

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

**ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA**

**Año XVII
Número 41**

**CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2006**

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Septiembre – Diciembre 2006

AÑO XVII, Nº 41

Depósito legal pp. 199001DF708

ISSN 0798-1236

Revista cuatrimestral del ITER,
Instituto de Teología para
Religiosos y de la UCAB,
Universidad Católica
"Andrés Bello" de CARACAS
Revista indizada y arbitrada.

DIRECTOR: *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Luis De Diego, S.J.

Eduardo Frades, C.M.F.

Rafael Luciani, laico

Carlos Luis Suárez, S.C.J.

Andrés Argibay, S.D.B.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB

Juan Pablo Peron, S.D.B., Rector del ITER

Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla

Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, ITER y "Nuevo Mundo"

Pedro Drouin, S.C.J., ITER-UCAB

Enrique Alí González, laico, ITER y UCV

Ignacio Castillo, S.J., ITER y Fundación Aguafuerte

Bruno Renaud, diocesano, ITER y USR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Laury Martínez*

Diseño de portada: *Alexandra Longinow*

Impresión: *E.T.P. Don Bosco*

Revista indizada en las bases de datos

"Clase" (México) y "Stromata" (Argentina)

Apartado de Correos 68865

Telf (0212) 261.85.84

Fax (0212) 265.05.05

E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve

Web: www.iter-ups.org

www.ucab.edu.ve/iter

Dirección y Administración

ITER - Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal.

Altamira. Caracas 1061-A

VENEZUELA.

SUSCRIPCIONES 2007:

Correo normal: Bs. 30.000

Número suelto: Bs. 12.000

Extranjero: \$ 34

Por avión: \$ 42

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, cmf</i>	5
-------------------------------------	---

ARTÍCULOS Y PONENCIAS

"Notas al Documento" de participación de la V Conferencia del CELAM. "Hacia una V Conferencia General del Episcopado de Latinoamérica y del Caribe". <i>P. Bruno Renaud, dioc.</i>	9
--	---

"Discípulos de Jesús en formación teológica". <i>Lectio inauguralis</i> del año académico 2006-2007 del ITER. <i>P. Eduardo Frades, cmf</i>	21
---	----

"La reconciliación: una aproximación bíblica desde nuestro hoy". IV Jornada de Teología del ITER, "Hacia un Humanismo Integral". <i>P. Carlos Luis Suárez, scj</i>	61
--	----

"Ministerio Sacerdotal: desde Cristo, en la Iglesia, para la Comunidad". <i>P. Román Sánchez, od</i>	71
--	----

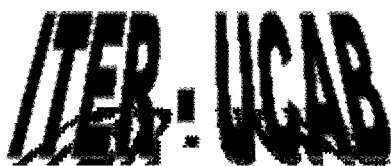
"Virginidad de María y Virginidad de la Iglesia en San Agustín" <i>P. Helizandro Terán, osa</i>	95
---	----

"El Código Da Vinci". Jornada especial, organizada por el ITER, el 14 de junio del 2006. <i>P. Bruno Renaud, dioc</i>	157
---	-----

ÍNDICES DE LOS NÚMEROS 21-40 DE LA REVISTA ITER

Índice por autores	175
--------------------------	-----

Índice por materias.....	187
--------------------------	-----



**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

ITER, Revista de Teología

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de reseñas y recensiones.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 30.000. El número suelto está en Bs.12.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevimos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

ITER-HUMANITAS, Revista de Filosofía y Humanidades

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y recensiones. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 20.000 . El número suelto está en Bs.12.000. Para el envío al extranjero son 20 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 25 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal.
Altamira Caracas 1061-A VENEZUELA.
Telf. (0212) 261.85.84. Fax. (0212) 265.05.05
Web: www.iter-ups.org, www.ucab.edu.ve/iter
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve



PRESENTACIÓN

Abrimos este último número del año 2006 con este breve comentario al Documento de participación titulado "*Hacia una V Conferencia General del Episcopado de Latinoamérica y del Caribe*". Se encargó de hacerlo el presbítero **P. Bruno Renaud, dioc.**, y las conclusiones fueron ampliamente aceptadas por el profesorado del ITER. Todos los profesores tuvieron acceso a este escrito y ya hace meses se enviaron las cuatro "apreciaciones finales" casi tal como se formulan aquí, recogiendo nuestra insatisfacción frente a sus fallas importantes, a representantes del episcopado venezolano. Por eso podemos decir que es, a la vez, un trabajo personal del profesor Bruno y un acuerdo del cuerpo docente de este Instituto de Teología, en lo que se refiere al Documento en cuestión. Así nos hicimos cargo, en cierto modo colectivamente, del Documento que se distribuyó para fomentar la participación de toda la Iglesia latinoamericana, y ofrecemos modestamente nuestras sugerencias para su mejoramiento. El profesor Renaud nos ha resumido así sus "*Notas al Documento*" antedicho:

La Iglesia en América Latina se prepara a celebrar su V Conferencia General, en mayo del año en curso, en la ciudad marial de Aparecida, Brasil. La autoridad competente ha preparado un Documento Preparatorio, para el cual se solicita los aportes evaluativos de parte de los Episcopados nacionales, las Escuelas de teología y demás personas interesadas. Las breves páginas propuestas a continuación no esconden la insatisfacción causada por un documento que parece dar la espalda a lo mejor de la tradición conciliar latinoamericana, tanto en lo que se refiere a contenidos como a metodología analítica.

Colocamos luego una par de textos, presentados en diversas ocasiones, pero unificados por ser obra de profesores de Sagrada Escritura y tener a esta como referente primordial. Se trata de la *lectio inauguralis* leída por el autor de esta presentación, **P. Eduardo Frades, cmf**, al inicio de este curso académico 2006-2007. Se refiere también al tema de la V Conferencia y se tituló "*Discípulos de Jesús en formación teológica*". Este es el resumen de la misma:

Se presenta una breve reflexión sobre la revelación de Dios que se da en el AT bajo la figura de la Sabiduría divina. Por un lado es creadora, madre y maestra de los hombres; y, a la vez, es la que hace a los hombres

"amigos de Dios y profetas" (Sap 7,27). Se pasa luego a Jesús de Nazaret, que actuó en su ministerio público como Maestro de discípulos y seguidores, con algo más de atención a su enseñanza. Pero de forma especial nos detenemos sumariamente en la figura de Profeta mesiánico de la Sabiduría con que parece presentarse él mismo en la fuente Q y en otros textos neotestamentarios, para desembocar en el hecho del discipulado y seguimiento postpascual, que es en definitiva el nuestro también. La tercera parte pretende ofrecer algunos criterios para la actitud de todos los implicados en esta tarea de la formación filosófico-teológica. Se tienen en cuenta algunos datos del Vaticano II y del documento preparatorio de la V Conferencia del CELAM, y se sugieren algunas líneas que deberíamos subrayar en este campo.

El otro trabajo se presentó en la IV Jornada de Teología, que tuvo lugar el día 31 de mayo del año 2006 y llevaba como tema *"Hacia un Humanismo Integral"*. Es obra del **P. Carlos Luis Suárez, scj**, que se ocupó del tema de la reconciliación, de su fundamentación bíblica y de su actualidad y problemática ético-política. El título de su ponencia fue *"La reconciliación: una aproximación bíblica desde nuestro hoy"* y el resumen que nos ha presentado es el siguiente:

A partir del uso frecuente que el término reconciliación ha tenido en diversas esferas de la sociedad venezolana, el artículo se detiene en la cita del texto paulino más empleado sobre el argumento en los documentos contemporáneos de la Iglesia en Venezuela: 2Cor 5,17-20. A través de un sintético análisis filológico del término empleado por el apóstol Pablo para hablar de la reconciliación, se evidencian algunas pautas para encauzar y desarrollar una auténtica actitud reconciliadora en nuestra sociedad actual.

A continuación ofrecemos dos trabajos de dos de nuestros profesores de teología. El primero es un escrito del **P. Román Sánchez, od**, que se centra en el ministerio sacerdotal ordenado, para marcarle decididamente su puesto en la Iglesia y a su servicio. Lo ha titulado *"Ministerio Sacerdotal: desde Cristo, en la Iglesia, para la Comunidad"* y nos lo ha resumido en estas líneas:

Las bases fundamentales del ministerio presbiteral nos vienen dadas por realidades teológicas previas con las que está necesariamente vinculado, de las que depende y a las que está referido: Cristo, Iglesia, Comunidad. La relacionalidad con estas tres realidades es el elemento clave del ser sacerdotal. El objetivo de este ensayo será, pues, desarrollar

· la "esencia y raíz cristológica" (sacerdotes de Jesucristo), la "dimensión o enclave eclesiológico" (ministros de la Iglesia) y la "finalidad comunitaria" (pastores del Pueblo de Dios). Se muestra así la novedad del ministerio presbiteral, que tiene su base como originante inmediato en el sacramento del orden. El ministerio sacerdotal conferido a "algunos" del pueblo hay que entenderlo desde un Pueblo todo él sacerdotal. Por ello, hay que precisar el "modo peculiar" como participa en el único sacerdocio de Cristo, la función propia que lo distingue en el seno de la Iglesia y la postura del Vaticano II que es para nosotros, a la vez, punto de llegada y punto de partida.

El otro escrito es obra del **P. Helizandro Terán, osa**. Se trata de una parte de su trabajo de tesis doctoral, en que se ocupa, como buen agustino, de la doctrina de su padre y maestro. En concreto aborda el tema de la virginidad, pero enfocado de manera unificada en su realización en Madre de Jesús y al mismo tiempo en la Iglesia. El título es "*Virginidad de María y Virginidad de la Iglesia en San Agustín*" y esta es la síntesis del mismo:

María es virgen en la integridad y plenitud del término (virginidad física y espiritual), tal virginidad encuentra su fundamento, según S. Agustín, en el dato de la Escritura. La integridad virginal de María, según el santo obispo, es vista por el santo como un misterio que sólo puede acogerse en el ámbito de la fe, colocando la razón última de dicha virginidad en Cristo mismo que escoge una madre digna y a tono con su persona y misión. La Iglesia, al igual que María, también es virgen. S. Agustín ve la virginidad de la Iglesia en que ésta guarda íntegra la fe de Cristo. Es una virginidad de orden espiritual y doctrinal, que se traduce en una adhesión personal de la Iglesia a Cristo. Esta virginidad de la Iglesia encuentra su realización concreta en la virginidad de los fieles. Esta virginidad de los fieles se traduce en que cada cristiano, miembro de la Iglesia, debe vivir la pureza íntegra de la fe, que se traduce: en una adhesión de vida total a Dios, en la práctica de las virtudes y sobre todo en acoger planamente la doctrina revelada y que es enseñada por la Iglesia.

Finalmente ofrecemos una valoración crítica, tanto desde el punto de vista literario como sobre todo histórico, de la famosa novela de Dan Brown, titulada *El Código Da Vinci*, que tanto éxito editorial ha tenido, por su traducción a decenas de lenguas y su número de ejemplares vendidos, que se cuentan por decenas de millones. Además se hizo una película que ha llegado a millones de

espectadores. El presente escrito se presentó como ponencia en una Jornada especial, organizada por el ITER el día 14 de junio del 2006, a petición de mucha gente, para dar una orientación al respecto. El autor es el **P. Bruno Renaud, dioc**, especialista en Historia de la Iglesia, especialmente en su época patristica; por lo que su juicio tiene un peso especialmente significativo. Lean esta sabrosa conferencia que nos ha resumido así:

La novela de Dan Brown, "El Código Da Vinci", levantó mucho revuelo, sobre todo porque presenta unas tesis sensacionales como si fueran conclusiones irrefutables y fieles a la más genuina historia de los orígenes del cristianismo, disimulada por la autoridad católica romana a lo largo de los siglos. ¿Cómo, pues, fue elaborada esta novela? ¿De dónde saca realmente su información? En las páginas que siguen, se pretende desmontar la construcción del relato y buscar la historicidad de cada uno de sus elementos. En conclusión, se enuncia brevemente un catálogo de los problemas que plantea a la pastoral de la Iglesia la escritura reiterativa de semejantes relatos.

En último lugar colocamos sendos índices, uno de autores y otro de materias, de todos los artículos publicados en nuestra revista ITER, desde el número 21 hasta el 40, que van desde al año 2000 hasta este año 2006. Los índices de los números 1 al 20, desde el año 1990 hasta el 1999, se encuentran en ese número 20. En adelante, publicaremos índices más periódicamente, cada cinco o seis números de la revista.

Eduardo Frades, cmf.

ARTÍCULOS Y PONENCIAS

NOTAS AL DOCUMENTO DE PARTICIPACIÓN DE LA V CONFERENCIA DEL CELAM: "HACIA UNA V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO DE LATINOAMÉRICA Y DEL CARIBE"

P. Bruno Renaud, dioc*

Abstract:

The Church in Latin America is preparing to celebrate its 5th General Bishop's Conference, next May of 2007, in the city of Aparecida (Brazil). The church authorities have prepared a Preliminary Document. All Bishops Conferences, Theological Institutions and Theologians have been asked to give their evaluation and analysis of this Preliminary Document. This present essay is inspired on such a petition, and wants to be a critical cooperative reading of the document, in order to save what is seems to be absence, in tradition with the former Conferences celebrated in Latin America, referring to the analytical methodology and the contents of reflection it assumes as main themes of the Conference.

Key words: CELAM - Medellín - Puebla - Santo Domingo - Option for the poor - Latino American spirituality, Latino American theology, Method in Theology, Church Documents, Latino American Church.

*El P. Bruno Renaud, dioc, es sacerdote diocesano, nativo de Bélgica. Doctorado de la Universidad de Lovaina y especialista en Patrología e Historia de la Iglesia Antigua. Desde el año 1967, es docente en varios centros de estudio de la Iglesia de Venezuela, entre ellos la Universidad Católica Santa Rosa de Lima y el Instituto de Teología para Religiosos de Caracas. Desde la misma época, se desempeña pastoralmente en ambientes marginales de la capital.

El "Documento de Participación" que nos toca analizar muy brevemente no es de acceso fácil. A tan solo cuatro meses de la fecha inicial de la Conferencia anunciada, no circula impreso en Venezuela, ni se encuentra en ninguna de nuestras librerías especializadas. Apenas si se logra "bajarlo" por net, donde se encuentra protegido por el acceso a un programa especial. Esta circunstancia es evidentemente lamentable, pues limitará en extremo la difusión y el conocimiento del instrumento preparatorio y la publicidad en torno a la misma "V Conferencia". Compárese, por ej., con la IV. Conferencia, la de Sto. Domingo: inaugurada en octubre del año 1992, el documento preparatorio se encontraba en librerías en febrero del año 1990.

La V Conferencia del CELAM debe organizarse alrededor del título: **"Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida. 'Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida' (Jn 14,6)"**.

Es el título más largo de las cinco conferencias del Episcopado Latinoamericano. El título original proyectaba ser: "Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos tengan vida". La "Presentación" (pág. 4) precisa que el Santo Padre fue quien "ha enriquecido" la proposición inicial, al añadir el inciso "en Él", por una parte, y por otra, la cita evangélica según san Juan.

Después de la presentación y una breve introducción, el documento preparatorio se desarrolla en **cinco apartes**:

1. El anhelo de felicidad, de verdad, de fraternidad y de paz.
2. Desde la llegada del Evangelio (a el Continente), vivimos nuestra fe con gratitud.
3. (Por eso, nos hacemos) discípulos y misioneros de Jesucristo.
4. Al inicio del Tercer Milenio, (¿cuáles son las condiciones de la evangelización en el Continente?).
5. Para que nuestros pueblos en Él tengan vida, (se quiere proponer una gran Misión continental).

Vienen además tres anexos: el primero se presenta como una evocación "a discípulos y misioneros santos". Tiene cierta extensión, porque, mientras el documento se enumera entre los nº 1 a 174 en unas cincuenta páginas, este primer anexo cuenta unos 21 párrafos.

El segundo y el tercer anexo son breves, respectivamente a propósito de los "contenidos y metodología de la misión", y de "¿Cómo ser discípulo de Cristo hoy?"

El documento base encuentra, pues, su **punto de partida**, no en un análisis de coyuntura de la situación del mundo latinoamericano o globalizado, y, en él, de la Iglesia local, sino en un axioma antropológico: el anhelo de felicidad y paz de la humanidad. Ni siquiera de la humanidad latinoamericana: es sorprendente la constatación del hecho que todo el **capítulo I**, sobre "**el anhelo de felicidad, de verdad, de fraternidad y de paz**" (nº 1 al 20) no tenga ni la más mínima mención (aún implícita) de América Latina o el Caribe, ni tampoco de su situación continental e histórica sui generis. Todo el capítulo I, escrito fuera de cualquier referencia al tiempo histórico, habría podido idénticamente ser escrito y leído en Roma - de hoy o de tiempos pasados -, en el corazón del África Negra o de América del Norte, porque su idea fundamental es totalmente abstracta y sin relación con una situación histórica determinada. ¿No habrán oído nunca, los autores de este cap. I, cómo claman los habitantes de esta "tierra de angustia y esperanza", a la manera de los pobres, cómo gritan su hambre y sed de felicidad, es decir, de pan, respeto, dignidad y libertad, además de la palabra de Dios? ¿Será que la felicidad no puede tener un color genuinamente humano, un asidero concreto e histórico? Uno recuerda el largo y bellissimo párrafo del Documento de Puebla dedicado a las "angustias", en el capítulo consagrado a la "visión socio-cultural de la realidad de América Latina": los "rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo el Señor": rostros de niños golpeados por la pobreza, rostros de jóvenes desorientados, etc. El hombre del que se trata ahora es un ser sin rostro definido. Ya no parece ser de nuestra tierra latinoamericana.

