían "cargados de sobrinos y parientes" a los que atender y enriquecer. Y, por tanto, andaban más preocupados por el aumento de sus rentas que por el trabajo pastoral, de manera, que "ponen sus vidas por sus parientes y no por sus ovejas... dejando que estas mueran de hambre espiritual". Como medida preventiva, apuntaba el obispo de Yucatán que los nuevos obispos no fueran favorecidos económicamente hasta que tuvieran organizados sus obispados con ministros y doctrinas[20].

[20] AGI, *México*, 280. Carta de Fray Francisco de Toral OFM, obispo de Yucatán, al Dr. Hernán Pérez del Consejo de S.M. México, 1 de agosto de 1554: Cuanto conviene que se nombre prelados que solo miren a nuestros Señor y amen a estos naturales, que hasta ahora ha habido pocos y hay menos por la codicia que tanta cabida tiene en todos; porque omnes quac sua sunt quearunt et iam quaeritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur. Que un secular lo sea no es de admirar porque los prelados están tan cargados de sobrinos y parientes por los cuales enriquecer se empobrecen así, de tal manera, que siempre importunan a SA por el aumento de sus rentas y por los diezmos, diciendo que están pobres y enviado testimonio de ello y probanzas. Verdad es que se empeñan y adeudan para dar a parientes veinte y más mil ducados de hacienda, que vinieron desnudos; y, por esto, están adeudados y pobres. Pero mas creo están en las conciencias, porque ponen sus vidas por sus parientes y no por sus ovejas y así, ellos y ellas, mueren de hambre espiritual. VS mire a quien elige para estas partes y que en los diezmos no sea favorecidos ni se les permita llevar hasta que no tengan ministros y doctrina, porque se perderá la fe entre los pobrecitos viendo que todo es interés. Que demasiado tienen sus señorías en los 500.000 maravedís que SM les da... No les ayude VS a ir al infierno y busque hombres cristianos para pastores de esta nueva iglesia que amen a Dios".

1.3.2. Opinión de los clérigos seculares

Los clérigos seculares diferían de los religiosos y pedían obispos procedentes de sus propias filas. Y, aparte de la calidad de la persona, los seculares acentuaban que los electos fueran letrados. En definitiva, los seculares temían a los obispos frailes porque éstos, según ellos, solían confundir al gobierno episcopal con el superiorato de una comunidad religiosa, al obispado con un convento y a los clérigos seculares con religiosos. Pero el Consejo a lo largo del siglo XVI, quizá atendiendo al elevado número existente de regulares en comparación con el de seculares, o por razones pastorales y evangelizadoras, o por motivos políticos, sociales y sobre todo económicos, apostó por prelados religiosos.

Es significativo y sirve de paradigma el caso de Guatemala. Su primer obispo procedía del clero secular y los sacerdotes diocesanos insistieron en que sus sucesores también fueran seculares, pero no lo consiguieron, ya que los elegidos para la sede guatemalteca, en lo que restaba al siglo XVI, fueron religiosos. En la primavera de 1563, tras la muerte de Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala, el deán y cabildo sede vacante, en carta al Consejo informaban del deceso, anotando que el prelado "murió con tanta fe y caridad como vivió... pobre y padre de todos" y había dejado huérfano el obispado. Pedían nuevo pastor que fuera hombre de calidad, de buena vida y ejemplo, caballero y letrado. En consecuencia, recomendaban para la sede guatemalteca al deán Francisco Cabranes[21] que reunía estas cualidades. Pero el nuevo prelado sería el agustino Bernardino de Villalpando, trasladado del obispado de Cuba al de Guatemala. Muerto a los pocos años, el deán y cabildo volvían a pedir obispo y recomendaban que el candidato tuviera "suficiencia, letras y cristiandad" e insis-

[21] AGI, *Guatemala*, 165. Carta del deán y cabildo sede vacante de Guatemala, al Rey en su Consejo de Indias. Santiago de Guatemala, 20 de abril de 1563.

tían, machaconamente, que el electo fuera de "hábito clerical", es decir, no religioso. Las razones, aunque muchas y obvias para el bien de la tierra, preferían no referirlas porque eran de sobra conocidas. Señalaban como posibles candidatos al Licenciado Servicial, prior de la catedral de Granada; al Doctor Pacheco que residía en Carmona, colegial de Oviedo, teólogo y catedrático que había sido de Salamanca; y, al Doctor Castellanos, canónigo magistral de Palencia[22]. La historia se vuelve a repetir y el obispado recayó en la persona del jerónimo Gómez de Córdoba, obispo de Nicaragua. Tras el fallecimiento de éste, el deán y cabildo solicitaban prelado y matizaban que el electo tuviera las virtudes del fallecido, pero que fuera clérigo "porque se acomoda mejor con nuestro Derecho Canónico y guarda mejor el Patronazgo Real"[23].

1.3.3. Opinión de las autoridades

Las autoridades americanas, especialmente, los virreyes, tenían ordenado enviar relación al Consejo de las personas que consideraran más idóneas para ocupar los oficios eclesiásticos, en particular, los obispados. En ello pusieron empeño y procuraron asegurarse e indicar a los mejores "para cosa tan grande y tan peligrosa como es la dignidad y oficio de los obispos"[24]. Estos informes constituían una de las ma-

[22] AGI, *Guatemala*, 165. Carta del deán y cabildo sede vacante de Guatemala al Rey en su Consejo de Indias. Aviso de la muerte del obispo Fray Bernardino de Villalpando, ocurrida en la octava de Pascua de Navidad, 28 de diciembre de 1570. Firman: Pedro de Liébana, chantre, Francisco González, maestrescuela y los canónigos Andrés Pérez de Vergara y Baltasar de Vera. Santiago de Guatemala, 6 de enero de 1571.

[23] AGI, *Guatemala*, 165. Carta del deán y cabildo sede vacante de Guatemala al Rey en sus reales manos. Firman: el deán Pedro de Liébana, el chantre Alonso de Grajeda, el maestrescuela Francisco González y los canónigos Lucas Hurtado de Mendoza y Álvaro de Loaysa..Santiago de Guatemala, 12 de agosto de 1598.

[24] AGI, *México*, 23, N. 64, Carta del virrey de México, Conde de Monterrey, al Rey en su Consejo de Indias. México a 15 de noviembre de 1596.

yores bazas que tenía el Consejo para nominar a los futuros obispos.

Nos hacemos eco de dos opiniones cualificadas en lo que respecta a la elección de obispos y las cualidades que debían adornar a los candidatos:

La primera pertenece al virrey Don Luis de Velasco, seglar piadoso y preocupado por la implantación de la iglesia diocesana. Le atormentaban las nefastas consecuencias que traían consigo las vacantes episcopales prolongadas y le preocupaba extraordinariamente la calidad de las personas elegidas para ocuparlas. Personalmente era del parecer que se debían elegir a "religiosos de aquí". Basaba su opinión en el conocimiento que estos religiosos, hombres ejemplares en vida y doctrina, tenían de los naturales, conocían sus lenguas y estaban habituados a los "trabajos de la tierra". Contrariamente a aquellos que procedían de España que "antes que tengan noticia de lo que tienen que hacer se mueren". Pero el hecho de insistir en que fueran religiosos y no clérigos tenía también una connotación importante para el virrey: "se sustentan con menos renta y no son tan codiciosos"[25].

La segunda opinión nos la ofrece Jerónimo Valderrama, visitador general de la Nueva España, clérigo secular. Apremiaba al Consejo para que cubriera las vacantes episcopales y añadía algunos matices importantes a tener en cuenta en los futuros obispos: "que sean letrados, que hay gran falta acá de letras... y que sean juristas porque como son pobres no tienen provisor". Valderrama apreciaba la necesidad de contar con obispos canonistas que tomasen en sus manos los asuntos jurídicos de aquellos obispados para evitar los "des-

[25] AGI, *México*, 19, N. 11. Carta del virrey de México, Don Luis de Velasco, al Rey en su Consejo de Indias. Sobre el envío de religiosos para las sedes vacantes. México, 25 de febrero de 1552; Constantino BAYLE, *El clero secular y la evangelización de América...* 299-300.

cuidos e ignorancias" y, de esta manera, se pondría "cuidado del buen gobierno en que ha habido y hay gran falta". Apostillaba Valderrama que no eran necesarios teólogos, porque los indios no estaban a tanta altura y, además, desconocían las lenguas de ellos. Y concluía su parecer afirmando que no conocía a nadie en aquellas provincias que cumpliera estos requisitos, pero sí sabía de muchos teólogos que allá residían que cuidaban poco de su vida y ejemplo[26].

1.3.4. Otras opiniones circunstanciales que influyeron en la elección

Sin desdecirnos de lo que hemos afirmado anteriormente, anotamos que, a veces, la calidad y condición social de los electos influía en el ánimo de los gobernantes, que intercedían o presionaban al Consejo para que éstos ocuparan las mejores sedes, sobre todo las de mayor renta. Así, el virrey marqués de Villamanrique, al notificar la muerte del obispo de Michoacán Fray Juan Medina Rincón, recordaba al Consejo que en aquel momento ocupaba la sede de Nicaragua Fray Domingo de Ulloa, hermano del marqués de la Mota, prelado ejemplar, que por sus méritos y nacimiento merecía "mayor merced". Y, solicitaba para él la iglesia vaca de Michoacán, pues con ello quedaba el obispo en un lugar más acorde con "la calidad de su persona"[27].

Tampoco queremos obviar aquellos casos en los cuales la amistad que unía a determinados eclesiásticos con las autoridades mediaba para conseguir obispados o el traslado a

[26] AGI, *México*, 68, R. 22, N. 59 y 60. Carta del licenciado Valderrama, visitador general de la Nueva España, al Rey en su Consejo de Indias. México, 24 de abril de 1565. Duplicada en *México*, 92. México, 26 de mayo de 1565.

[27] AGI, *México*, 21, N. 42. Carta del virrey de México, Marqués de Villamanrique, al Rey en su Consejo de Indias. México, 11 de julio de 1588.

otros de mayor prestancia. Nos cuesta aceptar la calificación peyorativa de "amiguismo" referida a todos los casos. Pero entendemos que estas situaciones den pie conjeturas e interrogaciones. En el caso que nos ocupa hubo amistad pero no amiguismo, pues el obispo en cuestión poseía unos valores extraordinarios y el hecho de favorecerlo no perjudicaba a otros. Nos referimos al afecto que unía, respectivamente, al virrey Luis de Velasco y al secretario real Juan de Ibarra con el dominico Andrés de Ubilla. Gracias a la intercesión de los dos primeros, Ubilla fue nombrado para el obispado de Chiapa: aunque la sede era insignificante, entendía Velasco que resultaría más fácil trasladarlo, una vez obispo, que colocarlo directamente en un obispado disputado. Pero cabe preguntarnos si el obispo estaba al tanto, si compartía el parecer del virrey o si entendía su trabajo pastoral en Chiapa como algo provisional. Pensamos que no. La respuesta nos la da Velasco y el mismo Ubilla. El primero, cuando hizo entrega al electo de los despachos de su nombramiento pudo apreciar como a aquel "hombre experimentado en la tierra" le costó aceptar por "su estrecheza, condición y hábito que profesa... y privarse de su recogimiento"[28]. El segundo, cuando recibió la notificación, inmediatamente, dispuso la marcha para aquel obispado, quería tomar posesión cuanto antes y, sin demora, comenzó su labor episcopal visitando los pueblos y administrando el Sacramento de la Confirmación a sus gentes. Pero a partir de aquí, la amistad comienza teñirse de egoísmo por parte del virrey, que sentía la ausencia del amigo y confidente. De esta manera, Luis de Velasco, removió cuanto pudo para tenerlo cerca de él[29]. Así, escribía a Juan de Ibarra, amigo común de ambos y refiriéndose a la estancia de Fray Andrés de Ubilla en Chiapa: "donde yo deseo esté poco por ser

[28] AGI, *México*, 22, N. 91. Carta del virrey de México, Don Luis de Velasco, al Rey en sus reales manos. México, 30 de mayo de 1592.

[29] AGI, *México*, 22, N. 132 y 139. Cartas del virrey de México, Don Luis de Velasco, al Rey en sus reales manos. Fechadas en México a 6 de abril y 30 de mayo de 1594.

muy sola y pobre aquella iglesia". Además, urgía una pronta intervención, pues temía el nombramiento de Villamanrique como presidente del Consejo porque "no hará buena consulta de su persona"[30]. En otra ocasión, Velasco informaba a Ibarra que Ubilla aún no había cobrado su salario ni tenía cédula para que se lo pagara la Real Hacienda y, aprovechaba para recordarle la posibilidad de trasladar al obispo cerca de México[31]. En lo que atañe al salario la respuesta fue inmediata: tres días más tarde, Felipe II firmaba una real cédula para que los oficiales reales de Guatemala completaran el sueldo del prelado hasta alcanzar la cifra de 500.000 maravedís[32]. Con respecto al traslado de Ubilla a otra sede, la ocasión se presentó con la muerte del obispo de Michoacán, Fray Alonso Guerra. Velasco, sin pérdida de tiempo, escribió a Juan de Ibarra para que consiguiera este obispado para Fray Andrés. Y, para evitar habladurías, el virrey, adelantándose aclaraba que no se trataba de favoritismos sino de poner en Michoacán al pastor que allá necesitaban. Pues con el traslado no le hacía ningún favor a Ubilla sino, todo lo contrario, le daba más "trabajo y pesadumbre". Inquieto por la falta de noticias, volvió a insistir[33]. No había tiempo que perder. El obispado de Michoacán era una fruta muy apetecida y, tanto el obispo de Xalisco como el electo de Nicaragua ya estaban haciendo gestiones en la Corte para conseguirlo. Luego había

---

[30] AGI, *México*, 22, N. 141. Carta del virrey de México, Don Luis de Velasco, a Juan de Ibarra del Consejo Real y su secretario. México, 30 de mayo de 1594.

[31] AGI, *México*, 22, N. 145. Carta del virrey de México, Don Luis de Velasco, a Juan de Ibarra del Consejo Real y su secretario. México, 24 de octubre de 1594.

[32] AGI, *Guatemala*, 161. Real Cédula de El Pardo, 27 de octubre de 1594. El Rey a los oficiales de la Real Hacienda de Guatemala. El Rey. Juan de Ibarra y señalada del Consejo.

[33] AGI, *México*, 22, N. 149. Cartas del virrey de México, Don Luis de Velasco, a Juan de Ibarra, caballero del hábito de Calatrava, del Consejo del Rey y su secretario. Fechadas en México a 29 de octubre y 22 de noviembre de 1594.

que adelantarse y "si es posible les gane por la mano"[34]. En posteriores comunicaciones, Velasco expresó con insistencia: "la mejora del obispo de Chiapa en lo de Michoacán... por el amor que le tengo y por haberle allí tan mal empleado". Michoacán estaba cerca de México y constituía un obispado razonable. Pero antes de que el obispo fuera trasladado lo seria Velasco, que pasó de la silla virreinal de Nueva España a la del Perú. Y de nuevo aparece la amistad más profunda y ahora sin ningún egoísmo. Luis de Velasco escribía a Juan de Ibarra advirtiéndole que descartara la posibilidad de trasladar a Ubilla al virreinato peruano. No quería hacerlo pasar por las penalidades del viaje, pues "por muy cerca que allá estemos será mas lejos de lo que ahora estamos y yo perdería de muy buena gana mi gusto y su buena compañía excusándole las molestias del viaje". Pero mantenía su empeño de colocarlo en la sede michoacana y, para conseguirlo, se había de neutralizar a los otros "pretensores" que estaban presionando[35]. En su última carta, antes de partir para Lima, Velasco expresaba su pesar por dejar en Chiapa a Fray Andrés y manifestaba que sería para él un gran consuelo que "se le sacase de aquella mala tierra y le pasase a otra mejor"[36]. La insistencia y los esfuerzos de Don Luis de Velasco dieron su fruto y, efectivamente, Fray Andrés de Ubilla sería trasladado a Michoacán, pero la muerte se sobrevino al poco de su nombramiento. Y así lo comunicaba el virrey Conde de Monterrey: "ha muerto el obispo de Chiapa que hacía meses que había sido trasladado a Michoacán"[37].

---

[34] AGI. *México*, 23, N. 3. Carta de. Virrey de México, Don Luis de Velasco, a Juan de Ibarra. México, 29 de enero de 1595.

[35] AGI, *México*, 71, R. 9, N. 121. Carta del virrey de México, Don Luis de Velasco, a Juan de Ibarra. México, 14 de agosto 1595. México, 23, R. 29. Carta del virrey de México, Don Luis de Velasco, Virrey de México, a Juan de Ibarra. México, 22 de diciembre de 1595.

[36] AGI, *México*, 23, R. 38. Carta del virrey de México, Don Luis de Velasco, a Juan de Ibarra. México, 22 de febrero de 1596.

[37] AGI, *México*, 25, N.16. Carta del virrey de México, Conde de Monterrey, al Rey en su Consejo de Indias. México, 2 de diciembre de 1602

II. LA RESPUESTA DE LOS ELECTOS

La disponibilidad mostrada por frailes y clérigos para aceptar las sedes indianas es digna de significar. A excepción de unos pocos que se negaron por razones muy concretas de edad, salud u otras limitaciones personales, la mayoría aceptó de grado el peso ingrato que caía sobre sus hombros.

2.1. Renuncia

De los pocos que rehusaron la mitra, traemos a colación a modo de ejemplo dos personajes señeros: el franciscano Fray Juan de San Francisco y el agustino Fray Alonso de la Veracruz. El primero, Fray Juan de San Francisco, gobernaba la Provincia franciscana del Santo Evangelio cuando fue elegido para la sede de Yucatán. Respondió que estaba agotado, viejo y lleno de achaques; además, en aquellos momentos, ejercía el provincialato y por su prolongada estancia en la Nueva España se había habituado a sus gentes, conocía la lengua mexica y, consideraba que allí lo necesitaban más que "en otras tierras nuevas y desconocidas" para él, donde no conocía la lengua y ya no tenía edad para aprenderla. Por estas y otras razones suplicaba que se le excusara de aquella misión. Apuntaba para este trabajo a Fray Juan de la Puerta OFM, según su parecer, la persona indicada pues conocía aquella tierra y la lengua de los indios[38]. Por su parte, Fray Alonso de la Veracruz, al ser presentado para la sede de Nicaragua no dudó en rechazar la propuesta y expresó su negativa con las siguientes palabras:

> "Yo alto señor me admiro que de mí S.M. y V.A. tuviese noticia porque en mí no hay partes para ello y tengo en muy señala-

[38] AGI, *México*, 280. Carta de Fray Juan de San Francisco OFM, al Príncipe. Respuesta a la presentación para el obispado de Yucatán y Cozumel. México, 18 de marzo de 1553.

da merced que S.M. y V.A. me hayan querido hacer tan gran merced mas como fue Dios servido de hacerme del siglo a la religión para mi salvación estoy determinado a no mudar estado sino perseverar en este que Dios me llamó y por eso yo no acepto la dignidad ni quiero el obispado ni este ni otro ni ahora ni en algún tiempo S.M. ni V.A. se quiera servir de mí en cosa semejante ni me quiera hacer tales mercedes porque yo no la tengo de recibir porque conozco lo que soy y lo menos que valgo y la grandeza de la dignidad cuanto ser de persona requiere y pues la cosa es tan grave y hablo con mi Príncipe no es menester alargar palabras de que V.A. tenga recibo y por muy cierto y fundado y persuadido que por ninguna criada ni por mando de ninguno bastará mientras Dios fuere servido de me guardar el juicio a aceptar cargo de obispado ni este ni otro alguno por tanto S.M. y V.A. provea luego de pastor aquella iglesia y para lo de adelante no se pierda tiempo en enviar a nombrar a quien no lo ha de aceptar porque es muy grande la fractura que se padece en ausencia de sus prelados"[39].

2.2. Conformidad

Aceptar la responsabilidad pastoral del episcopado fue la respuesta mayoritaria que dieron los nombrados para aquellas sedes. Aceptaron los obispados conociendo las dificultades inherentes a los mismos y las propias deficiencias personales, extremo éste que para algunos constituyó una fuerte problemática moral. No obstante, accedieron con plena conciencia de su responsabilidad. Traemos a colación un elenco de respuestas que dieron los electos cuando recibieron la nominación. Así, podremos conocer más de cerca la controvertida situación entre lo personal y lo eclesial, lo espiritual y lo

[39] AGI, *México*, 280. Cartas duplicadas de Fray Alonso de la Veracruz OSA enviadas al Emperador, al Príncipe y a Juan de Sámano, secretario del Consejo, negándose a aceptar el obispado de Nicaragua. México, 20 de marzo de 1553.

material, que empapaba tanto las circunstancias personales de los nombrados como el trabajo que habían de afrontar.

2.2.1. Aceptaron a pesar de la edad, la falta de salud o por obediencia

En primer lugar nos referiremos a aquellos electos que, por encima de sus propias fuerzas, antepusieron el servicio a Dios y al Rey, de manera, que los achaques propios de la edad, la enfermedad o, sencillamente, la falta de atractivo que para algunos de los electos tenía la mitra no constituyeron obstáculos para aceptar la misión que se les encomendaba.

Destacamos la entereza manifestada por de Don Hernando Barrios, Fray Alonso de la Cerda y Fray Jerónimo de Escobar. El primero, el Dr. Barrios, residía en Toledo cuando le comunicó el marqués de Mondéjar que había sido nombrado para la sede de Nicaragua. El electo manifestó tener muchas y justas causas "para suplicar a V.M. me exonerase de carga que tanto excede las fuerzas de mi suficiencia y en todo este género de cualidades de las que para semejante función se requieren". En cualquier caso, haciendo uso de su libertad, pudo rechazar la propuesta, pero pospuso las dificultades e inconvenientes personales al "servicio de Dios y de su Rey". Aceptó aquella responsabilidad confiado en la misericordia divina[40]. Posiblemente, entre las "muchas y justas causas" que no especificó se hallaba la falta de salud, pues sabemos por su sucesor Lázaro Carrasco "que apenas si pudo ejercer el oficio episcopal"[41]. El segundo, Fray Alonso de la Cerda OP, residía en Perú y, recién terminado su provincialato, recibió el nombramiento para el obispado de Honduras. Respondió al requerimiento: "aunque yo me reconozco por insuficiente lo he aceptado negando en esto mi

[40] AGI, *Guatemala*, 162. Carta del Dr. Hernando Barrios, electo de Nicaragua, al Emperador en su Consejo de Indias. Toledo, 20 de abril de 1555.