Una consecuencia de esta ontología de la felicidad sin rostro es, en el aparte escrito "a la luz de la revelación", el carácter formal e igualmente abstracto del Cristo que "sacia nuestra sed de amistad" (nº 11) o "nuestra sed de felicidad" (nº 12), y nos permite "ser ciudadanos del cielo". ¿Dónde está el Siervo de Dios sufriente, al que teólogos como Ellacuría y Sobrino, por ej., han dedicado algunas de sus más hondas meditaciones? Al hombre sin rostro de la primera parte del cap. I corresponde un Cristo sin dolor ni sufrimiento. ¿Cómo será "nuestro hermano y salvador" Aquel que no ha pasado por el sufrimiento solidario y el grito de angustia en la cruz?

De igual manera, la "explosión de gozo" que fue la expansión de los cristianos en los primeros siglos, "a pesar de las terribles persecuciones que desencadenaron contra ellos los poderosos de su tiempo" (nº 18), es una idealización a-histórica que no se corresponde con lo que fue la historia concreta del martirio primitivo. No logra convencer. Uno no escapa a la sensación de que la mención del "martirio" carece de la seriedad, el peso o la gravedad que le habría podido dar la meditación sobre la consideración del sufrimiento de tantas

víctimas de hoy, sufrimiento recordado con mayor intensidad por el Documento de Puebla y otros documentos de la Iglesia latinoamericana.

El **cap. II** presenta un sobrevuelo de la **historia gloriosa de la Iglesia latinoamericana** desde sus albores: "Desde la llegada del Evangelio a América Latina y el Caribe, vivimos nuestra fe con gratitud". Este breve ensayo sobre historia de la evangelización local es cónsono con el capítulo anterior; su metodología es idéntica. La abstracción domina. En consecuencia, la idealización de la Iglesia y de sus obras es la nota dominante. "Los abusos de los conquistadores", por ej., nunca habrían encontrado eco en la Iglesia. Al contrario: retomando una conclusión de la IV Asamblea del CELAM, en Sto. Domingo, se nos dice que "la evangelización misma constituye una especie de tribunal de acusación para los responsables de aquellos abusos". Ninguna corresponsabilidad de tales desmanes, de parte de la Iglesia.

Además, la perspectiva de la evangelización parece decididamente intraclesial. El objeto de la predicación y de la vida de la Iglesia es la propia Iglesia. Pareciera que la tarea de la evangelización no tiende a desembocar en el Reino de Dios, el cual no aparece mencionado en ningún lugar de este Documento preparatorio. El horizonte de la evangelización no es, pues, el Reino de Dios, y su alma tampoco parece ser el Espíritu Santo. Allí tenemos, pues, una historia de la vida de la Iglesia de cinco siglos latinoamericanos sin mención del Espíritu, sin referencia a su presencia y actividad. ¿Acaso no contradice este silencio la tesis de los hechos de los Apóstoles, donde la fe y la comunidad cristiana van de la mano con la presencia y la obra eficaz del Espíritu Santo?

En cuanto a la segunda parte de este cap. II, titulada "Una iglesia viva, fermentada por la experiencia de la gracia de Dios", sorprende, una vez más, la idealización del trabajo y de la situación eclesial actual. La palabra que interviene más de una decena de veces es la de "crecer", crecimiento" y sus sinónimos. "El signo actual más notable (de la Iglesia latinoamericana de hoy sería) el crecimiento del número de quienes se encuentran con Jesucristo y se comprometen con Él" (nº 31). "El sembrado de Dios crece" (nº 34). "Crece la vitalidad de la fe"; y por eso, estaríamos presenciando el "desarrollo de una pastoral de juventud atractiva en torno a la persona de Jesucristo" (ibíd.). Los pastores de la base, lectores de estas consideraciones etéreas, tienen el derecho de preguntarse a partir de qué punto de la geografía continental, a partir de qué historia concreta, se van enunciando, de manera tan optimista, tales y tantas afirmaciones desvinculadas de cualquier estimación o realidad concreta. ¿Habrà que recordar, tal vez, que dado el aumento todavía notable de la población latinoamericana, un "crecimiento"

en términos absolutos puede ser contradicho y poderosamente anulado por un auténtico "decrecimiento" en términos proporcionales o relativos? Lo cierto es que las aseveraciones del Documento preparatorio, sin base documentada ni el apoyo de unas cifras que puedan respaldarlas convincentemente, contradicen la percepción angustiada y notablemente menos optimista de numerosos pastores. En consecuencia, no contribuyen para nada a la paz y sosiego de los evangelizadores actuales. En la actualidad, los evangelizadores de la base se sienten retados, más bien, por una recepción cada vez más difícil, menos estable y más insegura del Evangelio. Negarlo sería ponerse de espaldas al momento vivido, e impedirse cualquier palabra audible.

Al leer este cap. II, uno añora el sentir y la metodología del Concilio Vaticano II. Podríamos resumir la antinomia de la siguiente manera. En los inicios del Vaticano II. Fue muy leído por los Padres Conciliares un libro que llevaba por título *La fe escucha al mundo*. Pero en la actualidad, pareciera que la Iglesia ya no tiene nada que aprender del mundo, pero sí todo que enseñarle. ¿Será que los discípulos del Señor ya no están en el mundo, contradiciendo de esta manera lo que el Maestro exigía de ellos?

El cap. III, "**Discípulos y misioneros de Jesucristo**", el segundo cap. cuantitativamente más importante, nos sitúa en la perspectiva de la "misión", en el momento de "un cambio formidable" de época (nº 36), al que corresponde "la pregunta inquietante acerca de la identidad, y con ella, de la plenitud de la vocación y la misión cristianas" (nº 37). "Horizonte lleno de realidades nuevas" (nº 38), a propósito del cual se nos vuelve a repetir la supuesta aseveración de Karl Rahner, según la cual "en el siglo XXI el cristiano o bien será un místico, o no será" (la autoría original de dicha aseveración, cualquiera pueda ser su realización en el porvenir, ha sido desmentida múltiples veces en el pasado).¹

¹ Mi acucioso colega, el Prof. Dr. F. Palazzi, me hace notar que Rahner sí es el autor de dicha consideración, y me refiere a los *Estudios Teológicos*, t. XIV, "Pastorale Dienst und Gemeindeleitung", p. 161, además de "otros escritos" del mismo Rahner. Agradezco la gentileza y la información precisa (que yo desconocía) aportada por el Prof. Palazzi. Pero: 1) Rahner no habla del siglo XXI; 2) el autor original de la consideración aducida, con palabras algo diferentes, fue el gran hombre de letras y activista francés, André Malraux. Ateo, pero capaz de magníficas intuiciones sobre la fe religiosa, declaraba en la revista francesa *Preuves* (marzo de 1955!): "El problema capital del fin de nuestro siglo será el problema religioso (...); no será el problema [filosófico] del ser" (p. 15). En las últimas décadas, la "profecía" de Malraux fue citada y/o modificada *ad infinitum*. Karl Rahner, de igual manera, había leído a Malraux y conocía esta afirmación.

Una vez más, la presentación del tema, con sus cuatro líneas derivadas, es ante todo el fruto de una reflexión sin asidero en la realidad concreta del Continente. La vivencia eclesial, la vivencia sacramental, la meditación sobre María de Nazaret, la formación del discípulo, la identidad y la misión del presbítero, la vida religiosa, son otros tantos ítems desvinculados de la realidad y poco signados por alusiones al trasfondo eclesial concreto de Latinoamérica. Aun las mejores consideraciones (el misterio de la Cruz de Cristo, el valor de tomar la cruz para seguir al Maestro, la mención del martirio a lo largo del siglo XX, y otras), se quedan en la abstracción del lenguaje institucional, y carecen de alusiones sociales y religiosas que expliciten la mediación entre el Evangelio y la situación continental. Además, ¿cuál es, de nuevo, el objetivo de dicha "misión"? Da la impresión que la Iglesia está destinada a anunciarse y predicarse a sí misma. Una vez más, falta la referencia al Reino de Dios como horizonte de cualquier vivencia cristiana y de todo proceso de evangelización.

El **cap. IV** lleva por título "**Al inicio del Tercer Milenio**", y es el capítulo más explícito de todo el Documento. Al iniciar su lectura, la sorpresa no es poca. Habíamos leído tres capítulos sin previo análisis de coyuntura. Pero para extrañeza, este capítulo comienza con un largo y nutrido ensayo de lectura de los signos de los tiempos. El tono es francamente diferente de la escritura de los tres primeros capítulos, y desmiente considerablemente las conclusiones anteriores. El primer aparte lo significa desde el título: "Vivimos en medio de los dolores de parto de una nueva época". Impresiona el cuadro relativamente duro presentado en este largo párrafo. En adelante, se desmorona el optimismo fácil del primer capítulo. Las "amenazas" parecen acudir de todos los horizontes y todos los frentes: de la ciencia y la investigación genética, la relación cambiada con la naturaleza, las modificaciones en la vivencia del amor, la sexualidad, la mujer y el matrimonio; de la nueva sociedad del conocimiento y la información; del concepto disminuido de la verdad y la elaboración nueva de los criterios del bien y del mal; de la emancipación en la libertad frente a la verdad y el bien; de la nueva racionalidad científica; de las nuevas tendencias en el campo religioso; del desviar la vista ante el dolor, la enfermedad y la muerte. Realmente, uno se siente abrumado frente a tantas amenazas a la esperanza, que no fueron tomadas en cuenta en el momento de hablar del hombre actual (cap. I), ni de la Iglesia latinoamericana (cap. II), ni de la misión (cap. III). Aun cuando no podemos dejar de compartir no pocos juicios o temores enunciados a propósito de las situaciones nuevas anunciadas y enunciadas, nos parece que el "lugar" a partir del cual se formulan los juicios no es la vida de los pobres en Latinoamérica, sino la Iglesia como espacio amenazado. Una vez más, la Iglesia, más que la trama

de la vida de los pueblos, es el "centro" destinado a ser protegido. Quien se halle en este "centro", aceptará con mayor facilidad la reprobación que pesa, relativamente dura, contra los factores considerados de cuidado.

Las aseveraciones sobre "la globalización, un desafío para la Iglesia", son igualmente críticas. Una vez más no dejan de impresionar varias de las reflexiones propuestas: globalización económica, de los medios de comunicación social, de los antivaleores, etc. Pero de nuevo la evaluación se hace de cara a una Iglesia anónima e institucional, y no en defensa de los habitantes más pobres de nuestros pueblos... "rostros" invisibles, una vez más, en este Documento preparatorio.

En el párrafo sobre "los católicos y la Iglesia" (nº 140 a 144), la primera línea manifiesta la intuición que tuvieron los autores a propósito de la contradicción entre este capítulo y los anteriores: "Si bien tenemos conciencia agradecida de que el Señor nos ha regalado una Iglesia de gran vitalidad pastoral (ver II,b), constatamos nuestras propias debilidades y los síntomas que las reflejan". Los números siguientes (145 a 148) mencionan algunos de los "errores" modernos: un laicismo militante, una agresividad nueva contra la Iglesia, un movido mercado de alternativas religiosas... Los autores del texto no nos invitan a escuchar las llamadas inscritas en el corazón de dichas "situaciones nuevas". Pero reconocen (en abierta contradicción con los nº 31 a 35) que "en muchos países del sub-Continente descendió fuertemente en los últimos diez años el número de católicos". Además, "crece la indiferencia religiosa y ha crecido la increencia, sobre todo entre los jóvenes"... De repente, el "crecimiento" ya no es positivo ni favorable... Para decirlo con mayor precisión, pareciera que los nº 149 a 158 son de otra mano que los números del cap. II, analizando la situación actual de nuestra Iglesia. No ha habido trabajo de armonización. Una vez más, el análisis de coyuntura reportado al cap. IV no hace mella en los capítulos anteriores.

En resumen, nos parece que las consideraciones críticas acumuladas en el cap. IV ponen de manifiesto un triple desatino.

- Por una parte, son excesivamente negativas; ellas exteriorizan la tradicional desconfianza de la Iglesia frente al fenómeno de la modernidad o su complemento cultural, la posmodernidad. El punto de partida de la evaluación crítica es la Iglesia como cuerpo sustraído al mundo, cuerpo algo friolento y temeroso, pero no como "alma" destinada a vivificar el conjunto de la sociedad.

- En segundo lugar, no fueron escritas en función del pueblo pobre de nuestro Continente. Los peligros mencionados, por más reales que puedan ser,

son algo formales. No se busca concretar en qué sentido representan amenazas mayores para los pobres de Latinoamérica.

- Y en fin, llegando después de los análisis sobre el hombre, la Iglesia en Latinoamérica y la misión, no impactan para nada, por supuesto, las respuestas presentadas, adecuadas o no, en los capítulos anteriores. Metodológicamente, pues, es evidente que existe una falla estructural en el Documento comentado.

El **quinto** y último capítulo, "**Para que nuestros pueblos en Él tengan vida**", es el más breve del Documento: sólo ocupa cuatro de cincuenta y cinco páginas. Uno nota en él cierto carácter provisional, incompleto, o, si se quiere, la repetición en forma de síntesis de las aseveraciones de los dos primeros capítulos. La nota tónica es, por lo demás, parecida. "Este último capítulo refleja una opción: deja el documento abierto, para recibir muchas proposiciones de todos los países" (nº 169).

Pero su mayor aporte consiste en la proposición de realizar "una Gran Misión Continental cuyo tema sea el de esta V Conferencia General. Ella quiere ser un paso decisivo de un proceso de vivificación y conversión, de comunión fraterna y de un vigoroso despertar misionero" (nº 173).

Opinemos brevemente al respecto:

1. La idea de una "misión continental" puede ser un proyecto digno de estudiar para nuestra región. América Latina es un Continente cuyo espíritu cristiano (el Documento no deja de recordarlo) no debería tolerar el mantenimiento de las "estructuras de pecado" y desprecio al hermano humano. ¿Cómo explicar el hecho de que nuestros países, supuestamente impregnados de Evangelio, reproduzcan, de manera prolongada y orgánica, la injusticia de la pobreza estructural? ¿Qué está fallando en nuestra evangelización para que tan grave distorsión se siga perpetuando?

2. Por este mismo motivo, los objetivos reales de una supuesta "misión continental" se deberían precisar con genuino sentido evangélico. Da la impresión, a lo largo del Documento, que los ataques de la modernidad, la posmodernidad y el pluralismo religioso, son los motivos reales de la preocupación por la vida de la Iglesia, más amenazada en su función que el mismo pueblo pobre en su sobrevivencia. Por de pronto, el "eclesiocentrismo" dominante del Documento no debería ser la razón mayor de tal esfuerzo. "El Reino de Dios y su justicia" (Mt. 6,33) ha de animarnos, más bien, a la evangelización y al esfuerzo de conversión al hermano.

3. En cuanto a pensar en un paso "decisivo" en el proceso de conversión, muy probablemente sea exageradamente ambicioso, o poco realista. En un momento de deconstrucción y desestructuración de todos los mecanismos mentales (así lo recuerda, más o menos, el primer capítulo y sus primeros números), en el momento de la provisionalidad de todos los cambios, difícilmente pueda considerarse como "decisivo" algún esfuerzo determinado, por generoso que pueda ser, de fidelidad al Evangelio.

Al cerrar la lectura de este Documento preparatorio a la Conferencia General de Aparecida, anunciada para el año entrante, ¿qué conclusiones podemos retomar?

Reconozcamos, en primer lugar, que nos sobrecoge un sentimiento de **agradecimiento y alivio**, por el mismo anuncio de la reunión planificada y preparada. Bien es sabido que las Conferencias Generales del CELAM estaban pautadas para su realización cada diez años. Después de casi quince años sin nueva convocatoria (IV conferencia General, en Sto. Domingo 1992), y sin motivo mayor para tal retraso, podíamos temer que el CELAM hubiera entrado en cierto letargo, poco esperanzador... Demos gracias a Dios: el anuncio de Aparecida nos abre otra vez el futuro, con ánimo y esperanza.

Sin embargo, aun así, no podemos dejar de confesar cierta **duda** o angustia, debida a la circunstancia histórica de nuestra Iglesia local. Bien es sabido que la Iglesia en Venezuela ha realizado su "Concilio Plenario", en los años 2000 a 2006. Este Concilio Nacional concluyó recién en el mes de Octubre del 2006. ¿Cómo es que nuestra Iglesia, ya de por sí débil y frágil, va a ser capaz de aupear y llevar a la práctica dos documentos, dos tipos de conclusiones necesariamente diferentes, como son los de la Iglesia local, y los del año 2007 que pertenecerán a toda la Iglesia en el Sub-continente?...

Resumiendo ahora el Documento preparatorio propiamente dicho, formulemos algunas apreciaciones finales. Recogimos ante todo nuestra **insatisfacción** frente a sus fallas importantes. Las queremos resumir a continuación.

1. El Documento leído renuncia a la **metodología** que, en otros momentos eclesiales, ha sido de tanta riqueza: el "ver - juzgar - actuar" ideado por el Cardenal Cardijn. Se sabe cómo utilizaron dicho método el Papa Juan XXIII en su encíclica *Mater et Magistra*; o el Concilio Vaticano II en su Constitución *Gaudium et Spes*; o también las Conferencias Generales del CELAM en Medellín y Puebla. ¿Dónde está la problemática tan enriquecedora de "los signos de los tiempos"?

En el caso del Documento preparatorio cuya lectura terminamos, sorprende no sólo la ausencia de tal metodología casi tradicional, sino, más aún, la ausencia total de análisis de coyuntura inicial, y su sorpresivo paso - con visión intraeclesial - por el cap. IV. Evidentemente, las conclusiones a las que llega el Documento en el cap. IV no llevan ningún fruto para los cap. anteriores. Tenemos, pues, el caso de un importante Documento preparatorio que adolece de una falla bastante seria desde el punto de vista metodológico, con las consecuencias de esperar para la elaboración de los contenidos.

2. La **crístología** del Documento preparatorio a Aparecida ya no tiene casi nada que ver con la crístología que ha llegado a ser clásica y ejemplar en América Latina. Desaparecieron los fundamentos bíblicos. Desapareció toda mención al rostro sufrido y hermano del Cristo de los evangelios, Siervo de Yahvé y activamente solidario de todos los pobres de nuestro mundo. El evangelio lo manifiesta densamente humano y plenamente nuestro, y por lo tanto capaz de ser descubierto como Dios y como icono de la salvación; pero el Documento preparado para Aparecida lo transforma en abstracción de la felicidad humana. De la misma manera, desaparecieron los modelos propios, desde Medellín y Puebla, a la crístología de la "liberación", término que parece escrupulosamente tachado y prohibido en nuestro documento.

3. Sospechamos que la **visión excesivamente eclesiocentrista** que anima nuestro Documento preparatorio tiene por razón principal la falla metodológica mencionada más arriba. El Documento transmite finalmente la impresión de que preocupa más el destino de la Iglesia en el Continente que la suerte de un inmenso pueblo pobre, hambriento y sediento de una salvación que no sea solamente la de su acercamiento a la Iglesia, sino de una compasión activa y la del acercamiento del Reino de Dios. La Iglesia se anuncia a sí misma, pero no anuncia el Reino a un pueblo que aspira a su venida. Pueblo tan a menudo abandonado y sin pastor, sin pan, dignidad ni Palabra de Dios. Y sin embargo, la responsabilidad de la Iglesia luce grande, a lo largo de los siglos, en la no fraternidad activa que prevalece en las relaciones políticas, económicas y... religiosas.

4. En consecuencia, **los grandes gritos de la Iglesia en el Continente** no encuentran cabida en nuestro Documento preparatorio. Pareciera que tenemos ahora vergüenza al desarrollar una genuina teología de la liberación, al hablar de opción preferencial por los pobres, o de opción por las comunidades eclesiales de base. ¿Será que tales esfuerzos de la Iglesia del Continente aparecen, hoy en día, como cosa vergonzosa y poco recomendable? Existe, pues, como una

"solución de continuidad", es decir, una ruptura de método y contenidos entre el Documento preparatorio a Aparecida, y los Documentos Generales de las Conferencias Generales del CELAM.

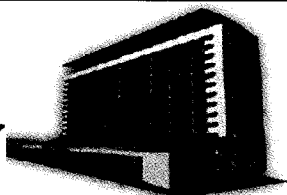
Tales serán los motivos, posiblemente, por los cuales el Documento preparatorio a la Conferencia de Aparecida expresa, a nuestro sentir, **mucho insuficiencia**. ¡Cuán lejos estamos del espíritu y la fuerza profética de otros escritos anteriores! La pérdida de compasión por el pobre y el eclesiocentrismo persistente se hacen sentir en el lenguaje abstracto, sin referencias históricas concretas, y las mismas menciones más positivas (por ej., a propósito del martirio) revisten cierto formalismo que expresa un distanciamiento grave frente a la vida del pobre y su "martirio" cotidiano.

Las referencias principales o citas de dicho Documento preparatorio vienen ante todo del acervo de la Iglesia de los últimos tiempos, y sobre todo del Papa Juan Pablo II y del Catecismo de la Iglesia Católica. Casi no se encuentran juicios madurados a partir de los Documentos de las anteriores Conferencias Generales del CELAM. Además, mucho lamentamos la ausencia de una reflexión nutrida en el conocimiento de los Padres de la Iglesia, y en la meditación sincera de la vida de la Iglesia de veinte siglos. Echamos de menos, en el texto, un conocimiento real y hondo de la **larga tradición de la Iglesia**; como si dicha tradición se limitara a lo que se dijo y se hizo tan sólo en las últimas décadas.

Estamos en trance de empobrecer gravemente nuestro pensamiento teológico y nuestra espiritualidad latinoamericana, cortándola de sus mejores raíces. Nos preguntamos con una pizca de angustia: ¿habrá tiempo, deseo espiritual y capacidad, para un esfuerzo serio de reformulación del Documento destinado a ser canonizado en Aparecida?...



UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB
-UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licencia.

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus cuatro menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*
- *Maestría en Teología Fundamental*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el *Programa de Estudios Avanzados en Teología* o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. o llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org.

DISCÍPULOS DE JESÚS EN FORMACIÓN TEOLÓGICA

LECTIO INAUGURALIS DEL CURSO ACADÉMICO 2006-2007

P. Eduardo Frades Gaspar, cmf*

Abstract:

On the present essay, we will present a brief reflection of the figure of Divine Wisdom that appears among God's revelation in the First Testament. In a way she is creative, mother and teacher of the men; and, simultaneously, she is the one that makes men to be "friends of God and prophets" (Wisdom 7, 27). We will continue with the praxis of Jesus from Nazareth, who acted in his public ministry as Teacher of disciples and followers. We will specially reflect, summarily, on the important figure of the Messianic Prophet of Wisdom, which appears to be the way he understood himself in the Q Document. We will also approach the fact of discipleship after Easter, which is our actual way too of being followers. Finally we will try to offer some criteria for building up an attitude of followers among students during the period of their philosophical and theological formation.

Key words: *Wisdom, Divine Wisdom, Teacher, Prophet, Prophet of Wisdom, Q Document, Discipleship, Followers, Theological formations, Theological Studies.*

Esta *lectio inauguralis*, que se me ha concedido el honor de realizar

* El P. **Eduardo Frades Gaspar, cmf**, es Licenciado en Teología por el «Angelicum» y en Sagrada Escritura por el «Biblicum» de Roma. Ha conjugado el trabajo pastoral en San Félix y el Delta del Orinoco con las clases en el ITER, el IUSI y postgrado de la UCAB. Doctorado en Teología por la "Xaveriana" de Bogotá con la tesis sobre "El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas". Ha colaborado con otros biblistas y pastoralistas claretianos en la elaboración del llamado Proyecto «Palabra-Misión» para la animación bíblica y espiritual. Colabora en el trabajo bíblico pastoral en Venezuela. Director de publicaciones y de la revista ITER, desde 1996, y de la revista ITER-HUMANITAS desde el 2004.

ante ustedes, tiene por objeto reflexionar sobre los motivos profundos de esta dura y gozosa tarea que la iglesia exige de los que son llamados a ejercer el ministerio sacerdotal específico, que incluye de manera eminente el servicio de la Palabra en la comunidad. Desde hace algunos decenios está abierta a todos los demás cristianos, que quieran profundizar en su fe, desde la perspectiva y las posibilidades de la razón. Con alegría vemos crecer en nuestra patria, y en concreto en nuestra institución, el número de laicos que dedican parte de su tiempo a esta tarea, sin que estén preparándose al ministerio sacerdotal. Más aún, entre los profesores del ITER abundan cada vez más los laicos, especializados no sólo en materias filosóficas o humanistas, sino también teológicas.

La reflexión se articula en tres partes, que arrancan de lo que la Biblia nos dice de la **Sabiduría** de Dios, derramada en toda la creación y especialmente presente en medio de los hombres. Nos fijamos luego en aquel que nuestra fe cristiana reconoce como el *Profeta de la Sabiduría* y aún la misma *Sabiduría encarnada*, del que todo cristiano se ha de volver discípulo y ponerse en su seguimiento, hoy como ayer. Este será sin duda el punto central, por ser la clave de bóveda y el motivo y la meta de nuestra actitud de discípulos. Lo dicho hasta aquí es común para todo cristiano; pero en la tercera parte nos vamos a fijar concretamente en el tiempo y modo específico de discipulado y seguimiento que es la etapa formativa filosófico-teológica que el ITER tiene encomendada. Por tratarse del inicio del curso para todos y de esta etapa formativa para buen número de alumnos, voy a atender especialmente a ellos, esperando serles de alguna utilidad.

I. "SERÁN TODOS DISCÍPULOS DE DIOS" (Is 54,13 Y Jn 6,45)

1. *La Sabiduría de Dios en la Biblia Hebrea*

La Biblia cree que la Sabiduría divina está derramada en toda la creación, de forma que su riquísima variedad y complejidad, así como su belleza y atractivo, no son más que un pálido reflejo del Creador. Baste citar aquí un par de pensamientos de dos grandes científicos recientes, como son G. Bateson y S. W. Hawking, para poner una veta que no vamos luego a seguir, pero que es especialmente significativa para todos los laicos especialistas en diversas áreas del saber humano. El doctor Hawking, catedrático de física en la universidad de Cambridge, escribió hace unos años en una obra de física que logró ser un bestseller¹ estas palabras, a propósito de su teoría del origen del universo como

un big bang caliente, que ocurrió hace diez mil millones de años, ni más ni menos el necesario para que se desarrollen seres inteligentes. Ese instante fue elegido con mucho cuidado porque *"sería difícil explicar por qué el universo debería haber comenzado justamente de esa manera, excepto si lo consideramos como el acto de un Dios que pretendiese crear seres como nosotros"*. Esta sería la señal de un mundo creado con suma inteligencia, penetrado de sabiduría exquisita, y, a la vez, preparado para culminar en un ser capaz de captar esta señal: Este sería el "principio antrópico", inscrito en la realidad creada, para encontrarse con la mente humana. Quizás también se refería a esta sabiduría inscrita en el universo el genial Einstein, inventor de la teoría de la relatividad, cuando decía: "Dios es sutil, pero no es malévolo"². Este es un inmenso campo, abierto a todo ser humano, especialmente con vocación científica; pero no es de esta sabiduría cósmica de la que aquí nos vamos a ocupar.

Por su lado, un pionero de la mentalidad ecológica, G. Bateson³, se fija en la sabiduría caldea reflejada en los primeros versículos de la Biblia, que nosotros conocemos como el escrito Sacerdotal o fuente P. Se trata de la idea de orden y relación, con una mente y palabra ordenadora, que ve diferencias para organizarlas y darles un nombre. Así nació la ciencia o sabiduría oriental, egipcia y babilónica, con listas taxonómicas, que duran hasta Linneo y la tabla de los elementos, etc. La ciencia, afirma Bateson, no nace de la experiencia y la inducción, sino de los principios fundamentales, como mostraría el "mito de origen central de los pueblos judeocristianos". Descubre en los diez primeros versículos "muchos de los elementos fundamentales y de los problemas de la ciencia", pues se descarta el problema de la naturaleza de la *materia*, para preocuparse del problema del origen del *orden*... *"Las leyes de la conservación de la materia y la energía siguen aún separadas de las leyes del orden, energía, entropía e información"*. El orden se concibe como asunto de selección y división, para lo cual se necesita una Entidad percipiente, que sea capaz de percibir esa diferencia

¹ Hawking, Stephen W., *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. Ed. Crítica, Barcelona, 1989. Las citas están en las páginas 166-167.

² *"Raffiniert ist der Herr Gott, aber boschaft ist Er nicht"* (o, en inglés, *"God's sly, but he ain't mean"*). Según un colega profesor, a veces añadió: *"Manchmal glaube ich, er ist doch boschaft, weil er uns an der Nase herumführt"*. No llega a la afirmación maligna de Cioran o Ernesto Sábato, el autor de *El Túnel*.

³ Bateson, Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Eds. C. Lohle, Buenos Aires, 1976. Las citas se pueden hallar en las páginas 22-24.

que crea luego otra diferencia; seguido del misterio de la clasificación y la que llama "extraordinaria realización humana de *nombrar*".

Sin embargo, este tampoco es el punto del que nos vamos a ocupar hoy. Se trata más bien de la Sabiduría de Dios, que se refleja peculiarmente en el diálogo con el ser humano, desde los inicios de su existencia, según los relatos mito-poéticos de los orígenes que dan inicio a nuestra Biblia canónica. Seguramente esta reflexión comenzó muy pronto, pero fue madurando a lo largo de la historia de Israel, hasta culminar en la reflexión sapiencial que ocupa los últimos escritos bíblicos, incluidos los que sólo están en la Biblia cristiana, tal como la iglesia naciente la recibe del judaísmo helenista a través de los LXX.⁴ También en esos primeros relatos mitopoéticos el Dios de la Biblia viene presentado como un Dios que habla con los seres humanos, hombres y mujeres (Adán y Eva), malos y buenos (Caín y Noé). Las preguntas fundamentales a todos los hombres versan sobre su ubicación y su actuación: "*¿dónde estás? ¿qué has hecho?*" Pero sobre todo, con Abrahán⁵ y Moisés se inicia un diálogo más continuo, que invita a salir de la situación inhumana en que se encuentran para ir en busca de otra más humana. Se trata de salir de la idolatría para servir al único Dios verdadero; y de salir de la esclavitud para caminar hacia una patria donde vivir los valores de la libertad y la justicia.

Es verdad que ese diálogo se torna un largísimo monólogo de normas divinas (y no tan divinas) para la futura convivencia en justicia y vida digna para todos. Para el judaísmo creyente de ayer y de hoy, esta parte, llamada precisamente *Torá* o instrucción, es lo central de la revelación bíblica de Dios, y una prueba de la sabiduría ética del pueblo de Israel. Pero uno de los profetas más cultos de todo el AT, Ezequiel, sabe que Dios dio esas normas "*por las que el hombre vive, si las pone en práctica*" (20,11 y 21); pero se atreve a poner en boca de Dios esta tremenda frase: "*E incluso llegué a darles preceptos*

⁴ Aquí entran en primer lugar los capítulos iniciales de *Proverbios*, tal vez los últimos en su redacción, y sobre todo los libros del *Eclesiástico* y de la *Sabiduría* de Salomón, además de los Salmos y las Odas atribuidas al mismo Salomón, que no lograron entrar en el canon definitivo de la Iglesia.

⁵ Como se ha notado muchas veces, en realidad Dios habla mucho con Abrahán, pero apenas con Isaac y menos con Jacob y nada con José. La conversación se reinicia con Moisés y va a seguir sobre todo con Samuel, figuras ambas presentadas también ya como Profetas.

que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir... haciendo que pasaran por el fuego a todo primogénito" (24,24; cfr 20,11.13.21). Lo esencial es que lo comprendan como el Dios que los sacó de Egipto, *"de la casa de la servidumbre"*; y que todas sus normas sirven *"para que se prolonguen tus días sobre la tierra"* (Ex 20,2 y 12). Quizá no hay manera más radical de decir lo humanas que son todas las normas sagradas, aún las tenidas por divinas, y cómo están condicionadas por el modo humano de entender a Dios.

Por eso es bueno pasar al mundo de los hombres que más fuertemente sintieron en sus entrañas la Palabra de Dios, que siempre les hace ver la realidad desde el lado de los pobres y las víctimas, desde el lado en que la justicia está históricamente negada. Se trata de los **Profetas**, que en la Biblia hebrea surgen al lado o frente a los gobernantes, para juzgar y condenar su incapacidad de lograr esa sociedad justa y solidaria. Israel apenas logra esa patria de libertad y justicia, de fraternidad y solidaridad en algunos de sus mejores hijos, entre los que figuran apenas tres reyes, o tal vez sólo uno, el idealizado rey Josías, de quien un profeta tan crítico como Jeremías llega a decir que *"juzgó la causa del débil y del pobre...¿No es eso conocerme?"* (Jr 22,16). Pero, en general, la misión de los Profetas es denunciar tanta situación de injusticia, tanta opresión de los pobres y débiles, tanta negación de la solidaridad fraterna. Porque ellos son como los ojos y el corazón de Dios, que ve la realidad tal como es para los pobres y oprimidos. Por eso se vuelven también entrañas de misericordia y boca de ira del mismo Dios para denunciar esos males y procurar el cambio o conversión necesarios.

Citar aquí es casi inútil por tratarse de la mayor parte de los oráculos proféticos. Sólo a título de ejemplo señalo uno del primer profeta escritor, Amós, del siglo octavo y del reino de Israel, que hablaba así: *"¡Por tres crímenes de Israel y por cuatro seré inflexible! Porque venden al justo por dinero, y al pobre por un par de sandalias; pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los débiles y tuercen el camino de los humildes"* (Am 2,6) El otro es de un profeta de la etapa final del reino de Judá, Sofonías, que dice a las autoridades de Jerusalén: *"Sus príncipes en medio de ella son leones rugientes, sus jueces, lobos de la tarde, que no dejan un hueso por la mañana. Sus profetas, fanfarrones, hombres traicioneros, sus sacerdotes profanan lo que es santo y violan la Ley"* (Sof 3,3) En medio están decenas de oráculos de juicio y denuncia, y otras tantas exhortaciones a la conversión, casi nunca lograda, si no es en un pequeño número de discípulos que nos han transmitido estos oráculos y estas exhortaciones, no sin aplicarlas a momentos posteriores.