[41] AGI, *Guatemala*, 162. Carta del licenciado Lázaro Carrasco, electo de Nicaragua, al presidente del Consejo de Indias. s.l. s.f. (¿1558?). .

propio parecer y sujetando mi voluntad a lo que Dios por medio de V.M. ha ordenado y dispuesto". Sin pérdida de tiempo se embarcó para su obispado[42]. El tercer y último ejemplo nos lo ofrece el agustino Fray Jerónimo de Escobar. Se encontraba en Madrid, procedente del Perú, para dar cuentas al Consejo del estado de aquella tierra donde había residido treinta y tres años. Buena parte de este tiempo había acompañado al obispo de Popayán, que incapacitado los últimos cinco años de su vida, había puesto la administración del obispado en manos de Fray Jerónimo. Muerto el obispo, Fray Jerónimo de Escobar, cansado y gastado, emprendió el viaje a España para dar cuenta de su gestión y descansar en su convento. Había pasado a Indias con diecisiete años, ya sobrepasaba los cincuenta, y los años que le restaban de vida los quería pasar en el recogimiento de la celda y en la paz del claustro. Pero a escasos meses de su llegada, el Consejo le comunicó su nombramiento para el obispado de Nicaragua. El religioso dispuso todo lo necesario para cumplir con el nuevo servicio encomendado, precisando que nunca había estado en aquella provincia y desconocía la lengua de los naturales, pero la aprendería con gusto porque "es bien que un pastor si las ovejas se le quejaren las entienda para curarlas". Recibió la ordenación episcopal en el convento de San Felipe de Madrid e inmediatamente se encaminó hacia Sevilla para tomar el primer navío que saliera para su nuevo destino[43].

No podemos olvidar a aquellos que, afectados seriamente en su salud, dieron el paso hacia delante. De esta manera, Don Diego Álvarez Osorio, quien ejercía de protector de los indios[44] cuando le llegó el nombramiento para la sede nicaragüense, aceptó con mucho esfuerzo debido a su delicado es-

---

[42] AGI, *Guatemala*, 164. Carta de Fray Alonso de la Cerda OP, electo de Honduras, al Rey en su Consejo de Indias. Trujillo (Perú), 15 de abril de 1579.

[43] AGI, *Guatemala*, 162. Carta de Fray Jerónimo de Escobar OSA, obispo de Nicaragua, al Rey en sus reales manos. Madrid, 10 de agosto de 1592.

[44] AGI, *Guatemala*, 162. Carta de Don Diego Álvarez Osorio, protector de los indios y electo obispo de Nicaragua, al Rey en su Consejo de Indias. s.l. s.f .

tado[45]. También, Fray Francisco de Mendavia OSH tenía serios problemas de salud cuando se encaminó al obispado de Nicaragua. Una vez allí, en pocos días le sobrevino la muerte. Su hermano y deán, Pedro de Mendavía, de manera gráfica escribía: "gozó poco del salario episcopal"[46]. Y, su sucesor, Antonio de Valdivieso, precisa que murió a los cuarenta días de llegar a Nicaragua[47]. Lo mismo ocurrió con Don Hernando Barrios, que presumiblemente enfermo, viajó desde España a Nicaragua para tomar posesión de aquel obispado y murió al poco de llegar[48]. Y, algo parecido, a Fray Diego de Landa OFM que se reponía en España de algunos males que había contraído en América cuando le llegó el nombramiento para la mitra de Yucatán. El religioso aceptó, a pesar de sus "pocas fuerzas y salud". Llegó a su destino roto por las dificultades del camino, pero se propuso dar de sí lo que pudiera[49].

Y, finalmente, nos referiremos a aquellos electos que se vieron obligados, por obediencia, a aceptar a mitra. Como ocurrió con Francisco Toral que, al terminar su mandato como provincial franciscano, fue nombrado para la silla de Yucatán. Nos consta, por una carta de Fray Francisco de Bustamante, que aceptó "sólo por servir a V.M. y compelido por su prelado"[50]. También, Fray Gómez de Córdoba aceptó el obispado, según

[45] AGI, *Guatemala*, 162. Carta de Don Diego Álvarez Osorio, electo obispo de Nicaragua, al Rey en su Consejo de Indias. León, 30 de noviembre de 1531.

[46] AGI, *Guatemala*, 167. Carta de Pedro de Mendavia, deán de Nicaragua, al Rey en su Consejo de Indias. Panamá, 25 de septiembre de 1541.

[47] AGI, *Guatemala*, 162. Carta de Fray Antonio de Valdivieso OP, obispo de Nicaragua, al Príncipe en su Consejo de Indias. Gracias a Dios, 10 de noviembre de 1545.

[48] AGI, *Guatemala*, 162. Carta del licenciado Lázaro Carrasco, electo de Nicaragua, al presidente del Consejo de Indias. s.l. s.f. (¿1558?).

[49] AGI, *México* 369, R. 1. Carta de Fray Diego de Landa OFM, obispo de Yucatán, a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias. San Juan de Ulúa, 25 de septiembre de 1573.

[50] AGI, *México*, 280. Carta de Fray Francisco de Bustamante OFM, al Rey en su Consejo de Indias. México, 2 de marzo de 1561.

escribe él mismo, por obediencia y con "no con pequeño recelo" y temor de no poder servir a Dios y al Rey[51].

2.2.2. Aceptaron contra sus gustos personales y abandonaron una vida de trabajo anterior

En segundo lugar, recordamos a los electos que hubieron de marchar al lugar señalado aún en contra de su propia voluntad y gustos personales. Así, Fray Antonio de Hervias OP, trabajador infatigable en la defensa de los indios del Perú, fue nombrado para el obispado de Verapaz, después de haberlo sido con anterioridad para la sede de Arequipa. Aceptó el nuevo nombramiento contra su voluntad, pues gustosamente se hubiera quedado en el obispado de Arequipa. Pero tanto el obispo de Cuzco como el virrey Francisco de Toledo maniobraron hasta conseguir que se cambiara el primer destino por el de Verapaz. Antonio de Hervias, conocedor de la trama, consintió el obispado de Verapaz, pero advertía que "no será de tanto fruto como en el Perú"[52]. No obstante, anteponía lo ordenado a sus preferencias: "tuve por bien de cumplir vuestra voluntad"[53]. También Fray Juan Izquierdo, que había gastado los mejores treinta años de su vida trabajando con los indios peruanos, fue elegido para el obispado de Yucatán. Pesaroso, dejando parte de su vida y sus sueños pastorales en Perú, puso rumbo a su obispado[54].

---

[51] AGI, *Guatemala*, 162. Carta de Fray Gómez de Córdoba OSH, obispo de Nicaragua, al Rey en su Consejo de Indias. León de Nicaragua, 23 de marzo de 1574.

[52] AGI, *Guatemala*, 163. Carta de Fray Antonio de Hervias OP, obispo de Verapaz, al Dr. Lope de Vayllo, presidente del Consejo de Indias. De los Reyes (Lima), 6 de abril de 1580. *Guatemala*, 156. Carta de Fray Antonio de Hervias OP obispo de Verapaz, al Rey en su Consejo de Indias. Guatemala, 13 de diciembre de 1582.

[53] AGI, *Guatemala*, 163. Carta de Fray Antonio de Hervias OP, obispo de Verapaz, al Rey en su Consejo de Indias. Guatemala, 16 de septiembre de 1582.

[54] AGI, *México* 289. Carta de los franciscanos de Yucatán al Rey en su Consejo de Indias. Agradecen el nombramiento de Fray Juan Izquierdo OFM

Terminamos señalando los casos de los obispados de Yucatán y Verapaz, en los cuales, el clima enrarecido y los enfrentamientos que existían, constreñían de antemano la conciencia y coartaban la libertad de los electos. Así, Fray Gregorio de Montalvo, un dominico elegido para el obispado de Yucatán, hasta entonces ocupado por franciscanos, que, además, tuvo que hacer frente a las muchas heridas abiertas dejadas por su antecesor, Fray Diego de Landa[55]. Montalvo conocía las circunstancias y aceptó su nombramiento con plena conciencia de un posible fracaso. Parecida dificultad encontró Don Juan Fernández Rosillo al ser elegido para la sede de Verapaz. El electo aceptaba el nombramiento, pero suplicaba que le cambiaran de obispado, pues temía perder la paz y el sosiego al tenerse que enfrentar con los dominicos, señores de aquel obispado[56].

2.2.3. Aceptaron sin estar ordenados, en precario y sin de medios

Hemos de señalar, finalmente, que la precariedad y la falta de medios humanos y económicos existentes en aquellos obispados no fue óbice para que los nombrados aceptaran. Muchos de ellos se incorporaron a sus obispados antes de recibir la ordenación episcopal. Esta situación, aunque conflictiva, era necesaria, pues permitía al electo hacerse cargo cuanto antes de la administración y la pastoral diocesanas. Así, Don Cristóbal de Pedraza, dignidad de cabildo catedral de México, gozaba materialmente de todo lo que aquella tie-

como electo obispo de Yucatán. Firman: el provincial Hernando de Sopuerta y los definidores: Juan de Salinas, José Muñoz y Gaspar de Nájera. Yucatán, 2 de junio de 1592.

[55] AGI, *México*, 369. R,1**.** Relación de cosas a remediar que Fray Gregorio de Montalvo OP, obispo de Yucatán, envía al presidente y oidores del Consejo de Indias. Mérida, 6 de enero de 1582.

[56] AGI, *Guatemala*, 163. Cartas de Don Juan Fernández Rosillo, obispo electo de Verapaz, al Rey en su Consejo de Indias. Fechadas en Cartagena a 7 de agosto de 1592 (duplicada y ampliada el 12 de septiembre del mismo años) y Guatemala a 9 de febrero y 12 de junio de 1595.

rra podía ofrecer. En estas circunstancias le fue notificada su nominación para la sede de Honduras que, en organización eclesiástica, no era mucho más que un nombre. Pedraza lo sabía, pero como pastor expresaba que "no he entendido ni entiendo en otra cosa sino en dar orden y concierto en el buen régimen de mi iglesia". De manera que, exponiéndose a peligros y renunciando a comodidades, emprendió el viaje a España para ordenarse, recoger las bulas y reclutar clérigos para su obispado. Y, acabada la tarea, volvió a embarcarse con rumbo a Honduras[57]. Al licenciado Lázaro Carrasco se le apremió para que se incorporara a su obispado sin estar consagrado. No puso ninguna excusa, aunque advertía que si a los obispos ya se las hacían pasar mal "cuanto más no siendo consagrado". Pero lo más penoso para el electo al llegar a la ciudad de León, sede de su obispado, fue comprobar que tan sólo residía un clérigo[58]. Con mayor contundencia, mediante Real Provisión, se le pidió a Fray Antonio de Valdivieso, aún sin ordenar, que se pusiera en camino de Nicaragua y se ocupara del gobierno del aquel obispado, pues su presencia allá era necesaria y no cabía demorarla[59]. Lo mismo sucedió con Fray Pedro de Feria, que recién llegado a España desde las Indias, fue elegido para el obispado de Chiapa y se le ordenó que dejara cualquier ocupación y tomara el primer navío con rumbo a México y se incorporara a su obispado, pues allá se le requería con urgencia[60]. Feria, encontró a su llegada, una

---

[57] AGI, *Guatemala*, 164. Carta de Don Cristóbal de Pedraza, obispo de Trujillo (Honduras), al Rey en su Consejo de Indias. Trujillo, 21 de agosto de 1545.

[58] AGI, *Guatemala*, 162. Carta del licenciado Lázaro Carrasco, electo de Nicaragua, al presidente del Consejo de Indias. s.l. s.f. (¿1558?).