Ya en los albores de la profecía se nos habla de grupos de profetas o de "hijos de profetas"⁶ en torno a las figuras muy legendarias de Samuel, Elías y Eliseo; y es seguro que hubo esos oyentes de sus palabras, que se encargaron de guardarlas en la memoria o incluso de escribir algunas. Por el siglo octavo encontramos ya unos grupos más organizados, que son los responsables de una primera redacción de sus dichos orales, cuando no fueron los propios profetas los autores de parte de esos escritos. Así tenemos un relato en tercera persona sobre el choque de Amós⁷ con el sacerdote Amasías de Betel (Am 7,10-17); y se nos habla en Oseas⁸ de su relación con Gómer también en tercera persona (Os 1,2-8); pero sobre todo Isaías nos habla claramente de su actividad escritora en 8,16: "*Envuelve el testimonio, sella la enseñanza entre mis discípulos*" y más adelante: "*Ahora ven, escríbelo en una tablilla, grábalo en un rollo, y que dure hasta el último día, para testimonio hasta siempre*" (30,8). Nos interesa la presencia de discípulos entorno a los profetas, como testigos de su forma de ver y de actuar en su momento histórico, ya que de ellos aprendieron a ver y actuar como ven esos ojos y esa boca de Dios.

Algunos textos proféticos apuntan a un futuro ideal, en que todos los hombres sean enseñados directamente por Dios, y ya no necesitarán más ni a profetas ni menos a maestros de la ley. Uno de esos textos es el señalado en el epígrafe de esta sección. Lo escribió el Segundo Isaías por el siglo VI a.C., cuando le dice a la nueva Jerusalén soñada: "*todos tus hijos serán discípulos de Dios*" (54, 13). También Is 11,⁹ viene a esperar lo mismo, cuando espera que "*la tierra estará llena del conocimiento del Señor, como cubren las aguas el mar*". También el núcleo central del libro de Jeremías espera lo mismo, cuando

⁶Ver 1Sa 10, 5.10-12; 19,20.24; 1 Re 20, 38.41 y 2 Re 2,3.5.7.15; 6,1-12.

⁷Como antes Limblon y Wolff, recientemente ha defendido J. L. Vesco en *Amos de Teqoa, défenseur de l' homme* (RB 87 (1980) 481-513)) que este profeta, al usar un estilo de sabiduría popular, pudo lograr más fácilmente que un grupo de discípulos recordara sus oráculos y los transmitiera.

⁸H.W. Wolff llega a suponer que Oseas dirige una parte de sus oráculos o reflexiones a un grupo de discípulos, ante los que puede expresarse con mayor libertad que la que usa en público.

⁹La estructura social del pueblo de Dios del AT, culminante en la figura del monarca, está sustentada por los líderes religiosos que son los profetas y los sacerdotes, pero más aún por el grupo políticamente más influyente de los Sabios, ancianos o consejeros, que formaban la burocracia político-militar. De ello dan fe los conocidos textos de Jr 18,18 o Ez

en la nueva alianza el Señor asegura que ya nadie tendrá que adoctrinar a su prójimo, "pues todos ellos me conocerán del más chico al más grande" (Jr 31,34). Es muy significativo que le ponga Juan en la boca a Jesús, en el sermón sobre los panes el texto primero de Isaías que citamos (6,45). Al presentar a Jesús como el "verdadero pan de vida" ve cumplida esa esperanza profética. Pero ese Jesús, pan de vida, es para la comunidad joánica mucho más que toda la Torá conocida por Israel.

2. La sabiduría creadora, madre y maestra

Nos interesa atender al grupo de los sabios y de los discípulos que se iba formando en torno a ellos⁹, fueran del ámbito que fueran, aunque sólo muy tarde debieron tomar autonomía en el pueblo de Israel. Se trata del grupo de autores que están detrás de la **literatura sapiencial** de la Biblia, como son los escritos de Proverbios, Job, Qohelet, Sirácida y Sabiduría, junto a parte de los Salmos y otros escritos¹⁰. En las colecciones de Proverbios se habla de la actividad educativa de los padres, pero también de los maestros, y el discípulo es apodado "hijo" en ambos casos. Toda esta literatura es, sin duda, la última en formar parte del canon bíblico hebreo, e incluso algunos sólo lograron entrar en el canon helenista que se formó en Alejandría de Egipto¹¹.

La **Sabiduría** o *Sensatez*¹² se presenta como madre y como consejera en el camino de la vida. Frente a ella está la figura seductora y negativa de doña

7,22 especialmente.

¹⁰ Por ejemplo el librito de Jonás o parte de las novelas didácticas de Rut, Tobías, Judit, Ester y el mismo libro de Daniel; y hasta podríamos meter aquí también el relato de la Historia de José (Gn 37-50) y, en parte, los mismos capítulos iniciales del Génesis (1-11).

¹¹ De ahí viene la distinción entre libros proto- y deuterocanónicos, que los protestantes llaman apócrifos, referida a los siete libros que se contienen en los LXX, y la tradición cristiana, pero no en el canon hebreo: Tobías, Judit, 1 y 2 Macabeos, Baruc y la Carta de Jeremías (y parte de Daniel), y sobre todo el Sirácida y la Sabiduría. Éste último está escrito originalmente en griego, sin duda alguna; y es el último libro que logró formar parte del canon hebreo alejandrino y cristiano posterior.

¹² El P. Alonso Schökel, en la introducción a **Proverbios**, Cristiandad, Madrid, 1984, "Un ensayo sobre la *sensatez*", páginas 17 a 38, prefiere ese nombre menos marcado por el uso más bien intelectual de sabiduría y ciencia en nuestro mundo cultural. La Sabiduría bíblica se mueve más en el ámbito político y moral que no en el de los conocimientos

Locura o Insensatez. Como madre habla a los discípulos como a hijos, y se preocupa de su formación humana o su preparación para la vida. Como en toda la pedagogía antigua, se considera que el castigo, incluso físico, forma parte de toda auténtica educación, y por eso la *musar* hebrea significa a la vez disciplina; como esfuerzo y como resultado, y también como castigo. Si en un principio, para la mayor parte de los hombres y mujeres, esa sabiduría se recibe sólo en el ámbito familiar, poco a poco se fue ampliando a personas más especializadas.

La Sabiduría bíblica hebrea se ocupa del mundo como creación de Dios, y por lo mismo sustancialmente bueno, y de la vida humana cotidiana, con sus posibilidades y límites, con su libertad y responsabilidad, con sus alegrías y sus penas. Si de la creación inicial se ocupan los tres primeros capítulos del Génesis, de la creación permanente y actual, de la vida cotidiana (con *"los barquitos navegando por el río rumbo al mar..."* como se canta en el Salmo 106,26) se ocupan los libros sapienciales¹³. De la Sabiduría misma creadora, protectora de los hombres y maestra de la vida, se ocupan capítulos enteros de los libros sapienciales: Proverbios, Eclesiástico y Sabiduría¹⁴. Sobre el lado negativo de la vida, como aparece en el tema del sufrimiento y del aparente sinsentido están las obras geniales de Job y Qohélet. No cabe duda que se ocupan de preguntas bien reales, de ayer y de hoy, que no han cambiado más que en las formas externas, variables en la cambiante historia humana, permaneciendo casi las mismas en el fondo. Las respuestas muchas veces tampoco han progresado demasiado.

Vamos a aludir sólo a algunos textos de este amplio universo sapiencial, que se refieren a la Sabiduría. Ella se presenta sentada en el trono de Dios y creadora del cosmos, con toda su su variedad y su belleza, su movimiento y su alegría. Por eso dice: *"Yo, la Sabiduría, habito con la prudencia. Yo he inventado la ciencia de la reflexión... Desde la eternidad fui formada... Yo estaba allí como arquitecto, jugando por el orbe de la tierra, y mis delicias están con los seres humanos... Ahora pues, hijos, escúchenme, dichosos los que guardan mis caminos"* (Prv 8,1.23.30-34). Además de creadora y madre, es también ama de casa que prepara el alimento necesario y

científicos o filosóficos, que la Biblia apenas atiende.

¹³ Podemos añadir algunos otros textos, como los Salmos sapienciales y otros: 8.29B.104 y 148 y Job 28.

¹⁴ De un modo especial los capítulos 1,20-33 y 8-9 de **Proverbios**; los capítulos 1,1-10 del **Eclesiástico** y además 15,11-20;16,24-30; 17,1-24; 33,7-15; 39,12-35; 40,1-11 y 42,15-

el banquete festivo. Incluso convida a todos a su mesa, especialmente a los pequeños e ignorantes, y de modo gratuito, para que nadie se excuse: "*Vengan a mi, y coman pan y vino de balde...mis amorosas y fieles y graciosas promesas hechas a David*" y a todo el pueblo (Is 55,1-6). "*Vengan y coman de mi pan, beban del vino que he mezclado*" (Prv 9,5). Porque, en definitiva, "*el que me encuentra ha hallado la vida, y ha encontrado el favor del Señor*" (Prv 8,35).

Ella es también la novia atractiva y la esposa soñada, además de la madre educadora y maestra de la vida. Se presenta como alcanzable, conseguible, responsable; pero de tal valor que vale la pena empeñarse en su búsqueda y conquista. "*Radiante e inmarcesible es la Sabiduría. Fácilmente la contemplan los que la aman y la hallan los que la buscan*" (Sab 6,12). El joven y "sabio" Salomón se enamora de ella, trata de hacerla su esposa y, comprendiendo que en definitiva es don de Dios, se la pide orando así: "*Dios de los padres y Señor de la misericordia... Dame la Sabiduría, que se sienta junto a tu trono... que sabe los que es agradable a tus ojos...y sépa yo lo que te es agradable... ¿Quién habría conocido tu voluntad si tú no le hubieses dado tu Sabiduría.*" (Sab 9,1.4.9s.17). Esta metáfora de la Sabiduría esposa está en el trasfondo de la metáfora de Jesús como el Esposo, que aparece en Pablo, pero también en los sinópticos y en Juan, puesta en labios del Bautista y del propio Jesús, sólo que esta vez en género masculino.

3. La sabiduría que hace amigos de Dios y profetas

Se trata, sin duda, de una Sabiduría que es ante todo religiosa, y por eso también ética y política, preocupada por la justa relación de los hombres entre sí, y con acento fuerte en el tema de la justicia, cualidad y campo de acción primordial de la sabiduría oriental y bíblica. Recordemos la imagen del joven rey Salomón, pidiéndole a Dios un corazón que entienda para juzgar al pueblo, y Dios se lo concede (1Re 3,8.12). Y la sabiduría se supone ser la primera condición del rey y de sus consejeros políticos y sociales¹⁵. La sabiduría que va a encarnar Jesús de Nazaret está en esa misma línea, sin excluir el lado estrictamente político, dejando de lado, eso sí, la cuestión del uso del poder. En el AT, es atributo

43,33; y casi todo el libro de la **Sabiduría**, pero especialmente los capítulos 6-10.

¹⁵ Tanto que forma el tercer elemento, junto a la *torá* sacerdotal y la *dabar* profética el tercer elemento esencial del liderazgo en Israel, bajo la monarquía y después (Jr 18,18; Ez

esencial del rey justo, cuyo prototipo más que el Salomón idealizado, es el Mesías esperado por profetas y orantes, como aparece en el Salmo 71 o en Isaías 11. Ahí se relacionan muy claramente la sabiduría y la justicia atenta a defender la causa de los pobres y pequeños.

Se presenta también como el Don por antonomasia que Dios hace a los hombres, especialmente en esa figura de novia atractiva y esposa ideal, a la vez que madre educadora y maestra de la vida, especialmente en su referencia a Dios: *"Yo soy la madre del amor hermoso, del respeto, del conocimiento y de la santa esperanza"*¹⁶. Tal vez lo más elevado y decisivo sobre esta Sabiduría, don de Dios, está en el encomio que se hace de ella en el libro de la Sabiduría, con frases como estas: *"Es un reflejo de la Luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su bondad... En todos los tiempos, entrando en las almas santas, forman en ellas amigos de Dios y profetas, porque Dios no ama sino al que vive con la Sabiduría"* (Sap 7,26s).

Por eso es a la vez divina, y sin embargo no se identifica con Dios; está en la creación, pero no procede de ella, sino que viene de Dios. No puede reducirse ni a Dios ni al hombre. Tampoco es una forma poética de designar la omnisciencia divina, la perspicacia humana o la ordenación del mundo, sino que es *"el medio original por el que los sabios de Israel lograron expresar las relaciones de Dios con la creación"*, y especialmente con el ser humano. Por eso cabe decir que se trata de la Presencia de Dios en el mundo y en los hombres, como se habla en el judaísmo posterior de la Shekiná; *"presencia más preveniente todavía en los justos que se abren a ella. No estamos lejos de una teología de la gracia"*¹⁷.

Esta presencia entre los hombres es la que los hace ser justos y conducirse humanamente. Así, *"gracias a la Sabiduría se salvaron"* (Sab 9,18) y el autor hace un repaso de la historia bíblica, desde Adán hasta Moisés, para reflexionar luego largamente sobre la experiencia exódica, releída sin duda en su actual

7,16; Mq 3,11; Lm 2,9).

¹⁶ Sir 24,18 en parte de los LXX y la Vulgata. Todavía hay otro añadido en el código minúsculo 248 que lo acerca más a Jun 14,6 "y supone la identificación de la Sabiduría con Cristo" (BJ en nota ad hoc)

¹⁷ Gilbert, Maurice y Aletti, Jean-Noël.-*La Sabiduría y Jesucristo*. Cuadernos bíblicos, 32. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1981. Las citas, una de cada autor en orden inverso, están en las páginas 43 y 45.

contexto alejandrino, desde y para el cual escribe. Pero antes de estos justos de la historia, el autor nos habla de un "*justo pobre*", *que se llama hijo del Señor y se gloria de tener a Dios por Padre*, al que los impíos condenan a muerte (Sap 2,1-20) en segura referencia al misterio "Siervo de Yahvé" del Segundo Isaías, especialmente en 52,13-53,12. Si el NT hubiera conocido este texto, no cabe duda que lo habría interpretado en clave cristiana. Ni siquiera un escrito tan tardío como la carta a los Hebreos parece conocerla, a pesar de que también hecha un vistazo a los justos que han vivido de la fe en la etapa precristiana (Hbr 11)

Esta novedosa teología sapiencial celebra la gracia y benevolencia de Dios como efectiva en la creación del mundo. Está presente en Israel y es líder en el camino, tras ser arquitecta del mundo. Es madre y maestra, pero a la vez es novia y esposa. Busca e invita a las gentes a su mesa festiva. Ofrece vida, conocimiento, descanso y salvación a todos los que la aceptan. Envía profetas, apóstoles y sabios, y hace que los que la siguen sean amigos de Dios y profetas. Al no hallar acogida en el pueblo, se vuelve al cielo (1 Hen 42,1s). Si tiene su residencia en el cielo, llena la tierra e impregna el cosmos, reina sobre los reinos y renueva todo (Sab 7,23-27; 8,1.5; 9,3.10). Es un "*Espíritu que ama al hombre*" (*pneuma philantropikon*, Sab 1,6 y 7,23), que comparte el trono de Dios y es imagen de su bondad. Vive en una simbiosis con Dios, sin caer en ningún doteísmo; y penetra todo el cosmos y en especial el espíritu humano. Es una figura muy apta para expresar la trascendencia inmanente de Dios a su creación, y sobre todo su cercanía a los hombres.

Muy probablemente esta figura particular de la Sabiduría surgió en la literatura apocalíptica de los círculos postexílicos, que no sólo representan a la élite masculina sino la necesidad de una figura salvífica divina poderosa. Les sirve el género gramatical de las palabras *Jokma* y *Sofía*, además de *Ruaj*, espíritu, femenino en hebreo. Junto con los cambios sociológicos que orientan al judaísmo hacia las necesidades e intereses de las familias judías en un mundo que es pagano, persa o helenista. Por eso la Sabiduría se presenta como la mujer ideal y la que construye el hogar cósmico en Prv 9 y 31. Trata de integrar elementos femeninos en la imagen divina. Está influida por el lenguaje mitológico de la Diosa Isis y su hijo Horus, que utiliza el estilo del "*Yo soy*" apocalíptico universal. La comunidad judía alejandrina mantiene así su fe monoteísta pero en un *ethos* que respeta las particularidades locales. La llaman *pan-soteira* como se ve en Sab 10,9. El autor de esta obra exquisita usa diversos esquemas, míticos y midráshicos, para renarrar los acontecimientos históricos de Israel.

Frente al antifeminismo de toda la literatura antigua -incluida la Biblia-, la

teología sapiencial, con su lenguaje inclusivo acerca de lo Divino, parece querer utilizar lenguaje femenino relativo a Dios. Toman elementos mitológicos del culto a Isis para hablar del cuidado de Dios por su pueblo, así como por toda la creación. *"Jokma/Sofía es la personificación de la actividad salvífica de Dios en el mundo, de la elección de Israel y de la salvación de todos los pueblos"*. Este lenguaje sapiencial parece que está en el trasfondo de las teologías sapienciales cristianas primitivas. Hay un nivel primero, quizás originado en el propio Jesús, que se entiende como mensajero y profeta de Sofía. *"El segundo nivel de reflexión teológica identifica a Jesús con la Divina Sabiduría"*. Pero no lo llama *Sofía* sino *Kyrios* y *Soter*, que eran títulos de Isis también. Tal vez la transición, que aplica atributos de Sabiduría a Jesús, se da en textos prepaulinos y en el evangelio de Juan, antes del prólogo de su redacción última¹⁸.

II. JESÚS DE NAZARET, MAESTRO MESIÁNICO DE LA SABIDURÍA

En este segundo paso de nuestra reflexión vamos a detenernos en la figura histórica de Jesús de Nazaret, y en el sujeto central de nuestra fe cristiana, tal como nos viene presentado en los escritos de la Biblia Cristiana. Lo divido en dos partes, para atender al Jesús de la historia, o el Jesús real tal como podemos conocerlo hoy en un primer lugar; y pasar luego al Cristo presente de nuestra fe, que ya tiene sus pautas decisivas en los testimonios de fe de nuestros hermanos, que nos han legado en los documentos bíblicos. Soy consciente de las limitaciones del acercamiento histórico, que no dejará de ser una construcción más o menos probable y nunca definitiva¹⁹. En este sentido, es más seguro el terreno, también sembrado de hipótesis, de la reconstrucción teológica; que debe mostrarse en los textos conocidos, si bien no hay razón para reducirla a los escritos canónicos.

¹⁸ Me inspiro en esta parte en la obra de Schüssler Fiorenza, Elizabeth.- *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*. Trotta, Madrid, 2000. Ella parte de los resultados de otros autores críticos, en los que se fundamenta. Las citas se pueden ver en las páginas 194 y 197. Mi acuerdo con la autora no es total, pero creo que hay bastante material aprovechable en este enfoque.

¹⁹ Baste citar aquí la reflexión que hace John P. Maier en su obra *Un Judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Cristiandad, Madrid, 1998-2003, especialmente en la introducción del tomo I: *"este 'Jesús histórico' será siempre una elaboración científica,*

1. Jesús de Nazaret, maestro de discípulos y seguidores

Ateniéndonos a los datos más fiables de los evangelios, el título más usado en relación con Jesús, durante su ministerio público, no fue el de profeta, por más que se usara alguna vez, sino el de maestro, seguramente en la forma hebrea o aramea corriente de *rabî* o *rabbonî* que aparece todavía en Marcos (9,5; 10,51; 11,21; 14,45), en Mateo (23,7.8; 26,25.49) y en Juan (1,38.49; 3,2.26; 4,31; 9,2; 11,8 y 20,16). El término griego utilizado por los evangelios es *didáskalos*, excepto en Lucas que usa a veces *epistátes*. Aparece tanto en boca de la gente, como de los discípulos y hasta del propio Jesús, varias veces refiriéndose a su persona.

Posiblemente quien más ha estudiado este aspecto de Jesús como maestro es el autor suizo Reiner Riesner, que le ha dedicado un libro, que lleva ya tres ediciones, siempre atento a perfilar mejor sus argumentos²⁰. Tal vez tiene un presupuesto conservador y confía demasiado en la autenticidad jesuánica o, al menos, prepascual, de la mayoría de los dichos, sin tener en cuenta toda la carga de interpretación teológica de Jesús que está ya, no sólo en los actuales evangelios, sino en las formas previas, supuestas por la investigación crítica, que son la Fuente Q y el material pre-marcano y pre-sinóptico que se logra atisbar ahí. Por eso no conviene sacar apresuradas conclusiones sobre la conciencia de Jesús, como Maestro de la Sabiduría, y menos aún como la Sabiduría personificada, que parece más bien debemos excluir de su autopresentación. Veamos algunos rasgos de la figura histórica de Jesús, siempre cargados de bastantes hipótesis, pero de gran probabilidad.

1.1. ¿Cómo se educó Jesús?

Partimos del dato seguro de su patria nazarena. La baja Galilea y el borde del lago de Tiberíades estaban entonces bastante helenizados, aunque los judíos piadosos se apartan del contacto con los helenistas o gentiles. Sabemos que

una abstracción teórica que no coincide ni puede coincidir con la realidad total de Jesús" (p.29).

²⁰ Riesner, Reiner.-*Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Tübingen, 1981 (la tercera edición mejorada y ampliada es ya de 1988).

antes de nacer Jesús ya hay en Palestina más de treinta ciudades helenísticas, entre las cuales estaban Séforis, vecina a Nazaret, Tiberiades, Betsaida, además de Gerasa, Gadara, Samaria o Cesarea de Filipos, citadas casi todas en los evangelios²¹. Pero los israelitas galileos eran campesinos conservadores sobre todo en lo religioso. Hablaban arameo, aunque algunos entendiesen griego, por varias razones. Están orgullosos de sus tradiciones, como se reflejaría en esta frase del galileo Flavio Josefo: "*nos enorgullecemos de la educación de nuestros hijos, y consideramos que nuestra misión más fundamental en la vida estriba en observar las leyes y las prácticas basadas en aquellas, que hemos heredado*" (308) Dice también que "*nos preocupamos sobre todo de la educación de los niños y consideramos la observancia de las leyes y los actos de piedad basados en ella como el asunto más importante de toda nuestra existencia*". Y afirma que la *Torah* se debe enseñar a los niños y que ella misma "*ordena que se les enseñe a leer y que aprendan tanto las leyes como las obras de sus antepasados, para que puedan imitar las segundas y para que, basándose en las primeras, no cometan transgresiones contra ellas...*"²². Se gloria de que unifican los preceptos y los ejercicios prácticos a la vez. Y asegura que los niños judíos, antes de ser instruidos en las leyes y costumbres, "*son instruidos por así decirlo todavía en pañales por sus padres, maestros y educadores en la fe en un Dios, único Padre y Creador del mundo*"²³. Pero en Nazaret no es probable que hubiera alguna escuela, ni siquiera primaria, fuera de la pequeña sinagoga.

La educación de Jesús está influida por línea materna de lo sacerdotal (Isabel y Zacarías) y por línea paterna por lo davídico (José de Belén). Sus padres son piadosos y religiosos y su hermano Santiago es apodado el justo (Hch 15,13-21; 21,18-25). La enseñanza de José se mostraría en el dicho de Jn 5,19s y Mt 11,27p. en que habla de *paredoze* y de *apokalypsai* del maestro. La pequeña aldea de Nazaret tenía sinagoga, como atestiguan los evangelios, y es

²¹ Schürer, Emil.-*Historia del pueblo judío en tiempo de Jesús. II. Instituciones políticas y religiosas*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985. Ver las páginas. Las citas pueden verse en Mc 5,1; 6,45; 8,22.27; Mt 8,27.28; Lc 17,11; Jn 1,44; 4,4s; 6,1.23; 12,21 y 21,1. No deja de extrañar la ausencia de Séforis, la más cercana a Nazaret, en los relatos evangélicos.

²² Bowen, *Historia de la educación occidental*. Tomo I, Herder, Barcelona, 1976, página. Las citas de Flavio Josefo están en su obra *Contra Apión*, I,X: II,60; I,XII:60. y II,XXV:204).

²³ Schürer, o.c. citando a Flavio Josefo, *De Legibus* XVI,115.

seguró que Jesús la frecuentaría. Habría en ella una Torah y algo de Isaías y Salmos al menos. Son los casi únicos que cita. En casa aprendería de sus padres el rezo del *Shema* y del *Kaddish* Mr 12,29; Lc 10,26 y Mt 6,9sp; así como la costumbre de bendecir la mesa. En Lc 5,17 se trataría de maestros de escuela de las aldeas y no más²⁴. Tal vez el *hyperetes* era también el maestro de Nazaret, pero ya caemos en un terreno demasiado hipotético. Lo cierto es que Jesús pregunta *¿No habéis leído...?* lo que supone que él si lee. Mt 12,3pp 21,42p; 22,31p; 12,5; 19,4; 21,16. Y si Jn 7,53-8,11 representa tradición fiable, también sabía escribir²⁵. No sirve mucho la historia fabulada de Lc 2,46s a los 12 años, aunque F. Josefo dice algo similar de sí mismo; pero sí que refleja la costumbre familiar de subir a Jerusalén para las fiestas de peregrinación.

Los contactos de Jesús con Séforis son verosímiles, hasta por razones de trabajo, pero no consta que aprendiera griego y menos que asistiera al anfiteatro que tal vez no existió en su época, al trasladar H. Antipas su capital a Tiberíades el 20 d.C. Pero en Séforis, y luego en Tiberíades, había palacios, banco, corte real y de justicia, que usa en parábolas. Aunque le llamaban *rabí*, no parece que haya tenido formación superior. Tampoco eran rabinos la mayoría de sus oponentes fariseos. Ya Mc 1,22 reconoce que no enseñaba como los *grammateis*, pero con *exousía*. En Mc 6,2 sí aparece alguna formación mayor, pero Jn 7,15 afirma que no es *memazekós*, aunque conoce las *grammata*: e.d., sabe leer y explicar la Sagrada Escritura, aunque no tiene estudios superiores. En su síntesis final escribe Riesner: "*Jesús no tuvo una educación superior. Pero su casa paterna estaba bien enraizada en las tradiciones davídicas y sacerdotales; y su frecuentación de la sinagoga de Nazaret y los alrededores, así como sus peregrinaciones regulares a Jerusalén bien pudieron proporcionarle un buen caudal de saberes sobre todo bíblicos*"²⁶. Los influjos del helenismo en su pensamiento y sus modos de expresión son muy reducidos, tal vez algo en los temas psicológicos y de libertad.

²⁴ La sinagoga se llamaba *Bet-ha-kenneset* y había muchísimas en toda Palestina: Se habla de unas 480 en Jesrusalén. La escuela primaria se llamaba *Bet-ha-sefer*, distinta de la *Bet-ha-midrash* de la educación superior que se daba a los futuros maestros de la Ley, legisperitos y más tarde "rabinos".

²⁵ Lo defienden Dalman, Taylor, Stauffer, Davies, Daniel-Rops, Schlatter, etc.

²⁶ El original alemán de Riesner, o.c., página 244, dice así: "*Jesus hat keinen höheren schriftgelehrten Ausbildung absolviert. Aber sein frommes, in davidische u priesterliche Traditionen eingebettetes Elterhaus, der Besuch der Synagogen in Nazaret und Umgebung*

1.2. ¿Qué autoridad tuvo Jesús?

La pretensión de Jesús supera con mucho el aspecto de Maestro, sobre todo si suponemos que se vio y se presentó a sí mismo como el Mesías esperado, sea en la forma que fuere. No cabe duda que los discípulos y la gente le llama *didáskale* o *rabî*: Mc 4+11, Mt 2+8, Lc 0+12, Jn 3+4. Lucas omite *rabî* o lo traduce por *epístata*, como hace Mt por *kyrie* que puede corresponder a *marî* arameo. En cambio Marcos presenta a Jesús como Maestro "*que forma una escuela, y le confía el secreto del Reino de Dios*"²⁷. Aunque no parece haber conocido la Fuente de los dichos, tiene un 40% de su material formado por dichos de Jesús bien seleccionados. No es redacción marcana, sino dato histórico, como prueban el uso de varios de ellos en la Fuente Q, de SMt y SLc y Jn. Hahn supone que fue título cristológico, pero desapareció en la Iglesia, aunque se mantuvo el de discípulos para los cristianos. Sólo con Justino y Clemente Alejandrino, en contacto con el Helenismo y contra la Gnosis, se insistió en Jesús Maestro como título de valor cristológico, frente al de Profeta, Señor, Mesías, Hijo de Dios. En Mc 14,14pp Jesús se llama así, y en Lc 6,40/Mt 10,24 en paralelo a señor/siervo²⁸. Hace algunos años se escribió: "*el título de Maestro dado a Jesús muestra que la apariencia de Jesús fue la imagen corriente de un maestro judío*"²⁹; aunque no se trata de la figura de un rabino, que es algo ulterior³⁰.

sowie die reglemässige Wallfahrten nach Jerusalem konnten ihm ein grosser Mass vor allem an biblischen Wissen verschaffen".

²⁷ Gnllka, Joachim, *Die Verstockung Israels*, Munich, 1961). La frase de la página 30 dice así "*der eine Schule bildet und. dieser Schule das Geheimnis des Gottesreiches anvertraut*".

²⁸ Porque no es igual la relación *Lehrer-Schüler* (Profesor-alumno) que la de Maestro-discípulos (*Meister-Jünger*) o de Señor-siervos, como en Mt 10,25 y Jn 15,20.

²⁹ Blank, Josef, autor de *Jesús de Nazaret. Historia y relevancia*, escribió este resumen en la revista ThQ 158 (1978) página 165, citado por Reisner, en la página 265: "*Die Anrede Jesu als 'Lehrer' zeigt, dass sich die Erscheinung Jesu in das geläufige Bild des jüdischen Lehrers, des 'Rabbi', einfügt*".

³⁰ Martin Hengel, entre otros, nos informa que, como título, *rabî* es del 50 o del 70/90 d.C., unido a la ordenación formal; pero se usó en sentido amplio, no oficial, mucho antes, entre los *jaburot* fariseos. En Mt 23,7s y en los usuarios aparece *didáskalos*, que podría ser traducción de la palabra *mwreh* también; pero en Is 30,20; Hab 2,18; Joel 2,23; Job 36,22 y Prv 5,13 Dalman ha visto *mry* más bien. Jn 1,38 ya usa esa traducción, que Dalman confirma,

1.3. Discípulos de Jesús³¹

Entre los puntos históricos de la vida de Jesús está también el hecho de que llamó a varias personas a seguirlo, y estos se entendieron como sus discípulos y seguidores. Entre ellos había hombres y mujeres, aunque estas no vengan llamadas nunca discípulas en el NT, tal vez porque ni existía la palabra en forma femenina³². La palabra discípulo, *mazetes* en griego, aparece 271 veces en el NT, 225 de ellas en los Evangelios y otras 17 en los Hechos referida a los discípulos de Jesús. La voz aramea correspondiente era *talmyd* o *talmyd'* (Rengstorf). También se les llama hijos, como entre los rabinos, y amigos (*ra'a*, *filos*). Algunos lo eran ya del Bautista, otros estaban cercanos a la cultura helenista, como reflejan sus nombres (Felipe, Andrés o Tadeo) y son más o menos cultos, aunque tampoco tienen estudios superiores (Hch 4,13 los llama *agrammatoi*).

Lo más llamativo, frente al tipo de discípulo normal en el judaísmo de la época, es que los llama Jesús y no lo eligen ellos (Mc 1,16-20; 2,14; Lc 9,56-62 y Jn 1,35-42). El único paralelo veterotestamentario sería el de Elías con relación a Eliseo (1Re 19,19ss). También la relación personal exclusiva con él y la comunidad de vida, sin cambiar de maestro, como los rabinos y seguirlo hasta el sufrimiento y martirio; pues en ese seguimiento se juega la vida, y tiene que negarse a sí mismo, tomando la propia cruz: "*El que quiera salvar su vida, la perderá; y el que pierda su vida [por mí y por el evangelio] la salvará*" (Mc 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lc 9,24; 17,33). "*Si alguien quiere seguir detrás de mí, niéguese a sí mismo y tome a cuestras su cruz*" (Mc 8,34 y Mt 10,38p). Unido a ello está la renuncia a la familia y la propiedad. Claro que Jesús les promete el ciento por uno ya en esta vida, además de la vida eterna: "*En verdad les digo, no hay nadie que haya dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos [por mí y por el evangelio] que no*

antes del título *raby* posterior. *Rabuny* se solía reservar para Dios en los *Targumim*. Mc 10,48 y Jn 20,16, pero no vale ya para el Señor.

³¹ Para un detallado estudio de este punto está a la mano el libro de John P. Maier en su obra *Un Juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico, Tomo III: Compañeros y competidores*. Cristiandad, Madrid, 2003.

³² Tal es la explicación que sugiere J. P. Meier, que admite ciertamente la existencia real de discípulas, aunque no se llamen como tales en el seguimiento de Jesús. Ver o.c., T. III, páginas 98-105.

reciba *tien veces más...*" (Mc 10,28-30 y algo similar Mt 10,37p). Extraña que se mantenga el título de Maestro tras la alta cristología postpascual de la Iglesia, muy anterior a la redacción evangélica. Sólo se explica por la fidelidad a un dato histórico muy firme, sobre la persona de Jesús y de sus seguidores³³.

Del grupo de discípulos Jesús escogió a doce, para que estuvieran con él en una estrecha relación discipular; y como mensajeros o enviados ("apóstoles" se dirá luego) para el anuncio del Reinado de Dios, que ya empieza a realizar con sus gestos taumatúrgicos y proféticos. El número mismo es un gesto simbólico de reunificación de las doce tribus de Israel, al que son enviados como profetas de esa venida del Reino. Esta reunificación de Israel es esperada por parte de profetas como Jeremías y Ezequiel (Jr 31,1; Ez 20,27ss) y por otros textos bíblicos postexílicos, como Tobías y Eclesiástico (Tob 13,4s; Sir 36,8). A ellos se les promete también una función judicial escatológica en ese contexto de venida del Reino: "*ustedes se sentarán en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel*" (Mt 19,28p). Entre ellos, además, tuvo un pequeño grupo de tres, especialmente ligados a él, que serán testigos de algunos momentos privilegiados durante su ministerio. Pero en cambio, no queda claro si los discípulos que Jesús envió en misión antes de su muerte eran sólo los doce (Mc 6,6-13pp), o bien un número mayor.