[59] AGI, *Guatemala*, 162. Real Provisión dada en Valladolid a 14 de agosto de 1543. Don Carlos... a Fray Antonio de Valdivieso, obispo de Nicaragua. Firman: el Príncipe, el secretario Juan de Sámano, que la hizo escribir por mandado del obispo Conchillo, el Dr. Bernal y el Licenciado Gutierre Velázquez.

[60] AGI, *Indiferente General*, 427, L.29. Real cédula dada en Madrid a 21 de abril de 1574. El Rey. Antonio de Eraso y señalada de los del Consejo. Concuerda Juan de Ledesma.

iglesia "desierta sin clérigos ni capítulo"[61]. Más dura debió ser la situación de asfixia que vivió Fray Tomás de Cárdenas, quien siendo provincial de su Orden y, al mismo tiempo, administrador apostólico de Chiapa, fue elegido para la mitra de Verapaz con mandato urgente de "servir y asistir", personalmente, en aquel obispado. Cárdenas acataba lo mandado, pero pedía tiempo hasta terminar su compromiso con la Provincia dominica de Santo Domingo de Guatemala, dejar la administración apostólica de Chiapa y ordenarse. Entretanto, en la medida de sus posibilidades, se ocuparía de Verapaz[62]. Así, hubo de atender tres frentes a la vez y, reconocía, que "cualquiera de estas cargas me sobra, pero hay tanta falta de personas cual me hace entender que soy obligado a recibirlas y llevarlas todas"[63].

[61] AGI, *Guatemala*, 161. Memorial de Fray Pedro de Feria OP, obispo de Chiapa, al Consejo Real de las Indias. Ciudad Real de Chiapa, 10 de enero de 1577.

[62] AGI, *Guatemala*, 163. Carta de Fray Tomás de Cárdenas OP, obispo electo de Verapaz, provincial de su Orden y administrador apostólico de Chiapa, al Rey en su Consejo de Indias. Convento de Santo Domingo de Guatemala, 21 de febrero de 1570.

[63] AGI, *Guatemala*, 163. Carta de Fray Tomás de Cárdenas OP... al Rey en su Consejo de Indias. Convento de Santo Domingo de Guatemala, 20 de mayo de 1570 (vuelve a recordar lo mismo en carta de 23 de junio de 1570).

ISIDORIANUM 32-33 (2007) 413-432

EL ARCIPRESTE, SU IDENTIDAD Y MISIÓN, SEGÚN EL DERECHO CANÓNICO

Teodoro León Muñoz
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN. ALGUNAS NOTAS HISTÓRICAS

La institución arciprestal hay que situarla en la difusión masiva del cristianismo durante el siglo IV, cuando el cristianismo deja de ser un fenómeno urbano y minoritario para alcanzar a masas de población alejadas de la sede episcopal, fuera de la urbe; su consolidación e importancia, como instancia intermedia para hacer más eficaz la función pastoral del Obispo y asegurar la necesaria unidad, corre pareja a la multiplicación de las parroquias[1]. Esta nueva situación obligaría a algunos de los sacerdotes a desplazarse cerca de las nuevas comunidades cristianas, creándose así presbiterios rurales presididos, en nombre

[1] En los siglos IV y V tiene lugar el origen de la Parroquia, que tiene como finalidad la evangelización de las comunidades que vivían en el mundo rural, fuera de la ciudad. Este hecho produce una descentralización de los poderes que, hasta ese momento, había ejercitado el Obispo con su presbiterio. Cf. A. LONGHITANO, *La Parrocchia e le sue strutture*. Il Codice del Vaticano II, 4, Bologna 1987, 14; C. AMIGO VALLEJO, Cardenal Arzobispo de Sevilla, *El Arciprestazgo*, Sevilla 2003, 11.

del Obispo, por uno de ellos, llamado arcipreste o vicario foráneo[2].

Desde el siglo IX, las principales funciones del arcipreste se centran en el cuidado y tutela del clero y parroquias, convocar reuniones periódicas, visitar personalmente las parroquias y mantener informado al ordinario en todo lo referente a los deberes de su arciprestazgo (ejemplo, diezmos y otras prestaciones)[3].

La figura del arcipreste, en relación a los sacerdotes, se potencia aún más a partir del Concilio de Trento, teniendo como cometidos principales: supervisar el lugar de residencia, la predicación, catequesis, asistencia a los enfermos, fija las competencias del arcipreste en materia de causas matrimoniales y criminales, etc. El arciprestazgo se consolida como un instrumento efectivo para la reforma de vida, costumbres y la actividad pastoral[4]. Esta institución cristalizará canónicamente, en lo básico, en el Código Pío-Benedictino (1917). El arcipreste mantendrá las funciones secularmente reconocidas[5].

A partir de la reflexión del Concilio Vaticano II y en los documentos posteriores se subraya aún más la función pastoral

---

[2] En la época caronlingia, cuando las diócesis son divididas en archidiaconados, se va afirmando también esta nueva subdivisión. En el siglo VIII podemos considerar establecidos en Occidente estos argumentos de comunidades cristianas que vivían fuera de la ciudad, con el título de decanatos, vicariatos foráneos o arciprestazgos. Las Decretales (Lib. I, tit. XXIV) tratan de ellos para disciplinar la institución, sin prescribir su constitución obligatoria. E. CAPPELLINI, «Comentario al c. 553», en *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, II, ed. A. Marzoa – J. Miras – R. Rodríguez-Ocaña, Pamplona 1996, 1328.

[3] R. BERZOSA MARTÍNEZ, «Arcipreste y arciprestazgo», en Diccionario de Pastoral y de Evangelización, ed. V. María Pedrosa – J. Sastre – R. Berzosa, Burgos 2001, 85.

[4] Cf. E. CAPPELLINI, «Comentario al c. 553», o.c., 1328; R. BERZOSA MARTÍNEZ, «Arcipreste y arciprestazgo», o.c., 85.

[5] Cf. cc. 445-450, CIC 17.

del arcipreste y del arciprestazgo. El arcipreste debe impulsar y coordinar la pastoral en la que participan sacerdotes, religiosos y laicos. De esta forma si desde Trento el acento se había puesto en el aspecto canónico de la institución arciprestal (organismo intermedio entre la parroquia y la diócesis con una función de vigilancia legal), el Concilio Vaticano II y la documentación posterior, sin olvidar este elemento, hacen hincapié en la acción pastoral[6].

A la luz de la reflexión eclesiológica del Concilio Vaticano II, el arciprestazgo, en cuanto institución eclesial, encuentra su fundamento inmediato en el misterio de la Iglesia, del cual deriva su propia existencia como instrumento de comunión eclesial y de unidad pastoral. Este misterio de la Iglesia, por su parte, fluye del Misterio fontal por antonomasia, el de la Santísima Trinidad, ya que la Iglesia es expresión del amor desbordante de Dios, que se autocomunica a los hombres por medio de Jesucristo en la fuerza del Espíritu Santo[7].

Este origen trinitario de la Iglesia marca tanto su naturaleza como su misión. La Iglesia es, por naturaleza, comunión, *participación* en la comunión divina. Así, la misión de la Iglesia es *continuación* de la misión salvífica de Dios[8].

---

[6] Así aparece en los Documentos *Christus* Dominus, n. 30, asumido en el Motu Proprio *Eclessiae Sanctae*, I, 19, y sobre todo, en el Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos *Ecclesiae Imago*, nn. 22, 73, 185-188, y en el Código de Derecho Canónico, cc. 374 § 2; 553-555 y 463, 7º.

[7] Cf. LG 2-4. En el Estatuto de los Arciprestazgos de la Diócesis de Asidonia-Jerez es interesante destacar su introducción eclesiológica, situada antes de comenzar el articulado. Cf. ESTATUTOS DE LOS ARCIPRESTAZGOS DE LA DIÓCESIS DE ASIDONIA-JEREZ, nn. 1-12.

[8] «La Iglesia fundada por Cristo es un misterio de comunión. El punto de partida de la eclesiología del Vaticano II es el misterio. El misterio de la condescendencia divina del Padre por el Hijo en el Espíritu santo. Es el misterio de Cristo mismo que resplandece en la faz de su Iglesia y hace de ella el sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de unidad de todo el género humano. Se manifiesta así su naturaleza y su misión universal. Este cristocentrimos eclesiológico

Nos interesa destacar que las estructuras y organización de la Iglesia, entre ellas el arciprestazgo, no tendría sentido en sí ni por sí en esta realidad misteriosa sino están al servicio del proyecto divino de salvación, realizada por Dios en Cristo. En efecto, a partir de ellas se establece el vehículo en el que se ofrece y por el que llega al hombre de hoy la salvación querida por Dios. En este sentido, se supera la dicotomía entre lo institucional y lo espiritual, pues lo propio del misterio de la Iglesia es la síntesis de ambos aspectos[9].

De acuerdo con el plan divino de la salvación que se funda en el misterio de la Encarnación, la Iglesia es, al mismo tiempo que realidad sobrenatural, criatura verdaderamente humana y, por tanto, temporal e histórica. Por ello, las imágenes que mejor expresan su naturaleza se refieren, tanto a su componente humano-histórico (pueblo, cuerpo, templo, reino), como a su origen divino y su fin escatológico[10]. La Iglesia es el *Pueblo de Dios*[11], el *Cuerpo de Cristo*, el *Templo del Espíritu*[12], germen o anticipo del *Reino de Dios*[13].

La Iglesia es Pueblo de Dios, nuevo Israel que, convocado por Dios y sellado por la Nueva Alianza en Jesucristo, peregrina por este mundo impulsada por el Espíritu Santo en

---

permite a los Padres conciliares del Vaticano II, además de superar la anterior visión jurídica-societaria de la Iglesia por una visión *mistérica*, situar la naturaleza mistérica de la Iglesia en el modelo o paradigma del Misterio de Dios Uno y Trino, en el Misterio revelado en las Escrituras, y, la analogía con el profundo Misterio del Verbo encarnado». T. LEÓN MUÑOZ, *La Territorialidad de la Diócesis y de la Parroquia. Significado Teológico-Canónico*, Dissertatio ad Doctoratum cum Specializatione in Iurisprudentia in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae, Sevilla 2000, 103.

9 Cf. T. LEÓN MUÑOZ, *La Territorialidad de la Diócesis y de la Parroquia. Significado Teológico-Canónico*, o.c., 105.

10 Cf. LG 6.

11 Cf. LG 9.

12 Cf. LG 4, 7 y 9.

13 Cf. LG 5.

la espera de la plenitud definitiva. La Iglesia es Cuerpo de Cristo, su cabeza de quien recibe la vida de la gracia, que se comunica a cada uno de sus miembros a través de los sacramentos. La Iglesia es Templo del Espíritu Santo que, recibido de Cristo, habita en ella guiándola, unificándola, gobernándola en su peregrinar hacia la patria celeste. La Iglesia es germen del Reino de Dios en la tierra hasta el fin de los tiempos[14].

La comunión intratrinitaria funda, por tanto, la comunión eclesial, que se realiza, a su vez, a diversos niveles: comunión sacramental (eucarística), en la fe (símbolo), jerárquica (colegialidad), ecuménica (comunión incompleta) o escatológica (comunión de los santos). La Iglesia universal, por otra parte, se asienta en la comunión de las Iglesias particulares en sí mismas y entre ellas. «…se configura como comunión *orgánica*, análoga a la de un cuerpo vivo y operante. En efecto, está caracterizada por la simultánea presencia de la diversidad y la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades»[15].