Aplicando toda la crítica histórica, sin ceder a posturas escépticas, se puede estar seguro de la actividad docente de Jesús, y también la búsqueda de discípulos, pues "los que se sienten llamados a enseñar y dirigir necesitan estudiantes y seguidores"; y el hecho de que fueran gente normal y sencilla se explica bien por la "creencia en que el Reino de Dios abarcaría especialmente a los pobres, los mansos y los humildes": Por otra parte, ese Reino de Dios, aunque fuera sobre todo celeste y escatológico, se hacía ya presente en el ministerio mismo de Jesús; "la gente no tenía que esperarlo, podía participar en él" ya ahora³⁴. Lo que más nos importa es que este grupo de discípulos continuó después de los sucesos pascuales; y que su fe en Jesús y en su mensaje se intensificó en tal medida, que lo anunciaron a él como Mesías y Señor, continuaron proclamando su mensaje y prosiguiendo sus obras, y muchos llegaron a dar su vida por él.

³³ Claro que en los evangelios sólo se le llama unas 5 veces *Didaskale*, frente a las y 65 veces en que se le dice *Kyrie*; pero en un primer nivel histórico, ese título no tiene ningún sentido teológico.

³⁴ Sanders, J.E. Paul.- *La figura histórica de Jesús*. Verbo Divino, Estella (Navarra)

1.4. La enseñanza de Jesús

Es indudable el gran atractivo que Jesús tenía, como muestran frases como las del pueblo que le reconoce que "*enseñaba con autoridad, y no como los escribas*" (Mc 2,22); o las de los guardias de los fariseos que reportan a sus jefes, como excusa de su tardanza y no haber procedido a la detención de Jesús, que "*jamás hombre alguno ha hablado como este hombre*" (Jn 7,46). Los fariseos piensan que es un embaucador, pero la gente más bien se asombra de que Jesús "*entiende de letras, sin haber estudiado*" (Jn 7,14). Es probable que la fe postpascual haya coloreado estos testimonios de un tono superior al que tuvieron en su momento histórico, pero no hay por qué negar su historicidad original. No en vano la gente se privaba hasta de comer por escucharlo; y más de una vez fariseos y otras personas acaudaladas lo invitaban a su mesa, para compartir el pan pero también su palabra; y el mismo rey Herodes intentó escucharlo.

En la etapa final de su ministerio público se dedicó especialmente a formar a sus discípulos, y sin duda esta formación incluía también dichos sapienciales, oraciones, parábolas con explicación y apelaciones a un seguimiento radical, con exigencias éticas superiores, sin dejar de reconocer que el que cumplía los mandamientos de Moisés tenía asegurada la vida eterna (Mc 10,17-22 pp³⁵). Pero no se pueden negar tampoco un número de dichos en que Jesús muestra una alta conciencia de sí, en la que algunos autores ven la base de la ulterior cristología postpascual. No interesa insistir tanto en su historicidad como en lo que tienen ciertamente de esa mayor comprensión que los discípulos lograron de su Maestro tras los acontecimientos pascales. Lo cual no se dio sin la luz mayor recibida por el Espíritu del Resucitado, presente en la comunidad, que les va recordando, iluminando y guiando hacia la verdad plena (Jn 14,26 y 16,13-15). Este es el don de Dios y del Resucitado, que habló ya por los Profetas y estuvo presente en todos los amigos de Dios, en todos los hombres justos que han sido, son y serán a lo largo de la historia. Entre estos hijos de la Sabiduría, los cristianos creemos que Jesús de Nazaret no sólo ocupa un lugar primordial, sino que es él mismo la Sabiduría de Dios, y no sólo uno de sus profetas.

2000. Las citas están en las páginas 146 y 192.

³⁵ Sobre el camino formativo de Jesús con sus discípulos tenemos la tesis doctoral del P. Juan Pablo Perón, *Seguitemi! Vi faró diventare pescatori di uomini* (Mc 1,17) LAS, Roma, 2000.

Aunque Jesús se presenta y es visto sobre todo como Maestro, no dejan de apuntar rasgos proféticos y sapienciales en su enseñanza. Por eso, no se centra en la Torá, sino que su tema es el Reino, sin que falten referencias al Dios Creador, tanto en sus dichos como en sus parábolas. Se ha escrito con acierto que *"a diferencia de los esenios y los rabinos, Jesús no creyó que su misión fuese la exégesis de la Escritura como tal. Una nota característica de Jesús es el uso instrumental que hace de la Escritura: Esta le sirve de medio para diversos fines: genera una conciencia de cumplimiento, estimula una nueva conducta, ofrece argumentos en la polémica y es el fundamento de la ética"*³⁶. El centro de su ética es el amor, que se extiende a los extranjeros, a los desclasados y hasta a los enemigos. Por ese uso instrumental, puede a la vez radicalizar las exigencias legales o relativizarlas, según su utilidad en función de la primacía del amor.

El mensaje central de Jesús era el Reino de Dios y el Dios del Reino. Por ser de Dios es celeste y futuro, pero por eso mismo está también en la tierra y en la historia, tanto en las palabras y obras de Jesús, como en la acogida de fe y práctica de sus discípulos. Pues pertenecer al Reino es ponerse en seguimiento de Jesús. Se trata de practicar las exigencias éticas de Jesús, que son normas del Reino que rigen ya en la vida del discípulo. Se ha escrito que no se puede concebir el Reino sin una vida de discipulado, *"porque el hecho de pertenecer al Reino es algo que transfigura toda la vida: no sólo se renueva la relación con Dios, sino también la relación con los hombres"*³⁷. Al pertenecer al Reino se puede invocar a Dios como Padre y se está bajo la nueva ley del amor, que reemplaza la ley del viejo Eón. El que pertenece a la familia de Dios está bajo la Ley de la nueva creación, que es la ley del *amor* sin condiciones, la ley de vida del Reino de Dios (Mt 7,12p y Mc 12,28-34p) El amor se tiene que manifestar no sólo en palabras, sino en hechos (Mt 25,31-46 y Lc 10,30-37). Se dirige a todos, pero especialmente a los pobres y a los marginados, incluso a los enemigos. No es mera superación de las exigencias del AT, haciéndolo moral heroica, sino que lo fundamental está en el motivo. . "Pero, sobre todo, el hecho de pertenecer al reino se manifiesta, en medio de la vida cotidiana, por la

³⁶ Theissen, Gerd y Merz, Annette.- *El Jesús histórico. Manual*. Sígueme, Salamanca, 1999. Las citas están en las páginas 401.

³⁷ Jeremias, Joachim.- *Theologie des Neuen Testament*. (En castellano: *Teología del Nuevo Testamento*. Vol. I. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977), p. 239.

capacidad infatigable para perdonar al hermano:"³⁸ Los discípulos han experimentado el perdón de Dios y de los demás, y ellos deben transmitirlo a los demás. El discípulo debe tener también independencia y libertad frente a los bienes materiales. Esta actitud va unida a la compasión y solidaridad con los pobres; porque el derecho de Dios es el derecho de los pobres, como en los profetas.

La enseñanza de Jesús estaba, sin embargo, mucho más en su vida, en las prácticas que hacía, que no en las meras palabras. Por decirlo resumidamente, cuando él habla de la prueba mayor de amor no apunta al que dice las frases más hiperbólicas, o lo formula con los versos más bellos, por más que estas sean bien importantes. Recordemos las hermosas frases proféticas, que resumen mejor que muchas otras lo que Dios nos ha querido decir siempre a lo largo de la historia: "*Con amor eterno te amé*" de Jeremías 31,3; o "*Con amor eterno te he compadecido...Los montes se moverán, pero mi amor no se apartará de tu lado*" de Isaías 54,8.10; o la frase clave del Salmo más breve y enjundioso del Salterio: "*porque es fuerte su amor hacia nosotros, la fidelidad del Señor dura por siempre*" que otro Salmo modula en 26 acordes (Sal 117,2 y Sal 136) Se trata más bien de obras, que son amores, pues "*nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos*" (Jn 15,13); pues "*en esto hemos conocido lo que es el amor: en que él dio su vida por nosotros*" (1Jn 3,16) y más si se da la vida, "*siendo nosotros todavía pecadores*" (Rm 5,8).

Por eso también en los resúmenes de la predicación primitiva se insiste más en las obras que en las palabras de este Maestro de vida según la Sabiduría. Lo importante es que "*pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos*" y Lc entiende que su evangelio habla antes de lo que Jesús hizo que de lo que enseñó (Hch 1,1 y 10,38). Sin embargo, gracias a los evangelios conocemos casi todo lo que sabemos de la práctica de Jesús. Por eso no se equivocaba San Jerónimo al decir que "*ignorar las escrituras es ignorar a Cristo*". Y todo lo que hay en la Biblia de interpretación creyente de su persona y obra es también luz para comprender sus palabras y sus obras, el misterio de amor que se nos reveló de modo decisivo en su entera existencia y que sigue vivo en medio de nosotros. Con la práctica mostraba que su ética del Reino era viable en este mundo y esta historia, al menos para el grupo de discípulos y seguidores. Por eso experimenta él mismo y anuncia a sus discípulos las dificultades y persecuciones por parte de la propia familia y más aún por la

³⁸ *Ibidem*, p. 258.

sociedad y sus diversos liderazgos; puesto que está proponiendo y viviendo unos valores alternativos, que invierten y hasta subvierten el orden social dominante. Constituyen una "sociedad de contraste", un espejo deseado o rechazado por el resto de la sociedad.³⁹ Y todo lo que hay en el NT de interpretación creyente de su persona y obra es también luz para comprender sus palabras y acciones, el misterio de amos que se nos reveló de modo decisivo en su entera existencia y que sigue vivo en medio de nosotros.

2. Jesús, maestro y profeta mesiánico de la sabiduría

El misterio de Dios que se nos ha acercado como nunca en Jesús de Nazaret se expresó de varias maneras en el lenguaje de los discípulos, sobre todo a la luz del lenguaje y los símbolos y las figuras que en la Biblia Hebrea tenía ya preparadas. También recientemente la teología bíblica, sobre todo desde la crisis positiva que desató A. Schweitzer⁴⁰, ha interpretado a Jesús como un Profeta apocalíptico del Reino inminente, y más teológicamente como el Profeta escatológico o definitivo de Dios y su Reino. Los textos más importantes a este respecto son Mt 13,57pp; Jn 4,44; Lc 13,33; y Mt 23,29-32; 23,37p. No voy a entrar ni en la exposición ni menos aún en la crítica de esta postura. Está ciertamente en el Nuevo Testamento, y tal vez en algunas de sus líneas teológicas sea la primera o principal lectura de Jesús. Pero no es la única, como se ha subrayado con acierto muchas veces. La figura del Siervo de Yahvé de Isafas está ciertamente también muy presente, y con bastante probabilidad fue una de las claves en que Jesús mismo se leyó; ligada a la misteriosa figura del Hijo de hombre de Daniel. Muchos de los dichos de Jesús se pueden entender muy bien desde esas figuras que lo preparan. Pero me parece que el orden histórico de la revelación de la Biblia Hebrea es también significativo, y el mundo sálmico y sapiencial constituye sin duda la parte final de esta gramática y gran discurso de Dios, que va preparando a la humanidad para oír esa Palabra definitiva que los cristianos creemos escuchar en Jesús, su palabra y su obra.

³⁹ Muchos autores dicen esas frases u otras semejantes. Sanders habla de inversión de valores (o.c., página 219) y Theissen-Merz de grupos marginales o alternativos (o.c., página 455).

⁴⁰ Schweitzer, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, reeditada varias veces y traducida a varias lenguas.

En este sentido quiero aquí detenerme en la figura de la Sabiduría, como otro de los grandes símbolos de la presencia de Dios en medio de la historia. No importa tanto saber si realmente son auténticas palabras de Jesús, sin ninguna interpretación posterior de la comunidad postpascual. Es más significativo aún ver la inspiración del Espíritu que lleva a la verdad plena en la comprensión y la expresión de su misterio a la luz de esta figura misteriosa que es la Sabiduría en la tradición de Israel, que apuntamos brevemente en la primera parte. Ya en el año 1918 el noruego A. Frøvig hacía la relación de Jesús profeta y taumaturgo con el Maestro, por el convencimiento de Jesús de ser el portador del Espíritu Santo, que se identificaba con la Sabiduría divina en muchos círculos judíos. Lo mismo confirmó Martín Hengel en 1979 por referencia a datos de la historia de las religiones, afirmando que la comunidad judeohelenista, anterior a Pablo, entendió a Jesús "como el Maestro mesiánico de la Sabiduría"⁴¹.

Es cierto que *"el Mesías maestro no pertenece incondicionalmente a los motivos centrales de las esperanzas mesiánicas"*, pero hay modelos que tienen mucha relación, como el Siervo inspirado de Isaías 11,1ss; 42,1 y 62,1⁴² Como el profeta trasmite una revelación, tiene una gran autoridad, de la que el discípulo es testigo; pero además en el caso de Jesús hay vida en común y formación de un grupo transmisor de sus palabras y obras, y especialmente testigo de su muerte y de las experiencias pascuales. El episodio de Eliseo en relación con Elías ilustra algo esa relación particular de *vita communis* en 2 Re 4,38ss; 5,22 y 6,2s. En los dos siglos a. C se identificaron los roles de profeta y de maestro, como muestra Ben Sira 24,32s, Daniel y los Esenios. Juan Bautista tiene un grupo de *mazetai* (Mc 2,18pp 6,29p; Lc 7,18p; 11,1; Jn 1,35.37; 3,25. También varios profetas celotas que cuenta Josefo. Ningún grupo judío veía contradicción entre ambos roles⁴³

⁴¹ Hengel, Martin, titula así su colaboración *"Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit u die Anfänge der Christologie"* en la obra *Sagesse et religion*, Paris, 1979, citado por Riesner en la página. La frase de este último autor, en la página 276, dice así: *"Indem Jesus von sich als Träger des Heiligen Geistes sprach, stellte er damit einem prophetischen Anspruch"*.

⁴² Riesner cita a F. Christ, que escribió en la página 329: *"Der lehrende Messias gehört nicht unbedingt zu den Zentralmotiven der vorchristlichen Messiaserwartungen"*.

⁴³ Riesner, Reiner.- *Jesus al Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Tübingen, 1981 (la tercera edición mejorada y ampliada es ya de

2.1. En la Fuente de Dichos Q.

En realidad se sigue discutiendo el origen y evolución de la hipotética Q. Algunos piensan que hubo una edición primera, no cristológica, de una comunidad profético-apocalíptica que espera el pronto cambio de eones, y predica una ética del ínterin. Jesús se presenta como el profeta de los últimos tiempos, que aparece también en el discurso escatológico de Mr 13; podría ser de la época de Calígula, que pretendió poner su estatua en el Templo de Jerusalén por los años 40. Luego vendría una segunda edición, que identifica ya a Jesús como Hijo del hombre de Daniel, y lo ve como Hijo de Dios que ha de volver, con una cristología muy desarrollada ya. Se reflejaría esta segunda redacción en textos como los de Lc 9,57ss y 19,11-27, que suponen ya un amplio éxito de la misión a los paganos⁴⁴. Otros ven una evolución desde la presentación de Jesús como Maestro, que predica una ética radical desde la sabiduría del Reino de Dios; hasta la interpretación profético-apocalíptica de Juan Bautista y de Jesús como mártires del Reino⁴⁵.

Pero la mayoría piensa que esta fuente de "dichos" incluía desde siempre tanto los de tipo nomístico y sapiencial como los de tipo profético y apocalíptico. Jesús es visto a la vez como Maestro y Profeta de la Sabiduría y como Hijo del hombre y Juez escatológico. La prueba de que se daba en ella la fusión del Jesús Maestro con el Profeta escatológico, es que para ambos se emplea el mismo título de "Hijo del hombre". Aunque no se hable ahí de la pascua, no cabe duda que identifican al Jesús terreno con el Señor glorificado. Por eso cabe decir que *"las tradiciones de Jesús se recopilaron y transmitieron solo porque eran la tradición de aquel en quien había creído la comunidad como ensalzado, y del que esperaba que habría de venir de nuevo"*⁴⁶. Por eso se ha escrito también sintéticamente que *"El es profeta y maestro de sabiduría al mismo tiempo. Precisamente la implicación de ambos aspectos es una nota peculiar de Q (y probablemente del Jesús histórico)"*⁴⁷. Sin embargo,

1988), p. 297.

⁴⁴ Schmithals, Walter, 1985.

⁴⁵ Kloppenbuorg, John S. 1987.

⁴⁶ Vielhauer, Phillip, 1991.

⁴⁷ Theissen, Gerd y Merz, Annete. - *El Jesús histórico. Manual*. Sígueme, Salamanca, 1999. La cita está en la página 227. Lo mismo vienen diciendo las obras de Piñero, Vargas Machuca, etc.

cabe decir que el rasgo más acentuado en la fuente Q es el de un Jesús Maestro, tanto por los dichos sapienciales que abundan como por la figura de la Sabiduría personificada que asoma en más de una parte. No cabe duda de que en la Quelle se habla del Dios-Sofía.

Martín Hengel dice que se puede explicar el desarrollo de la cristología en esos primeros 20 años tras la muerte de Jesús "*si presuponemos la teología judía sapiencial como su matriz generadora*". Dicha teología sería el puente entre el predicador que fue y el Señor todopoderoso, Hijo preexistente de Dios y Mediador de la creación. Esa teología le ofreció el marco cosmolingüístico y mitológico para dar un sentido a la muerte de Jesús, visto como un profeta de Sofía enviado a proclamar que la Diosa-Sofía es el Dios de los pobres, los marginados y las víctimas de la injusticia; probablemente porque Jesús se comprendió así en Galilea. No sólo proclamó la *basileia* de Dios a los pobres, sino que la tornó accesible a la experiencia de todos por su taumaturgia y ministerio. El dicho antiguo de "*Sofía es justificada por sus hijos/obras*" (Lc 7,35) en el contexto de la comunidad de mesa con publicanos y pecadores, pues todos los israelitas son hijos de Dios, apunta a eso. De ahí el modo directo de hablar como "*Yo les enviaré...*" (Lc 11,49 y 13,24); o "*Vengan a mí... Mi yugo es suave...*" de Mt 11,28-30). Eran *logoi sofias* y la teología era sofíología, que puede haber tenido una gran influencia femenina en las comunidades cristianas primitivas, reprimida cada vez más por el paternalismo creciente.