Esta comunión eclesial no se identifica, por tanto, con una mezcla amorfa e indiferente, sino en la corresponsabilidad y participación de los distintos ministerios y estructuras eclesiales: «La comunión ha de ser patente en las relaciones entre Obispos, presbíteros y diáconos, entre Pastores y todo el Pueblo de Dios, entre clero y religiosos, entre asociaciones y movimientos. Para ello se deben valorar cada vez más los organismos de participación previstos por el Derecho Canónico»[16].

---

[14] LG 9.

[15] CD 20.

[16] JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Novo Millennio Ineunte*, 2001, n. 45. Cf. C. AMIGO VALLEJO, Cardenal Arzobispo de Sevilla, *El Arciprestazgo*, Sevilla 2003, 19-24.

Entre estas instituciones eclesiales, verdaderos *"ámbitos e instrumentos de comunión"*[17], debe señalarse el papel del arciprestazgo, lugar donde los pastores de un territorio común construyen la unidad de la acción pastoral supraparroquial[18], no sólo para aumentar la eficacia de ésta, sino sobre todo, como expresión privilegiada de la comunión eclesial intradiocesana. En coherencia con esta nueva imagen la figura del arcipreste, más que una instancia intermedia entre los párrocos y el Obispo, se contempla como un impulsor y coordinador de la actividad pastoral común y como una ayuda para los párrocos y demás sacerdotes del distrito arciprestal, todo realizado sin perder de vista el aspecto teológico de la comunión eclesial intradiocesana[19]. El arciprestazgo es, por tanto, un cauce para: experimentar y vivir la comunión eclesial; el encuentro y fraternidad; favorecer la oración común y la experiencia religiosa; asumir la corresponsabilidad eclesial como repartición adecuada de responsabilidades en un clima de unidad; tomar mejor conciencia de la misión evangelizadora en un lugar concreto y encomendado; coordinar una necesaria programación y pastoral de conjunto en la que se integren la vida consagrada y los seglares; seguir la realización de los programas pastorales; facilitar la formación permanente de los agentes de pastoral[20].

Por todo ello, es necesario adentrarnos en el Código de Derecho Canónico, donde se reconoce y amplía la figura del arcipreste, no sólo para los sacerdotes, sino para todos los agentes de pastoral del territorio arciprestal en orden a una pastoral de conjunto y articulada.

Precisamente, a partir del Código vigente, se deben subrayar aquellos aspectos, de derecho universal y particular, que

---

[17] JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Novo Millennio Ineunte*, 2001, n. 44.
[18] Cf. CD 30.
[19] Cf. c. 555.
[20] C. AMIGO VALLEJO, Cardenal Arzobispo de Sevilla, *El Arciprestazgo*, o.c., 12; 16.

pueden entretejer lo que podría denominarse el *Estatuto del Arcipreste y del Arciprestazgo*.

2. EL ARCIPRESTAZGO

2.1. Naturaleza y constitución

El Código de Derecho Canónico establece en el canon 374 § 2: «Para facilitar la cura pastoral mediante una actividad común, varias parroquias cercanas entre sí pueden unirse en grupos peculiares como son los arciprestazgos».

La legislación canónica actual no obliga, como el canon 217 del Código anterior, a erigir arciprestazgos, pero se deduce su conveniencia por razones de una pastoral articulada y de conjunto. Todo ello con un matiz importante: «Un arciprestazgo es un conjunto de parroquias cercanas, sin que dicha agrupación suponga personalidad jurídica propia, ni fusión de parroquias, ya que conservan su propia autonomía y personalidad jurídica. Los arciprestazgos, a diferencia de las parroquias, no son comunidades de fieles presididas por el arcipreste como pastor propio»[21].

El arciprestazgo se constituye por las parroquias que determine el Obispo en el Decreto de su constitución. Se integran en él, el arcipreste, párrocos, vicarios parroquiales, sacerdotes, miembros de institutos de vida consagrada, asociaciones, movimientos apostólicos, colaboradores y demás fieles que residan o bien ejerzan su actividad pastoral dentro de los límites señalados en el Decreto de su constitución.

Hay que tener claro que el arciprestazgo no suplanta a las parroquias, ni se erige como entidad jurídica intermedia.

---

[21] R. BERZOSA MARTÍNEZ, «Arcipreste y arciprestazgo», o.c., 85.

Pero las parroquias difícilmente podrán cumplir hoy su misión evangelizadora de forma aislada e individualizada[22]. El arciprestazgo es un signo de comunión para la misión. Desde el arciprestazgo se favorecerán así mismo acciones pastorales interparroquiales e interarciprestales.

Para que exista un arciprestazgo deben darse al menos estos presupuestos:

a) Cierta homogeneidad social, cultural y religiosa.
b) Cierta historia común.
c) Un número significativo de sacerdotes y fieles.
d) Voluntad de trabajar en una pastoral de conjunto articulada.

Desde este punto de vista, la identidad del arciprestazgo es triple:

1. Pastoral: nace para potenciar la pastoral de conjunto.
2. Sociológica: para dar respuesta a necesidades reales y afines.
3. Eclesiológica: expresión de una Iglesia de comunión para la misión de anunciar la Buena Noticia de salvación[23].

Entre las misiones del arciprestazgo están:

- Promocionar, coordinar y ejecutar programaciones pastorales.
- Favorecer la fraternidad sacerdotal y apostólica.
- Potenciar equipos de vida y trabajo apostólicos entre sacerdotes, religiosos y laicos.
- Compartir recursos materiales y humanos.
- Hacer realidad una pastoral de sectores y ambientes.

---

[22] Cf. PO 7.
[23] CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos, *Apostolorum Successores,* 22 de febrero de 2004, n. 217.

- Representar en instancias y organismos diocesanos.
- Conservar y difundir el patrimonio eclesial, cultural, documental y artístico[24].

Además del Arciprestazgo de base territorial, pueden también crearse arciprestazgos funcionales o para un sector determinado, de rito y personal.

3. EL ARCIPRESTE

3.1. Naturaleza y nombramiento

El arcipreste (llamado también vicario foráneo, decano o de otro modo) es el presbítero nombrado por el Obispo diocesano –después de haber consultado, según su prudente juicio, a los sacerdotes que ejercen su ministerio en el lugar–, y puesto al frente del arciprestazgo (cf. c. 553).

Ya acerca del nombramiento el legislador universal deja espacios de determinación a la legislación particular. En sede de Comisión para la redacción de los cánones había emergido la exigencia de la consulta al consejo presbiteral diocesano y al consejo pastoral diocesano. La decisión final fue proceder a un reenvío a las normas particulares.

La consulta a los sacerdotes que residen y trabajan en el lugar es, sin duda, oportuna, ya que favorece la acogida posterior de un nombramiento acerca del cual previamente se hubiera mostrado agrado, ante la perspectiva de una colaboración pastoral. En la práctica las legislaciones particulares han establecido criterios muy diversos: desde la elección directa a la designación de ternas de candidatos o a la simple expresión del parecer, en vía reservada.

---

[24] R. BERZOSA MARTÍNEZ, «Arcipreste y arciprestazgo», o.c., 86.

3.2. Cualidades y nombramiento

El canon 554, en sus tres parágrafos, regula la elección y el nombramiento del arcipreste[25].

Ecclesiae Sanctae n. 19 enumeraba en estos términos las cualidades del presbítero al que se ha de nombrar para ese oficio: «Para ejercitar este oficio sean llamados sacerdotes que se distingan por su ciencia y por su celo apostólico, de modo que, dotados por el Obispo de las facultades necesarias, puedan promover y dirigir convenientemente una acción pastoral de conjunto en el territorio a ellos confiado. Por este motivo, este oficio no está ligado a la sede de una parroquia».

El legislador codicial ha tenido en cuenta el dictado de *Ecclesiae Sanctae* para abandonar una herencia histórica de siglos: ya no será en lo sucesivo obligatorio nombrar arcipreste al párroco de la parroquia en cuya iglesia estaba originalmente la pila bautismal, sino que habrá que tener en cuenta la idoneidad del presbítero en orden a las funciones que debe desempeñar.

Es el Obispo quien debe juzgar acerca de la idoneidad, que deberá resultar de una suma de cualidades que permitan calificar al presbítero del que se trate como «hermano mayor» entre sus hermanos. Dotes humanas y espirituales, cultura, capacidad organizativa, experiencia pastoral, conocimiento general del derecho canónico, portador de una espiritualidad que genere la seguridad que da la confianza y el apoyo ne-

[25] Canon 554: § 1. Para el oficio de arcipreste, que no está ligado con el de párroco de una determinada parroquia, el Obispo ha de elegir a aquel sacerdote a quien considere idóneo según las circunstancias de lugar y de tiempo. § 2. El arcipreste debe nombrarse para un tiempo determinado, que se concretará en el derecho particular. § 3. Según su prudente arbitrio, el Obispo diocesano puede con causa justa remover libremente de su oficio a un arcipreste (CIC 83).

cesario, tanto en los momentos en los que hay que inyectar ánimo porque cunde la fatiga o la depresión, como en los momentos en los que hay que valorar y ayudar a reemprender el camino hecho. De este conjunto de cualidades nace la estima de que debe estar rodeado para cumplir la propia misión. Y todas estas consideraciones hacen que el nombramiento se desvincule de cualquier sede parroquial[26].

El nombramiento es para tiempo determinado (tres, cinco años, etc.), según las prescripciones del Derecho particular. Esto puede evitar intervenciones disciplinares en casos de incumplimiento de las obligaciones, y permite renovar el nombramiento, una vez expirado el anterior cuando se trata de presbíteros que se han demostrado idóneos. En todo caso, el canon que comentamos prevé que el Obispo pueda, según su prudente arbitrio, remover al arcipreste de su oficio. Puesto que se trata de un oficio eclesiástico en sentido propio, son de aplicación los cc. 145-156, que regulan los elementos esenciales de éstos[27].

3.3. Obligaciones y derechos

Principalmente son cuatro los campos que competen al arcipreste en razón de su oficio: actividades pastorales, relación con los clérigos, normativa litúrgica y bienes parroquiales. En cada uno de ellos destacaremos la incidencia que tiene el arcipreste en el arciprestazgo.

---

[26] Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos, *Apostolorum Successores,* 22 de febrero de 2004, n. 218; R. BERZOSA MARTÍNEZ, «Arcipreste y arciprestazgo», o.c. 86; E. CAPPELLINI, «Comentario al c. 555», o.c., 1330-1331; S. TALTAVULL ANGLADA, «La Misión del Arcipreste en el arciprestazgo», en Asamblea Diocesana del Clero, ponencias y conclusiones (2 de diciembre de 2005), Sevilla, 59.

[27] E. CAPPELLINI, «Comentario al c. 555», o.c., 1331

3.3.1. Actividades pastorales

- ***Fomentar y coordinar la actividad pastoral común en el arciprestazgo*** (c. 555 § 1, 1º). La comunión presbiteral está en función del apostolado. Las relaciones de fraternidad y amistad entre los presbíteros del arciprestazgo son de gran ayuda para la vida espiritual de cada uno de ellos, pero deben estar puestas al servicio del Reino de Dios. La tarea del arcipreste es de promoción y coordinación de la común actividad pastoral. Todo ello induce a considerar insuficiente la acción aislada de la parroquia en una concepción de absurda autonomía, e inclina a estudiar y poner en práctica programas comunes, en los cuales se revaloricen las capacidades y competencias de cada uno, en una visión más amplia[28].