El famoso *logion* de Mt 12,41s pone a Jesús en comparación tanto con Salomón como con Jonás, superándolos a ambos. La fecha se supone que está relacionada con la época de Calígula, por el año 40 d.C. Sería 1° de un sabio cínico de tipo helenista; 2° introduciría dichos de conflicto entre la Sofía e Israel; pero no da cuenta de la crisis que introdujo la cruz en la comunidad de Q. Ciertamente lo ven como profeta de la Sofía que anuncia descanso y *shalom* a los don nadie, junto con el Bautista. Ese plus teológico se expresa en Lc 11,31 sobre la superioridad a Salomón y Jonás; y tal vez en el dicho de la blasfemia contra la *Ruaj* (Lc 12,10//Mt 12,32); pero ese superlativo no hay que leerlo como exclusivo; sino que para la comunidad de Q es una tradición abierta, continua en ella misma. "*Como hijo de la Sofía Jesús pertenece a una larga sucesión de profetas que buscan reunir a los hijos de Israel en torno a su Sofía-Dios llena de gracia*"⁴⁸. De esta forma sociológica y profética cabe entender el dicho de Mt

⁴⁸ Schüssler Fiorenza, Elizabeth.- *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam*,

11,12 sobre la *basileia* que sufre violencia y los violentos la impiden. Riesner se atreve a asegurar que "*Jesús se comprendió como el Hijo del hombre, que interpreta el rol del Siervo, y es la Sabiduría*"⁴⁹. Se basa en los textos que apuntamos y otros como 10,21p sobre revelación a los pequeños; 13,34s y queja sobre Jerusalén, como la *Shekina* presente en ella.

Como reconoce hoy día toda la exégesis bíblica y la mejor cristología, el tema del Reino de Dios es lo central del mensaje y doctrina de Jesús, que se expresó de manera muy peculiar en muchas de sus parábolas. En un par de ellas, propias de Mateo solamente, pero que tal vez pudieron pertenecer a la famosa Quelle, se compara el Reino con una Perla de gran valor o un Tesoro escondido, por el que vale la pena vender todo lo demás para lograr adquirirlas (Mt 13, 44-45). Muchos relacionan esto con el episodio del joven rico, al que Jesús invita a vender todos sus bienes para tener un Tesoro en el cielo (Mt 19,21 y paralelos); pero ciertamente el lenguaje más cercano es el de la Sabiduría, que tantas veces es presentada como el bien mayor, superior a todo el oro y la plata, a todas las riquezas de la tierra (Prv 2,4; 3,13s; 4,7; 8,18s; 16,16; Sab 7,8-12, etc.). En otras parábolas Jesús compara el Reino de Dios con un Banquete gratuito, ofrecido a todos, pero especialmente a los pobres y marginados, puesto que los ricos y privilegiados lo rechazan. Aquí es mucho más seguro que se trata de la Quelle, puesto que aparece en Mt 22,1-10 y también en Lc 14, 15-24. Ciertamente aquí es más clara aún la referencia al Banquete de la Sabiduría, del que se habla en Prv 9,1-6 y al que apunta también Jesús en el dicho de Mat 8,11s y Lc 13,28s. Lo mismo vale para los textos de Isaías 25,6 y 55,1s.

Aquí entrarían también las imágenes de Jesús como el "Novio" esperado, y el Médico que sana a los enfermos (Mr 2,17.19-21pp), además del Maestro de los pequeños e ignorantes. Y las metáforas que lo comparan con el vino nuevo (Mc 2,22pp), el pan vivo o el agua de la vida, presentes sobre todo en Juan (Jn 4,10-15; 7,37.39 y 6,45-58 especialmente). Y las metáforas del Reino como un banquete, ofrecido a todos; pero especialmente a los pobres y marginados que aparece en la Q (Lc 14,15-24//Mt 22,1-10) y deja huellas en Lc 12,35s y en Mt 25,1-13. Más simbólicas aún son las comidas con pecadores y publicanos,

profeta de la Sabiduría. Trotta, Madrid, 2000. Ella parte de los resultados de otros autores críticos, en los que se fundamenta. Las citas se pueden ver en las páginas 201.

⁴⁹ Riesner, Reiner.-*Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Tübingen, 1981, en la página 330.

realizadas con gran escándalo de fariseos y otros (Mr 2,15-17pp) que se reiteran en el dicho de la Q, que alude al banquete de la Sabiduría (de Prv 9,1-6 o Sir 24,19-22) como señalamos (Mt 11,19//Lc7,34s); y prosigue en Lc 7,36-50 y aún en la introducción a la parábola que solemos llamar del "hijo pródigo" (Lc 15,1-2), donde se afirma expresamente que era una conducta reiterada de Jesús⁵⁰.

Con todos estos gestos y palabras, Jesús se presenta como profeta o maestro de la Sabiduría divina, sin duda alguna. Aunque en los relatos y las formulaciones evangélicas, y hasta en la previa de la Q, se de ya una cierta cristología del Jesús Sabiduría de Dios, esto no impide que se trate de verdaderos gestos y palabras del Jesús de la historia, que vivió y actuó como hijo de la Sabiduría de Dios. Por eso también entraría aquí la consideración sobre su preocupación por los pobres y marginados, los pequeños y oprimidos de cualquier tipo (enfermos, posesos, endemoniados, etc; que hoy entenderemos mejor si hablamos de los dominados por cualquier tipo de tara física o mental, por cualquier ideología o indoctrinamiento). Porque, como apunta toda la tradición sapiencial bíblica, la Sabiduría se ocupa del justo gobierno político, y del justo trato económico y social, especialmente con los pobres, los pequeños y los débiles socialmente. No es correcto oponer en esto la tradición sapiencial a la profética, al menos en el mundo bíblico. El Dios creador de vida es el Dios preocupado por la vida de los pobres, y por su causa frente a los ricos explotadores; y la sabiduría se da a los pequeños directamente y se espera del rey y gobernantes justos que sean sus defensores⁵¹. Por eso la Sabiduría es especialmente crítica del orgulloso saber de los poderosos, que lo usan para dominar, oprimir y despreciar al pobre y sencillo. Por eso los profetas condenan a los sabios; pero también la propia Sabiduría se presenta como la que convida a los pobres y sencillos a su mesa, y la aceptan. Jesús de Nazaret se movió en este mismo ámbito, en sus palabras y parábolas y sobre todo en sus prácticas⁵².

⁵⁰ Sobre este tema tenemos el libro de Aguirre, Rafael.- *La mesa compartida. Estudio del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Sal Terrae, Santander, 1994.

⁵¹ Ver lo dicho más arriba. Hay que afirmar, a la vez, esta unidad de la Sabiduría y la Justicia ya en el AT y esta matriz sapiencial para comprender al Jesús de la historia y al Cristo de la fe.

⁵² Ver el artículo de Schroer, Silvia.- *La justicia de la Sofía: Tradiciones sapienciales bíblicas y discurso feminista*, en la revista "Concilium" 288 (2000), 717-727.

2:2. En el resto del Nuevo Testamento

Nos hemos referido en primer lugar a la Quelle por ser el documento que más nos acerca a los dichos del Jesús histórico; aunque nos han llegado ya por la mediación de los sinópticos. Sin embargo, hay otros textos del NT que apuntan también a la tradición del Jesús Maestro y Profeta de la Sabiduría, tanto en la tradición premarcana y prepaulina como en las elaboraciones teológicas de evangelios como los de Mateo y Juan, al menos. Vamos a presentar sumariamente algunos de ellos. Si algunos de los textos citados antes no pertenecen a la Quelle, al menos habría que ponerlos en este apartado, como parte de la misma tradición de un Jesús profeta de la Sabiduría y de la Sabiduría divina, se identifique o no con su persona.

En la tradición premarcana estaría el Espíritu como la Paloma mensajera de la Diosa del Amor oriental, que se identifica con Jesús, o sobre el que descansa la *Sofía-Ruaj*. Según M. Hengel el texto generador de este relato fue Is 11,2 que se expresa en Sabiduría 7,22s.27 al decir que el Espíritu divino que es la Sabiduría hace a los hombres "*amigos de Dios y profetas*". Como *Ruaj* la Sofía puede ser enviada por Dios (Sab 9,9-11) y ahí se apoya la lectura de Jesús como maestro mesiánico y carismático dotado del Espíritu. La escena que Lucas dibuja de Jesús en la sinagoga de Nazaret trata el mismo punto, esta vez basándose en la figura del Siervo de Dios, dotado de su Espíritu, como aparece en Isaías (Is 58,6; 61,1-2 y poniendo en boca del propio Jesús esa identificación con el Siervo.

En las cartas de Pablo se habla de Cristo como Sabiduría de Dios sobre todo en 1 Co y en Col 1,15-25, junto a otros pasajes menores. En 1 Co la Sabiduría "*conserva casi toda la extensión que tenía en la tradición de los sabios*". Es el don de Dios a los hombres que culmina en el Crucificado; pero no se agota ahí, sino que sigue en la situación actual de los cristianos. A Pablo le sirve esa imagen y ese lenguaje para hablar de la acción salvífica de Dios en Jesús. Tampoco en Colosenses identifica Pablo a Cristo con la Sabiduría, aunque lo describe con los mismos rasgos que emplea Sab 7 para hablar de la Sabiduría personificada. Cabe suponer que le queda pequeña esa imagen, siendo Cristo igual a Dios, cosa que no se dice nunca de la Sabiduría. Cristo es presentado como el Mediador único, por el cual y para el cual se ha hecho todo, en la obra creadora y en la redentora. Tal vez para explicar que no hay separación ni exterioridad entre Cristo y la creación y especialmente su presencia en los hombres, se ha elegido este símbolo y este lenguaje que, tocando por un lado a Dios mismo, expresa también su presencia eficaz en los hombres y en toda la

creación. Hay diferencia, pero no separación entre Cristo y los hombres redimidos junto con toda la creación⁵³.

Las tradiciones de Mateo y Juan están entre un Jesús que actualiza y ejemplifica el camino y obra de la Sabiduría, y el *Logos* que la encarna y reemplaza. Por eso Mt 11,19c se cambian los hijos por las obras de la Sabiduría, en el contexto de las obras de Jesús. En Mt 23,24 atribuye a Jesús mismo lo que en Lc 11,49 es un dicho de la Sabiduría. Así que Mt parece identificar a Jesús con la Sofía. Sirve a Mateo par enfrentar a su comunidad que es judía con los rivales escribas y fariseos. Así autoriza a los discípulos como enviados por Jesús que es la Sofía; tal vez en conflicto comunitario interno (¿?), pues Jesús se presenta como el Humano y llama a los pequeños y oprimidos. En Juan el *Logos* parece reemplazar a la Sofía, hasta usar su lenguaje de "Yo soy..." y masculinizarse; pero también la encarna y usa simbolismos de comer y beber, ser luz y vida, etc. Queda escondida tras el Hijo único del Padre. El hijo no revela a Dios como Sofía, sino como Padre. Da pie a fusionar el género masculino biológico de Jesús y el gramatical del *Logos*, Hijo y Padre. Así no sólo se naturaliza el género gramatical sino que también lo teologiza⁵⁴. En Mt y Jn se da una comprensión exclusivista de la revelación, que responde a intereses apologéticos. Por eso el cuarto evangelio ha sido el responsable del antijudaísmo histórico y lo sigue siendo. Por eso lo que del "*abbá*" era visto como la atención amorosa y cuidado divino actualizada y encarnada en la figura de la Divina Sofía se fue perdiendo en el *pater* greco-romano. Llevó a olvidar que el género masculino es tan metafórico como el femenino en este caso.

Por otro lado, el evangelio de Juan muestra una clara preferencia por lo que se ha llamado "escatología realizada", o presencia de la salvación definitiva como acontecida ya en Jesús y en todo discípulo creyente. Por eso, más que del Reino de Dios, habla de la Vida o Vida eterna presente en Jesús y en quien cree en él, por el don de su Espíritu. Por eso antepone la figura del discípulo amado a

⁵³ Para este breve apartado sobre las cartas de Pablo me atengo al resumen presentado por Aletti en Gilbert, Maurice y Aletti, Jean-Noël.-*La Sabiduría y Jesucristo*. Cuadernos bíblicos, 32. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1981. Las citas o alusiones se refieren a las páginas 54 y 60 especialmente. Ver también la obra de Schweizer, Edward-*La Carta a los Colosenses*. Sigueme, Salamanca, 1987.

⁵⁴ Schüssler Fiorenza, Elizabeth.- *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*. Trotta, Madrid, 2000, p. 215.

la del mismo Pedro, por mucho que acabe reconociendo, en el capítulo 21 añadido, el significado de éste en medio de la institución eclesial. Sin embargo, aún ahí, el discípulo amado sigue siendo figura preferida de Jesús y modelo de la iglesia de discípulos en su estructura profunda o en su esencia auténtica. No se trata de ninguna retractación, sino una clara preferencia por el amor, sobre todo tipo de poder o carisma institucional, por muy necesario que este sea. Por eso, la misma eucaristía es sustituida por el lavatorio de los pies, el rito significativo por su contenido significado, el *signum* por su *res*, como podría decirse según el posterior lenguaje sacramentario. Sin duda no es casual que sea este mismo evangelio el único que nos narra la aparición primera del Resucitado precisamente a María Magdalena, la mujer que le ha amado mucho, y su función primordial en el testimonio de la resurrección para el resto de los hermanos.

Como conclusión de todo este somero análisis cabe decir que lo cierto es que Jesús se dejó llamar Maestro y que el NT acaba presentándolo como la Sabiduría personificada. Ambas cosas se relacionan con su enseñanza como "*maestro mesiánico de la Sabiduría*", que tal vez forma el eslabón más seguro entre el anunciador del Reinado de Dios y el Cristo predicado. Al hablar de sí mismo como Maestro de la Sabiduría dio la máxima autoridad a sus palabras. Por eso se ha afirmado que esto motivó fuertemente el recuerdo y transmisión de sus palabras y obras.⁵⁵ Si por creerlos inspirados, se transmitieron los dichos de los profetas, la fe en el mesianismo de Jesús fue motivo de tradición de sus dichos para la iglesia primitiva. Ya el judaísmo esperaba que el Mesías dijera palabras de sabiduría, como ha mostrado M. Hengel, que por eso escribió: "*aquí topamos con el auténtico motivo de la colección de la Tradición de Jesús. Estas palabras del Mesías se distinguen muy pronto por su dignidad de la demás manifestaciones del Espíritu en la comunidad eclesial*"⁵⁶

⁵⁵ Gilbert, Maurice y Aletti, Jean Noël, *La Sabiduría y Jesucristo*. CB, 32, 1981. Se ocupan de este tema sobre todo en la segunda parte, refiriéndose sobre todo a Pablo (1 Co 1-2; Col 1,15-20 y otros; pero más brevemente en los sinópticos y en el prólogo de Juan (pp. 45-73). Traen la cita de M. Hengel, en que supone que fueron los judeocristianos helenistas los que ponen en relación al Señor Resucitado con los otros mediadores de Dios, "como la Sabiduría-Torá considerada, al menos parcialmente, como personificada".

⁵⁶ Hengel, Martin, según la cita de Riesner, o.c., página 351: "*Hier stossen wir auf das eigentliche Motiv der Sammlung der Jesus-Tradition. Diese Worte der Messias unterschieden sich in ihrer Dignität sehr wohl von anderen Äusserungen des Geistes in der Gemeinde...*"

2.3. *El discipulado pospascual*

El discipulado que más nos importa es el que se da tras la pascua. Se compone en primer lugar de gran parte de los que fueron discípulos y seguidores antes de ella; pero está ahora iluminado por esos acontecimientos centrales de la fe cristiana, por obra del Espíritu del Resucitado, presente en medio de ese grupo de creyentes que va creciendo en número y en comprensión del misterio acontecido en la persona y obra de Jesús. Este grupo de discípulos es la verdadera continuidad histórica de Jesús, tanto del testimonio de sus palabras y obras, como de la tarea de anunciar y procurar el Reino de Dios en los caminos nuevos que les toca vivir. Se ha escrito que *"la única reliquia auténtica de Jesús es la comunidad viva"*⁵⁷; pues esta memoria viva es anterior y más decisiva que la que nos dejaron por escrito los autores, generalmente de tercera generación, que escribieron después. Nosotros seguimos formando parte de esa comunidad viva de testigos del Resucitado. Si la resurrección es la clave última del acontecimiento pascual, y de toda la vida y misterio de Jesús, importa aquí subrayar que, más allá del hecho nos interesa su interpretación en la fe, la respuesta viva de los discípulos de ayer y de hoy, la praxis que los transforma e impulsa a transformar el mundo en dirección al Reino. Por esa fe, *"los creyentes se convierten en "testigos" que manifiestan en y con su propia existencia a Jesús como Cristo resucitado. Se convierten en "colaboradores" de Dios en la obra de salvación y liberación que él inició al resucitar a Jesús de entre los muertos... La respuesta ante eso sólo puede ser la adoración de alabanza y oración, y la praxis del discipulado cristiano"*⁵⁸.