- ***Visitar las parroquias de su distrito según haya determinado el Obispo diocesano*** (c. 555 § 4). Una visita que hace posible una toma directa de contacto con las personas, los ambientes, las estructuras, y permite conocer cómo se comportan las personas, el estado de conservación de los edificios, cómo funcionan los organismos, cómo se celebra la liturgia, cómo se imparte la catequesis y cómo se llevan los registros. Esta visita no puede ser efectuada en términos exclusivamente de amistad o de cortesía, porque tiene por su propia naturaleza carácter de inspección, y sólo así responde a su finalidad[29].

- ***Ser convocado para participar en el Sínodo Diocesano*** (c. 463 § 1, 7º). Los arciprestes constituyen una prolongación de la presencia del obispo, y de su oficio, en los arciprestazgos de la diócesis. A través de su peculiar contacto con el clero y con los demás fieles, en su función específica de promover y coordinar la actividad pastoral, añaden a la experiencia madura en su ministerio presbite-

[28] E. CAPPELLINI, «Comentario al c. 555», o.c., 1333.
[29] E. CAPPELLINI, «Comentario al c. 555», o.c., 1336.

ral una visión más amplia de la situación pastoral. Por su conocimiento de la realidad pastoral desde un particular ángulo visual, pueden constituirse en eco precioso de las situaciones concretas de la diócesis, y pueden aportar una contribución muy valiosa en el desarrollo del sínodo. Este es el motivo por el que están incluidos entre los miembros de Derecho del sínodo diocesano[30].

3.3.2. Relación con los clérigos

- ***Cuidar que los clérigos de su distrito vivan de modo conforme a su estado y cumplan diligentemente sus deberes*** (c. 555 § 1, 2º). Es la presencia paterna del Obispo que se hace cercana a través del arcipreste. El sacerdote no está solo; no es abandonado a sí mismo tampoco por lo que respecta a su vida espiritual y a su ministerio. Se trata de una vigilancia que no es primariamente de inspección, sino de apoyo. Es deber fundamental de todo presbítero vivir según la «*regula clericorum*» que el ordenamiento canónico, en sus diversas articulaciones, propone[31].

- ***Procurar que los clérigos, según las prescripciones del derecho particular y en los momentos que éste determine, asistan a las conferencias, reuniones teológicas o coloquios, de acuerdo con la norma del canon 279 § 2***[32]

---

[30] G. CORBELLINI, «Comentario al c. 463», en *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, II, ed. A. Marzoa – J. Miras – R. Rodríguez-Ocaña, Pamplona 1996, 1014; otras consideraciones en G. CORBELLINI, *Il Sinodo diocesano nel nuovo Codex Iuris Canonici*, Roma 1986, Appendice, 195-199.

[31] E. CAPPELLINI, «Comentario al c. 555», o.c., 1334.

[32] El canon 279 § 2 establece: «Según las prescripciones del derecho particular, los sacerdotes, después de la ordenación, han de asistir frecuentemente a las lecciones de pastoral que deben establecerse, así como también a otras lecciones, reuniones teológicas o conferencias, en los momentos igualmente determinados por el mismo derecho particular, mediante las cuales se les ofrezca la oportunidad de profundizar en el conocimiento de las ciencias sagradas y de los métodos pastorales».

(c. 555 § 2, 1º). El tema de la formación permanente del Clero ha pasado a convertirse en materia de plena actualidad. La formación permanente, precisamente por ser *permanente*, debe acompañar a los sacerdotes *siempre*, y por tanto en cada periodo y condición de su vida, así como en cada nivel de responsabilidad eclesial: evidentemente, según las posibilidades y características que van unidas a la variación de la edad, de la condición de vida y de las funciones encomendadas[33].

- ***Cuidar de que no falten a los presbíteros de su distrito los medios espirituales, y sea especialmente solícito con aquellos que se hallen en circunstancias difíciles o se vean agobiados por problemas*** (c. 555 § 2, 2º). Este canon posee una singular profundidad de contenido y de perspectivas. Incumbe al arcipreste el deber de asegurar a los presbíteros todos los auxilios necesarios y útiles para su progreso espiritual. La disciplina canónica (cf. cc. 276 y 277) y la tradición ascética de la Iglesia han fijado algunos puntos centrales que favorecen y alimentan las más íntima comunión con Cristo con cadencia cotidiana, mensual, anual. El responsable primero y más directo en este ámbito sigue siendo cada sacerdote. Sin embargo, hay medios de ayuda que necesitan una cierta organización: por ejemplo, retiros espirituales y ejercicios espirituales, a los que el individuo no puede proveer por sí mismo.

No menos importante es el deber del arcipreste de seguir con solicitud a los sacerdotes que se encuentran en particulares dificultades o abrumados por problemas. Encontramos aquí una dimensión específica de la fraternidad sacerdotal. El sacerdote que atraviesa momentos de prueba no es dejado solo: además del calor de la amistad, siempre muy confor-

[33] Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica Postsinodal, *Pastores Dabo Vobis*, 22 de marzo de 1992, Roma, nn. 70-81; E. CAPPELLINI, «Comentario al c. 555», o.c., 1334-1335.

tante en esas circunstancias, está la presencia debida de un hermano que se acerca para compartir pruebas y amarguras y para encontrar juntos vías de solución. Es una misión que ennoblece enormemente el oficio de arcipreste[34].

- ***Cuidar que los sacerdotes enfermos gravemente no carezcan de los auxilios espirituales y materiales, y que se celebren dignamente el funeral de los que fallezcan*** (c. 555 § 3). Los arciprestes, en la circunstancia de una enfermedad grave, deben asegurar al enfermo todos los auxilios espirituales y materiales necesarios en su situación. Asimismo, esa cercanía debe mantenerla hasta el fallecimiento, cuidando de que se celebre dignamente el funeral[35].

- ***El Obispo oirá al arcipreste en el nombramiento de los párrocos del arciprestazgo*** (c. 524). En cuanto a la solicitud del parecer del arcipreste –se trata, en principio, del arcipreste del lugar donde se encuentra la parroquia vacante[36]– la utilización del término *audiat* hace pensar, a tenor del canon 127 § 2, 2º[37], que se trata de un requisito necesario para la validez del nombramiento[38].

---

[34] E. CAPPELLINI, «Comentario al c. 555», o.c., 1335.

[35] Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos, *Apostolorum Successores,* 22 de febrero de 2004, n. 218; E. CAPPELLINI, «Comentario al c. 555», o.c., 1335.

[36] F. COCCOPALMERIO, *De paroecia*, Roma 1991, 122.

[37] El canon 127 § 2 establece: «Si se exige el consejo, es inválido el acto del Superior en caso de que no escuche a esas personas; el Superior, aunque no tenga ninguna obligación de seguir ese parecer, aun unánime, no debe sin embargo apartarse del dictamen, sobre todo si es concorde, sin una razón que, a su juicio, sea más poderosa».

[38] Así lo han expresado varios autores: Francesco Coccopalmerio: «Tertia quaestio: vicarii foranei auditione *praetermissa*, parochi *nominatio* estne *valida*? Responsio datur a can. 127 § 2, qui recitat: 'Cum iure statuatur ad actus ponendos Superiorem indigere consensu aut consilio aliquarum personarum, uti singularum:... 2º si consilium exigatur, invalidus est actus Superioris easdem personas non audientis'. Tamen quaerimus: '*audiat* vicarium foraneum' significat praecise: '*consilium*

- ***El Obispo oirá al arcipreste, si lo juzga oportuno, en el nombramiento de los vicarios parroquiales*** (Cf. c. 547). Según Coccopalmerio la consulta al arcipreste se muestra objetivamente oportuna, a no ser –dice– que el Obispo obtenga de otro modo las informaciones precisas (a través del vicario episcopal, visita pastoral, etc.)[39]. Pensamos que esta opinión se ha fundado en el correlativo deber del arcipreste acerca de la coordinación de la actividad pastoral y de la atención de los clérigos en su arciprestazgo (c. 555 § 1,

---

exquirat illius'? an, solummodo, '*elementa cognitionis* exquirat ab illo?' Mihi videtur spontanea responsio: unum atque alterum, proinde etiam consilium. Et quia audire vicarium foraneum est obligatio, hoc significat Episcopum dioecesanum 'indigere consilio' vicarii foranei ('consilium exigitur', ut adhibeamus verba can. 127). Ideoque concludere possumus: 'invalidus est actus Superioris (Episcopi dioecesani) easdem personas (vicarium foraneum) non audientis' ut iterum citemus can. 127». F. COCCOPALMERIO, *De paroecia*, o.c., 123; José Luis Santos: «Desaparecido el concurso a parroquias, es necesaria gran prudencia del obispo en la provisión de los oficios, como señala el Directorio (EI, ibid.). El obispo debe eliminar toda arbitrariedad, acepción de personas, favoritismos y presiones indebidas; debe pedir consejo a las personas prudentes y a las que tienen algún motivo de interés atendible. El Código, por su parte, prescribe que el obispo 'deje de lado cualquier acepción de personas'; que para juzgar de la idoneidad *oiga al arcipreste* (condición necesaria para la validez) y realice las investigaciones oportunas pidiendo parecer, si es conveniente, *a algunos presbíteros y fieles laicos* [...]». J.L. SANTOS, «Parroquia, comunidad de fieles», en VV.AA., *Nuevo Derecho Parroquial*, Madrid 1988, 32; Roch Pagé: «Le texte fait une obligation à l'Èvêque d'entendre le vicaire forain avant de nommer le curé, ce qu'il doit faire pour la validité de l'acte selon le can. 127, § 2, 2º. Or, le vicariat forain, a la tête duquel est placé le vicaire forain, n'est plus obligatoire dans le nouveau Code (ad curam pastoralem per communem actionem fovendam plures paroeciae viciniores coniungi possunt in peculiares coetus, uti sunt vicariatus foranei, c. 374 § 2). Par ailleurs, l'acception de l'expression 'vicaire forain' est assez souple selon le can. 553 § 1: 'Le vicaire forain, appelé aussi doyen, archiprêtre ou autrement, est le prêtre mis à la tête d'un vicariat forain'». R. PAGÈ, *Les Églises particulières*. II. *La Charge pastorale de leurs communautés de fidèles selon le Code de droit canonique de 1983*, Montréal 1989, 82-83.

[39] F. COCCOPALMERIO, *De paroecia*, o.c., 234.

1º-2º). Sin embargo, el texto legal es suficientemente claro y amplio, permitiendo que la legislación particular o estatutaria determine en cada caso modos más concretos para la adecuada provisión de tales oficios; pero, de no existir esa normativa particular, el juicio acerca de la oportunidad o no de la consulta corresponde exclusivamente al Obispo[40].

3.3.3. Normativa litúrgica

- ***Procurar que las funciones religiosas se celebren según las prescripciones de la sagrada liturgia*** (c. 555 § 1, 3º). Es un deber del arcipreste, que forma parte de la actividad pastoral ordinaria, procurar que los sacerdotes de su distrito observen las prescripciones litúrgicas.

3.3.4. Bienes parroquiales

- ***Velar que se cuide diligentemente el decoro y esplendor de las iglesias y de los objetos y ornamentos sagrados, sobre todo en la celebración eucarística y en la custodia del santísimo Sacramento; velar que se cumplimenten y guarden convenientemente los libros parroquiales; se administren con diligencia los bienes eclesiásticos; y se conserve la casa parroquial con la debida diligencia*** (c. 555 § 1, 3º). A este propósito es oportuno recordar la precisión con que el legislador universal ha disciplinado la celebración y la custodia de la Eucaristía en el Libro IV del Código de Derecho Canónico[41].

La forma exhortativa que adopta la formulación de la norma no debe llamar a engaño: se trata de una verdadera y propia disposición disciplinar que precisa los deberes de vigilancia y promoción del arcipreste[42].

---

[40] J. CALVO, «Comentario al c. 547», en *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, II, ed. A. Marzoa – J. Miras – R. Rodríguez-Ocaña, Pamplona 19961, 1314.

[41] Cf. cc. 897-994.

[42] E. CAPPELLINI, «Comentario al c. 555», o.c., 1334.

- ***Proveer también para que, cuando enfermen o mueran los sacerdotes, no desaparezcan o se quiten de su lugar los libros, documentos y ornamentos sagrados u otras cosas pertenecientes a la Iglesia*** (c. 555 § 3). Es decir, se atiende a la justa preocupación de tutelar el patrimonio de la parroquia contra las distracciones o hurtos en el periodo de inactividad de su titular[43].

Como conclusión a este apartado, hay que tener en cuenta que el arcipreste tiene la obligación de informar al Obispo diocesano sobre todas las actividades anteriormente citadas, ya que todas sus funciones son al mismo tiempo deberes propios de la función pastoral del Obispo.

4. DERECHOS Y DEBERES DESDE EL DERECHO PARTICULAR DE LA DIÓCESIS

Es conveniente, nos dice el nuevo *Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos*, dar a las vicarías foráneas (arciprestazgos) un estatuto común, que el Obispo aprobará después de haber escuchado al Consejo Presbiteral, y en el que se establecerán entre otros aspectos los siguientes[44]:

- La composición de cada vicaría foránea (arciprestazgo).
- La denominación del *oficio de presidencia*, según las tradiciones del lugar (Arcipreste, Decano, Vicario foráneo), sus facultades, su forma de nombramiento, la duración del periodo del encargo, etc.
- Las *reuniones* a nivel de arciprestazgo: de párrocos y vicarios parroquiales, de los responsables de los distintos sectores pastorales, etc.

---

[43] E. CAPPELLINI, «Comentario al c. 555», o.c., 1335.

[44] CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos, *Apostolorum Successores,* 22 de febrero de 2004, n. 217-219.

- Si no ha sido ya establecido en otra instancia, los estatutos pueden determinar también que algunos arciprestes, en razón de su oficio, sean miembros de los *Consejos diocesanos* Presbiteral y Pastoral.

Parece oportuno, además de lo establecido en el Derecho Común, atribuir al arcipreste los siguientes derechos y deberes, que, por supuesto, no queremos decir que sean los únicos:

- Intervenir en la preparación, coordinación y posterior seguimiento de la visita pastoral del Obispo a las parroquias del arciprestazgo.
- Favorecer y potenciar el Consejo Pastoral Arciprestal como medio imprescindible para desarrollar una pastoral de conjunto en conexión con los objetivos y acciones del Plan Pastoral Diocesano.
- Ayudar y urgir, en su caso, a las parroquias la constitución de los Consejos pastorales y de economía.
- Favorecer una pastoral sectorial y de ambientes en el arciprestazgo, mediante una corresponsabilidad real de funciones y en conexión con las delegaciones diocesanas.
- Facilitar la participación de los sacerdotes, diáconos, religiosos, religiosas y laicos en la acción pastoral conjunta, respetando los carismas de cada uno, animando y estimulando a los diversos agentes de pastoral.
- Impulsar la unidad de acción pastoral en el arciprestazgo, velando para que se cumplan los acuerdos tomados[45].
- Cuidar que se entreguen las colectas de carácter diocesano en la administración diocesana, y se envíen a la misma los presupuestos y balances anuales.

[45] «... ni el arcipreste, ni el equipo de sacerdotes del arciprestazgo son legisladores. En la diócesis el único legislador es el obispo. Por ello, los acuerdos para el mejor funcionamiento del arciprestazgo han de someterse a la aprobación debida. Sobre todo, no pueden establecer tasas y estipendios». C. AMIGO VALLEJO, Cardenal Arzobispo de Sevilla, *El Arciprestazgo*, o.c., 44.

- Asistir a la toma de posesión de cada nuevo párroco.
- Ayudar a los párrocos de su arciprestazgo en la custodia y conservación de los objetos de valor histórico, artístico y documental[46].

5. CONCLUSIÓN

Para caminar como Iglesia diocesana, en renovación fiel y constante a Jesucristo, nuestro Señor, es importante la figura del arcipreste y del arciprestazgo como servicio pastoral diocesano cualificado, impulsores de comunión y de fraternidades y favorecedores de una acción pastoral de conjunto. El arcipreste y los presbíteros que configuran el equipo pastoral del arciprestazgo han de ser conscientes de la propia realidad, aceptarla como don, amarla y trabajar a partir de ella.

De las parroquias renovadas, y de los arciprestazgos revitalizados, llegará el aliento necesario, derramado por el Espíritu de Vida, para hacer realidad una pastoral evangelizadora común, con las ineludibles diferencias que afectan a las distintas comunidades que forman el arciprestazgo. La identidad del arcipreste es, por tanto, un ministerio pastoral para fomentar y cuidar la vida sacerdotal de los presbíteros y la vida cristiana de los fieles, y promover las acciones pastorales de conjunto en orden a una mejor evangelización de la zona[47].

---

[46] Cf. R. BERZOSA MARTÍNEZ, «Arcipreste y arciprestazgo», o.c., 87-88; *Para comprender y vivir la Iglesia Diocesana*, Burgos 1997.

[47] Cf. M. MORENO REINA, «Algunas notas sobre la identidad del Arcipreste», en Asamblea Diocesana del Clero, ponencias y conclusiones (2 de diciembre de 2005), Sevilla, 29.

RECENSIONES
BOOK REVIEWS

Xesús R. Jares, *Pedagogía de la convivencia*, Editorial GRAÓ, 2006 (175 páginas, 25 x 16'5 cm, ISBN 84-7827-451-2)

Xesús R. Jares es catedrático de Didáctica y Organización Escolar de la Universidad de La Coruña y un prestigioso especialista en temas relacionados con la educación para la paz, el conflicto, la democracia, la convivencia y los derechos humanos. Desde 1983 coordina el colectivo "Educadores por la Paz Nova Escola Galega". En la actualidad es presidente de la Asociación Galego-Portuguesa de Educación para la Paz (AGAPPAZ). Entre sus libros destacamos: *Educación para la paz. Su teoría y su práctica; Educación y derechos humanos. Estrategias didácticas y organizativas; Educación y conflicto. Guía de educación para la convivencia; Aprender a convivir. El placer de jugar juntos. Nuevas técnicas y juegos cooperativos; Educar para la paz en tiempos difíciles; Educar para la verdad y la esperanza.* En el número 29 de la revista *Isidorianum* (pp. 349-351) podemos encontrar mi recensión sobre su libro *Educar para la verdad y la esperanza.*

Este libro sobre la pedagogía de la convivencia se abre con unas páginas de gran calidad humana. Se trata de su agradecimiento a todas las personas que le han ayudado a convivir, Recuerda y menciona, de una forma especial, a las que le han acompañado y animado en sus momentos difíciles de su lucha contra la enfermedad.

El volumen consta de una introducción, cinco capítulos y las referencias bibliográficas. En el primer capítulo, *Sobre la convivencia y los contenidos de una pedagogía de la convivencia* (pp. 17-45), el autor nos acerca a los marcos y a los contenidos de la convivencia –respeto, diálogo, solidaridad, perdón, esperanza, derechos humanos, ternura, etc.-. También a sus contrarios, es decir, a los factores disgregadores de la convivencia –odio, miedo, fundamentalismos, mentira, corrupción, dominio, etc.-. Finaliza el capítulo con una justificación de la asignatura *Educación para la ciudadanía* y con una propuesta de los bloques de su contenido.

El capítulo segundo, *La situación de la convivencia en los centros educativos de secundaria* (pp. 47-80), nos ofrece algunas de las principales conclusiones en la investigación *Conflicto y convivencia en los centros educativos de secundaria*, dirigido por Jares

en Galicia durante los años 1998-2002, y la misma investigación en el Instituto Canario de Evaluación y Calidad Educativa en los años 2002 y 2003. A través de estas investigaciones, el autor constata con "determinadas realidades deficitarias en los centros educativos y en la formación del profesorado que deberían subsanarse con la mayor brevedad posible", (p. 15).

En el capítulo tercero, *Los ámbitos de intervención* (pp. 81-109), se analiza el marco legislativo que incide en la convivencia –la ley 27/2005, de 30 de noviembre, de Fomento de la Educación y la Cultura de la Paz y la ley orgánica de Educación (LOE)-. Visto el marco legal de la convivencia, Xesús R. Jares nos ofrece las premisas básicas para un plan de convivencia y la infraestructura de la misma en los centros educativos. Finaliza este capítulo con una reflexión sobre la formación del profesorado en relación a las estrategias didácticas cooperativas, de resolución de conflictos, de intervención en casos de acoso escolar, de fomento de la convivencia, etc. En esta formación del profesorado, el autor señala seis contenidos claves que deberían estar presentes en el proceso de formación del profesorado para la convivencia.

El capítulo cuarto, *La mediación en los centros educativos* (pp. 111-140), presenta la experiencia de un centro de secundaria sobre uno de los métodos de la resolución positiva de los conflictos, posiblemente el más utilizado en los centros educativos y en otros ámbitos sociales: la mediación, En estas páginas se nos ofrecen las opiniones del profesorado y del alumnado sobre la mediación en el ámbito educativo y la experiencia, los materiales y resultados de cuatro años de aplicación de la mediación en un centro educativo de secundaria, el IES de Teis de Vigo.

El quinto y último capítulo del libro, *Educar para la convivencia desde las familias* (pp. 141-171), estudia el papel y la función de la familia en la educación para la convivencia: relaciones familias-centros educativos; algunos errores de las familias en la educación de los hijos; estrategias para favorecer la convivencia en las familias.

Como el propio autor nos manifiesta, este libro está "destinado fundamentalmente al profesorado y a las madres y padres con el objetivo fundamental de servir de reflexión para mejorar la convivencia en el seno de sus respectivos espacios, así como en las relaciones entre ambos", (p. 16).

En definitiva, un excelente y cuidado volumen escrito desde

la experiencia y que tiene la virtud de hacernos reflexionar sobre la importancia de la convivencia en el seno de la familia, los centros educativos y la sociedad. A partir de la misma experiencia del autor, se nos ofrecen propuestas, estrategias, materiales y recursos para educar en la convivencia. **Manuel Martín Riego.**

Eloy A. Santiago Santiago, *La gracia de Cristo y del cristiano. Cristología y antropología en Juan Alfaro,* (Prólogo de Luis F. Ladaria), Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias (Sede de Gran Canaria) (ISTIC), 2005, 314 páginas.

Esta obra recoge la tesis doctoral del autor, presentada en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana, bajo la dirección del Prof. Dr. Luis F. Ladaria S.I.

La pregunta que guía la investigación es la de la relación entre Cristología y Antropología teológica en el jesuita navarro Juan Alfaro (1914-1993), profesor durante muchos años de la universidad romana, escritor prolífico e investigador lúcido de estos temas y de su influencia en la eclesiología, la moral y la espiritualidad.

El método de investigación escogido ha sido a la vez analítico-inductivo, citando abundantemente los escritos de Alfaro, y genético-progresivo, para acompañar la evolución e influencias del investigado a lo largo de su extensa vida académica y editorial.

La obra se articula en tres partes. Una introductoria en la que se estudia la cuestión del sobrenatural como detonante de la preocupación de Alfaro por el tema de la gracia, y cómo conjugar a la vez su necesidad y su gratuidad frente al peligro de extrensicismo. La segunda parte tiene como título: "La gracia de Cristo. Reflexión cristológica de Juan Alfaro", en la que presenta la doctrina del autor estudiado sobre este tema desde una muy acertada doble consideración: evolutiva y sistemática. La tercera parte trata de "La gracia del cristiano. La antropología teológica de Alfaro".

Santiago Santiago ha resaltado también las influencias de otros autores como Henry de Lubac, Teilhard de Chardin y, sobre todo, de Kart Rahner sobre el jesuita navarro. Estos tres teólogos han servido de acicate a Alfaro de tal modo que las preguntas, intuiciones, cuestiones o planteamientos

de ellos han sido reflexionados y continuados sistemáticamente por él. Al trabajar teológicamente tanto en la etapa preconciliar, como conciliar y postvaticano II se pueden notar en Juan Alfaro las evoluciones, pero también las premoniciones y avances con respecto a lo que sería posteriormente las declaraciones del Concilio.

Las conclusiones del estudio son claras y dan razón a las palabras de Alfaro: "la cristología y la escatología iluminan la existencia del hombre en el mundo" (286) Una cristología que tiene como formulación precisa y determinante la declaración de Calcedonia y que fundamentada en la encarnación como acontecimiento global y comprensivo de toda la vida y acción de Cristo, se desarrolla en sus tres funciones salvíficas: de Revelador, que nos señala el quién; de Sacerdote desde la solidaridad con el mundo y con el hombre, que nos indica el cómo, y de Rey, Señor del Reino, que nos descubre el para qué.

Esta oferta gratuita de gracia que se ofrece en la persona y acción de Jesucristo corona, plenifica y da sentido total al hombre, abierto constitutivamente para esta relación. Mérito de Alfaro es haber repensado la gracia en categorías personalistas y, más y mejor aún, en categorías interpersonales. La cristología es esencialmente soteriológica y la gracia, "autocomunicación *personal* de Dios a la *persona*" (290), es cristológica; es el vivir en Cristo, vivir en el señorío de Cristo. Una existencia a la que el hombre se abre por su opción fundamental, vive en la fe, la esperanza y el amor y es cristológica, cristocéntrica y cristoteleológica: Cristo como fundamento antropológico, como camino y como fin pues es el *Eschaton* personal.

El autor del estudio señala también algunos límites de la teología de Alfaro: "el excesivo subrayado del fin crístico de la creación en detrimento de una reflexión sobre la doctrina neotestamentaria de la 'creación en Cristo' (292); una concepción del hombre más esencialista que histórico-salvífica, al definirlo preponderantemente como 'creatura intelectual' o 'espíritu finito' en lugar del bíblico 'imagen de Dios' (292) o el déficit pneumatológico en comparación con la relevancia cristológica.

La importancia de la obra de Juan Alfaro queda bien señalada y analizada en este libro que nos permite captar el giro copernicano del tratado tradicional de la gracia y la unidad orgánica y mutuamente fecundante de las dis-

tintas materias teológicas. Como indica Santiago Santiago al concluir su trabajo citando al mismo Alfaro: "(La antropología teológica) tomará como su tarea propia la de contribuir a la formación de un modelo nuevo de cristianos auténticos, de los que precisamente porque creen y esperan en Cristo, creen y esperan también en el hombre, y se empeñan por un porvenir mejor de la humanidad en el mundo, como anticipación de la plenitud definitiva verdadera" (293). **Francisco J. Rodríguez Fassio O.P.**

Juan José Calles Garzón, *Catecumenado y Comunidad Cristiana en el Episcopado español*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, 271 páginas.

La obra de Juan José Calles Garzón tiene la particularidad de ser escrita desde realidad pastoral, y parroquial en este caso, más directa. Su formación teológica en pastoral y su vida ministerial han estado ligadas al catecumenado, lo cual le capacita para presentarnos esta reflexión sobre el catecumenado en el episcopado español tras el concilio Vaticano II.

Ciertamente, el tema de su tesis doctoral (*Una forma de renovación del catecumenado: el Camino Neocatecumenal –evolución – análisis -valoración*) en 2004, y su primera obra el año posterior sobre el Camino Neocatecumenal vislumbran en la obra una línea concreta. Algo que no denota un carácter peyorativo, sino más bien, posibilitan el diálogo ante "la necesidad, cada vez más urgente en la Iglesia en España, de impulsar una pastoral evangelizadora que ponga en el centro de sus tareas la Iniciación Cristiana" (242, y que cobra actualidad ante la próxima aparición de la reforma del Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos, que irá acompañado junto a los rituales de Bautismo y Confirmación, indicando la unidad del proceso de Iniciación Cristiana. Todo esto nos devuelve a una realidad que hoy sigue teniendo la misma actualidad que en otras épocas "no hay que olvidar que todavía en estos años –los ochenta-, entre los sacerdotes y los agentes de pastoral, existía un profundo desconocimiento del Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos, y la apuesta por alentar la pastoral comunitaria era más un deseo a realizar que un empeño decidido por concretarlo pastoralmente" (141)

Nos encontramos ante un ensayo de aproximación histórica

al fenómeno del catecumenado desde la perspectiva de las pequeñas comunidades cristianas, pero vistas desde la luz, fundamentalmente, de los documentos del episcopado español desde el concilio hasta la actualidad.

Esta obra posee un sentido diacrónico comenzando por plantear la restauración del catecumenado que aparece en los documentos conciliares, y adentrándose en un recorrido magisterial que aterriza en la realidad eclesial más concreta en parroquias y movimientos. Se estructura este ensayo en cuatro etapas históricas (1965-1975, 1975-1985, 1985-1995, 1995-2006) A su vez, cada una posee una mirada hacia la Iglesia Universal y otra mirada hacia la Iglesia en España. Este recorrido no posee estrictamente un sentido cronológico sino una aproximación a los rasgos más significativos.

Es iluminadora la reflexión acerca de los catecumenados, opciones pastorales, planes pastorales, métodos… que van surgiendo durante todos estos años. El autor nos proporciona un instrumento para llegar a contemplar la realidad actual con una mirada de esperanza ayudándonos a comprender como "en la Iglesia en España la aparición del catecumenado va pareja a la creación de comunidades cristianas de diverso tipo. Es la comunidad cristiana entera la que se sitúa en régimen catecumenal" (121)

Calles Garzón intenta desentrañar las intuiciones teológicas, catequéticas y pastorales que las reflexiones episcopales nos ofrecen durante estos años, mostrándonos la evolución que ha ido sucediéndose, y para facilitar el trabajo conclusivo muestra una síntesis concreta al final de cada etapa, todo en relación con las dos claves fundamentales en esta obra: el catecumenado y las pequeñas comunidades.

La obra que nos proporciona el párroco de la de Cristo Rey de Salamanca es un instrumento compilatorio de especial valía para aquellos que, en sintonía con los planteamientos de nuestros obispos, estén buscando caminos y métodos acertados para la evangelización.

El autor se posiciona claramente, como ya indicábamos al comienzo, algo que denota el apunte que realiza sobre el "decidido y apasionado esfuerzo por restaurar la Acción Católica, por parte de nuestros obispos, que no deja de ser, cuando menos sorprendente, ante la pasividad y el distanciamiento con que la mayoría de nuestros obispos han tra-

tado la realidad de las pequeñas comunidades eclesiales, entre las que incluimos las Comunidades Neocatecumenales, que han sido y son un espacio eclesial que cuenta con un creciente y significativo número de cristianos laicos al interior de nuestras parroquias" (203) Esto no impide que la obra nos ofrezca un camino para la reflexión, pues el autor no es provocativo, sino más bien, insinúa, propone, ofrece aquello que desde su reflexión sobre el magisterio post-conciliar, y el desarrollo de la evangelización en nuestro país considera más urgente.

La Iglesia en España, y especialmente nuestros obispos, están en búsqueda de caminos para que la evangelización sea una realidad auténtica y universal, y el catecumenado –que se está instaurando lenta pero progresivamente en nuestras diócesis- podrá ser una respuesta antigua, pero siempre nueva, para que nazcan nuevos cristianos y nuevas comunidades cristianas.

La obra tiene la particularidad de permitir una lectura por periodos históricos, por etapas, en cuanto a la Iglesia en España y la Iglesia Universal. De especial interés son las síntesis teológico pastorales que suponen una buena síntesis de la disciplina canónica, las consecuencias pastorales y los fundamentos teológicos.

De especial utilidad aparece este libro para los ministros ordenados, religiosos, agentes de pastoral y para aquellos que están en centros de formación teológica. Será una buena herramienta para realizar opciones que, en muchos casos, parecen lejos de la ortodoxia –pequeñas comunidades cristianas, acompañamiento de las mismas, movimientos eclesiales, catecumenado- y son propuestas directas de nuestros obispos. **Manuel Sánchez y Sánchez.**

Joseph RATZINGER, Fe y futuro, Desclée de Brower, Bilbao, 2007 [Título de la edición original: Glaube und Zukunft. Traducción de María del Carmen Blanco Moreno. 106 páginas, 20 x15 cm, ISBN: 978-84-330-2144-1)

La editorial Desclée se une a la publicación de obras ya publicadas de Joseph Ratzinger que han tomado nueva actualidad con la elevación del que entonces era eminente teólogo al papado de la Iglesia Católica. Bajo el título Fe y futuro se recogieron cinco conferencias radiofónicas pronunciadas entre 1969 y 1970 y que con una temática de raíz diversa apuntan todas reflexiones

sobre la dimensión de futuro en la realidad humana y cómo la fe cristiana se estructura ante esa dimensión y la ilumina.

Los tres primeros capítulos fueron transmitidos en diciembre de 1969 en la radio Bávara, el cuarto en 1970 por Radio Vaticano, y el quinto en las navidades de 1969 pro Radio de Hesse.

Como toda la literatura de Joseph Ratzinger resulta interesante y sugerente. Además el tener como origen una serie de conferencias el estilo es sencillo y de fácil lectura, sin que falten ideas profundas y problemas nucleares en el seno de las mismas.

Los títulos de los capítulos del libro son: "Creer y saber", "Fe y existencia", "Fe y filosofía", "El futuro del mundo pasa por la esperanza del ser humano", "¿Bajo qué aspecto se presentará la Iglesia en el año

2000?". Todos tienen el esquema típico de la teología de Ratzinger: un problema real y concreto de la vida del hombre, de la fe cristiana o de la Iglesia; una referencia histórica que sorprende por la simplicidad, la exactitud y lo sintético de la formulación, y que viene a iluminar la situación presente; y una reflexión final en la que, el entonces teólogo "de a pie", propone formas concretas de asumir personal y comunitariamente la fe.

En este opúsculo el discurso de Joseph Ratzinger se estructura desde una visión que subraya el aspecto trascendental de la fe, una fe que encuentra su pleno sentido en el futuro escatológico y que considera relativo todo lo que nuestras fuerzas pueden construir. Esta idea fuerza le da una visión muy amplia de la estructura eclesial y una valoración de la realidad histórica marcada por su caducidad y su relatividad. Como en otras reflexiones del actual Benedicto XVI se entabla un interesante diálogo con la filosofía y los problemas actuales, y hace propuestas sorprendentes por su actualidad a pesar de llevar estas reflexiones casi cuarenta años escritas. **José Joaquín CASTELLÓN MARTÍN**