El seguimiento del Resucitado tiene una esencial dimensión mística, y no puede quedarse en mera dimensión ética o intelectual. *"Jesucristo Resucitado es el comienzo de la nueva vida, el maestro y el camino de la vida"* ayer y hoy⁵⁹. Por eso se puede ver en el seguimiento de Jesús una *"fórmula breve del cristianismo... con la virtualidad de resumir la totalidad de la vida cristiana y de evocarla desde lo concreto; tiene el carácter de norma y también el ánimo a su realización, de exigencia por lo costoso y de gozo por haber*

⁵⁷ Schillebeeckx, Eduard.- *Cristo y los cristianos*. Cristiandad, Madrid, 1982, página 624.

⁵⁸ Lorenzen, Thorwald.- *Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas*. Sal Terrae, Santander, 1999., p. 414.

⁵⁹ Fernández, Bonifacio.- *Seguir a Jesús, el Cristo*. Publicaciones Claretianas, Madrid, 1998, páginas 29 y 33.

encontrado "la perla preciosa"⁶⁰. Seguir a Jesús es sintonizar con su pasión mesiánica, pues Mesías es el nombre personal de una gran esperanza. "Es aventurarse a aprender la esperanza y confiar en las promesas de un mundo mejor y un mundo nuevo" cuyo centro es la llegada del reino de Dios como perla preciosa. Hay que percibir los signos de los tiempos y ponerse en camino hacia lo desconocido, el futuro que no sea retorno eterno de lo mismo. Se pasa así de la memoria a la esperanza, del recuerdo del Jesús histórico a la identificación cada vez más abierta a la plenitud con el Resucitado, Señor de la Historia, del Futuro, de ese Dios que viene en ese *Adventus* que seguimos esperando.

Se trata de "seguir a Jesús, que es *"el camino de ingreso en el Reino. Aquí se sitúa la esencia del cristianismo"* se ha dicho con gran acierto⁶¹. El discipulado es el compromiso predominante dentro de las diversas teologías y espiritualidades de la liberación, como se ha escrito también entre nosotros: "Ante el anuncio escatológico (del Reino), el hombre no puede continuar desde la inercia y la rutina de la vida..." Jesús exige "una confianza radical en Dios y un discipulado al servicio del reino". Esto significa, tras el misterio pascual, "que la resurrección de Jesús no puede ser captada fuera del servicio activo a la transformación de un mundo irredento"⁶². Este seguimiento es muchísimo más que un mero saber del Jesús histórico y de la confesión de fe posterior de sus discípulos; pero ciertamente no se puede dar, o corre el peligro de volverse abstracto o ilusorio, si no se basa en ambos datos. De eso se ocupan especialmente los estudios teológicos, que en el siglo XX experimentaron "una especie de concentración cristológica"⁶³, por varias razones que siguen vigentes en nuestro recién estrenado siglo.

⁶⁰ Sobrino, Jon, en la obra *Conceptos Fundamentales de Teología*, p. 1290.

⁶¹ Martínez, Felicísimo.- *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005. La cita está en la página 577. Desde ahí hasta la página 637 el autor se ocupa del seguimiento de Jesús.

⁶² Sobrino, Jon.- *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. CRT, México, 1977, página 308 y 326. También aquí recomiendo leer todo el capítulo XI, desde la página 297 hasta la 338.

⁶³ Martínez, Felicísimo.- *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005. La cita está en la página 15, y todo el primer capítulo de esa parte introductiva se ocupa de ese dato y de las razones que han llevado a dicha concentración.

Hoy no nos gusta memorizar, al tener una tecnología que nos facilita enormemente el almacenamiento de datos y el tenerlos a mano como nunca antes. Pero si esto significa que no conocemos y no manejamos los Dichos del Maestro de la Sabiduría, y si por ello mismo, no son nuestra luz y guía, muy superior a toda la "moral y luces" que nos pueda venir de cualquier otra parte, entonces no nos consideremos cristianos. Peor aún; si no nos esforzamos por conocer todo lo posible, en su facticidad histórica y en su significado revelador y escatológico, lo que la Palabra encarnada nos mostró en Jesús, y nos quiere seguir mostrando por medio de su presencia de Resucitado en el Espíritu, entonces difícilmente podemos ser discípulos. Ni menos aún podemos presentarnos a la comunidad creyente como testigos privilegiados y trasmisores e intérpretes autorizados de su realidad y de su relevancia para los hombres de ayer, de hoy y de siempre. Esta es la tarea primordial que el ITER pretende facilitar a todos los alumnos que de veras quieren ser discípulos de Jesús y servidores del pueblo de Dios en fidelidad al mismo y a su causa, que es la causa del Reino de Dios. De esta tarea nos vamos a ocupar ahora brevemente.

III. DISCÍPULOS DE JESÚS EN FORMACIÓN TEOLÓGICA

"Uno sólo es su Maestro, y todos ustedes son hermanos" (Mt 23,8)

En la parte final de esta modesta *lectio inauguralis* me quiero centrar especialmente en la tarea de estudiantes y profesores del ITER, de cara a lograr su objetivo principal que, según rezan los **Estatutos**, es: *"la reflexión teológica (en los campos de la docencia, animación pastoral y elaboración de materiales) –de acuerdo a la naturaleza de la teología- en el proceso histórico-salvífico que vive el pueblo de Dios en la realidad de Latinoamérica y en Venezuela"*. La reflexión filosófica que se antepone *"lleva a un conocimiento y una interpretación más profunda de la persona, de su libertad, de sus relaciones con el mundo y con Dios" asumiendo la situación social y los procesos históricos que vivimos*" (p 14-15) A ello deben contribuir los profesores y tutores, ciertamente, pero los principales responsables son los propios estudiantes. A los tutores les toca la enorme responsabilidad de acompañar al alumnado en su formación integral, que incluye no sólo la tutoría académica, sino toda la programación y seguimiento de la praxis pastoral que es parte integrante necesaria del plan formativo del ITER, aunque toque a cada formador y Congregación llevarlo a cabo. Pero también aquí son los estudiantes los responsables últimos de su preparación para el ministerio al que se sienten llamados.

Desde el **Concilio Vaticano II** se ha repetido bastante en la Iglesia que la "*Escritura es como el alma de la Teología*"⁶⁴; pero el problema es la manera concreta de entender y poner en práctica semejante afirmación, para que deje de ser mera palabrería. El alma no puede ser etérea, sino tener su animación encarnada en horas de estudio e investigación y en horas de clase y diálogo. Por otro lado, la enorme sed de la Palabra que tiene nuestro pueblo se muestra en tantas personas que se apuntan a cursos, cursillos, charlas de tema bíblico; o se apuntan a los grupos evangélicos y similares, por el peso que le dan a la Biblia (aunque leída de una manera fundamentalista muchas veces) y critican, con sobrada razón, la pobreza de tantas de las homilias dominicales, por su total lejanía o incluso contradicción con la Palabra proclamada litúrgicamente. Palabra que ciertamente no es la Biblia, sin más, ni se reduce a su estudio; pero que tiene, sin duda, un puesto decisivo en el conocimiento de la revelación de Dios a lo largo de la historia, y especialmente de la acontecida en la persona y obra de Jesús de Nazaret, ese Maestro de la Sabiduría del que nos hemos ocupado someramente en la esta *lectio brevis*.

Con toda la modestia del caso, me atrevo a insistir algo más en esta responsabilidad compartida de la formación académica en los estudios filosófico-teológicos. A los profesores nos toca poner lo mejor de nuestra preparación académica y profesional para dar a los alumnos los conocimientos teóricos y prácticos necesarios para su formación, así como estimular su amor al estudio, cada cual de su propia disciplina, sin despreciar las de los demás, así como la tarea (quizás la más desagradable) de evaluar académicamente con la mayor objetividad posible los resultados. Pero pienso que la responsabilidad mayor recae sobre el propio alumnado, por múltiples motivos, de los que señalo aquí unos cuantos.

En primer lugar, las congregaciones o familias de cada uno desembolsan una cantidad grande de dinero para estos estudios, de suerte que es un despilfarro y una grave injusticia social si no se aprovecha bien esta inversión. La sociedad les ofrece a cada uno de los alumnos unos años de estudio, que se supone se dedican precisamente a eso en primer término, al menos en cuestión de tiempo empleado. No hacerlo, es una gravísima pérdida de tiempo, que seguramente

⁶⁴ Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 24 y *Optatam Totius*, 16. También en el último documento de la Pontificia Comisión Bíblica, sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* se repite la frase, atribuida a León XIII en 1893, dos veces o tres, en las páginas 23, 101 y 105.

será luego irrecuperable, si ha faltado ya la responsabilidad en este tiempo oportuno graciosamente procurado. Además, el número de personas dedicadas, de una u otra manera, a sostener y mejorar la institución del ITER, tanto a nivel de profesores, como de equipo directivo, personal administrativo y de servicios, sentirían que se desaprovecha sus capacidades y dedicación si el alumnado no pone de su parte lo mejor de sí para aprovechar cuanto el Instituto le puede brindar. Finalmente, y en definitiva lo más grave para cada uno, es que la persona del alumno, por esa pérdida de las oportunidades ofrecidas, deja de desarrollar los talentos que Dios le dio, y que la sociedad le reconoce y fomenta, para desperdiciarlos en un entierro inútil y en un despilfarro injusto de todo ello.

Por supuesto, el seguimiento de Jesús es algo mucho más hondo y más rico que el mero estudio filosófico-teológico, e incluso que toda la actividad "pastoral" que pueda llevarse a cabo desde dicha orientación. Pero eso no quita que la vocación de Dios a todo el que se siente llamado al ministerio de la Palabra para que se prepare lo mejor posible a nivel teórico-práctico a dicho ministerio es un don providencial del que debemos dar cuenta ante Dios y ante la comunidad. Y toda persona, religiosa o laica, que decide dedicar un tiempo de su vida a una mayor profundización de su fe, con el estudio racional de la misma, o a prepararse para distintos ministerios teológicos, formativos, catequéticos o educativos asume también ante Dios y ante la comunidad una grave responsabilidad de aprovechar su tiempo y sus capacidades en esta tarea.

Todo lo anterior no deja de ser una ética de mínimos, algo que nos puede exigir toda persona que conozca el tiempo, el dinero y las personas e instituciones involucradas en este servicio. Pero lo más importante, y sin duda lo verdaderamente motivador, es la vocación de Dios a encontrarse más profundamente con él, también al nivel de nuestra racionalidad más crítica, y de nuestra capacidad de comprensión y asimilación del misterio que nos envuelve a todos, el de Dios que será siempre el misterio absoluto; y, en buena medida también, el de la misma realidad humana y cósmica. Esta penetración intelectual y espiritual es sin duda sabiduría, es verdadera "*sapientia christiana*", gustar en cierto modo el misterio profundo que nos envuelve y nos habita; saborear las cosas de Dios en sí mismo, en la historia de los hombres y en las obras de sus manos.

La Escritura compara este don de Dios, de su Sabiduría, con un espléndido banquete preparado con cariño materno y con el enamoramiento del joven por la mujer de sus sueños. "*El que la ama, ama la vida, los que en su busca madrugan serán colmados de alegría*" (Sir 4,12) "*Yo amo a los que me aman, y los que me buscan me encuentran*"; (Prv 8,17). "*Fácilmente la*

contemplan los que la aman, y la encuentran los que la buscan. Se anticipa a darse a conocer a los que la anhelan". Por eso el sabio Salomón dice que "la preferí a cetros y tronos...la amé más que la salud y la hermosura, y preferí tenerla a ella más que a la luz. ... Con sencillez la aprendí y sin envidia la comunico...porque es para los hombres un tesoro inagotable, y los que la adquieren se granjean la amistad de Dios" "...forma amigos de Dios y profetas, porque Dios no ama sino a quien vive con la Sabiduría" (Sa 6,12s. 7,8.10.13s.27s). Es esa "perla preciosa" o "tesoro escondido" de que hablará luego Jesús a propósito del Reino que el anuncia y trae. El Salomón sapiencial sabe que es un don de Dios, que sólo cabe pedirlo en oración y recibirlo agradecido; porque sólo así se conoce la voluntad de Dios; y "sólo así se enderezaron los caminos de los habitantes de la tierra, así aprendieron los hombres lo que a ti te agrada, y gracias a la sabiduría se salvaron" (9,18).

El estudio de la teología no es sin más esta sabiduría, claro está; pero no hace falta ser un gran místico, para sentir el atractivo que ejerce sobre todo creyente la figura de Jesús y el conocimiento de su realidad histórica y del misterio de su persona son el núcleo central de los estudios teológicos. En torno a ella giran nuestro saber cristiano de Dios, del hombre y de la realidad creada; y los fundamentos de la tarea sinérgica con la obra creadora, y sobre todo de la relación correcta con Dios (religión como religación) y nuestra conducta práctica con los hombres y con toda la madre tierra (ética personal, social y ecológica). El conocimiento bíblico es siempre mucho más que mero saber intelectual; es trato íntimo, convivencia, simpatía en los sentimientos y valoraciones, en las preferencias y las prácticas. Por eso, el discipulado es seguimiento e imitación de Jesús, sin duda superando todo mimetismo repetitivo, pero sí teniendo presente sus líneas de fondo, sus preferencias y prácticas históricas, para actualizarlas en nuestras circunstancias actuales. De ahí la necesidad de todos los otros saberes, que nos llevan a conocer mejor esta realidad nuestra, en todas sus dimensiones, especialmente las religiosas y sociales, tanto las económicas como las políticas e ideológicas. El tiempo dedicado en la carrera de teología a los estudios filosóficos previos no es un ejercicio o entrenamiento preliminar, sino que forma parte de ese partir de la realidad, conocida con todas las capacidades racionales y científicas que podamos, para iluminarla luego con la luz de la fe teológicamente madura.

Entrar en el ámbito de la Sabiduría divina, aceptar su banquete gratuito y lograr la amistad sponsal de la misma, son tareas de espiritualidad humana, posibilitadas por ella misma a todo el que la busca. Encontrarse con Jesús como Maestro de vida y esperanza, de justicia y sabiduría, es vocación y llamada al

seguimiento práctico, antes que mero conocer externo, bíblico o teológico ciertamente. Pero, dada esa llamada universal y esa vocación cristiana concretas, en el caso de los estudiantes que disponen de tiempo, dinero y posibilidades de formarse académicamente en los campos filosófico-teológicos y pastorales, el humilde esfuerzo cotidiano de estudio, investigación y reflexión sobre la vida y sus problemas a la luz de los conocimientos bíblico-teológicos que se van profundizando en los años regalados por la comunidad, es un don precioso que toca responsablemente saber aprovechar para ponerlo al servicio de ese mismo pueblo de Dios que nos ha dado la posibilidad de esta larga y necesaria preparación.

Quiero apuntar sumariamente a la V Conferencia Episcopal Latino-Americana que tendrá lugar en Aparecida de Brasil, y que tiene como tema el Discipulado, con el sugerente título de **"Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida. Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" Jn 14,6**. El Documento de Participación se ocupa del discipulado especialmente en el apartado III, nn. 36-93. Parte del encuentro con Jesucristo, que *"es la raíz, la fuente y la cumbre de la vida de la Iglesia y el fundamento del discipulado y la misión"* (39). Por él comprendemos más hondamente el cosmos, la historia, la persona humana y el mismo Dios, pues la verdad no es sólo conceptual, sino *"como el fruto de una nueva relación con Dios, gracias a Jesús"* (42). Podemos ser discípulos porque hemos recibido esa llamada de Jesús como vocación personal, radicalmente en el Bautismo. La respuesta sólo puede ser *"una respuesta de amor a una llamada de amor"* (49).

Recuerda que los discípulos le llamaban Maestro y que *"de él aprenden las bienaventuranzas, el camino de la Pascua y, en todo, la sabiduría del Espíritu"* (53). De ahí nace el seguimiento, que es la moral cristiana (55 y anexo 3, 5); me atrevo a añadir, que es además y antes la espiritualidad cristiana y es la vida cristiana o esencia del cristianismo. Tal vez eso es lo mismo que dice a continuación: *"El discípulo, porque admira y ama profundamente a su Maestro y Señor, porque lo sigue de cerca con fidelidad y esperanza, quiere recorrer los caminos del Evangelio: amar como Cristo amó, vivir como Él vivió y cumplir cuanto Él mandó"* (Anexo 3, n.5). Se trata de praxis de amor, aprendida de Jesús, realizada con fidelidad creadora, atenta a los actuales signos de los tiempos. Por eso hace falta primero mirar al modelo, conocer muy profundamente los valores enseñados y vividos por el Maestro de Sabiduría, que su Espíritu nos sigue haciendo presentes. Ese Maestro que es Jesús de la historia, es también la Palabra o Sabiduría de Dios. A esto apunta también el documento cuando recuerda qué somos. Como discípulos, debemos vivir una fe que proviene

"del Logos de la Razón Creadora, y que está, por lo tanto, también abierta a todo lo que es verdaderamente racional, abierta a la naturaleza de todo lo creado y a los mejores caminos de la humanidad" (56). En este sentido, me gustaría apuntar a la necesidad del pensamiento racional siempre al lado del dato de la fe, para controlar el exclusivismo o posible fundamentalismo de cualquiera de ambos. Como ha subrayado muy bien R. Panikkar, antes de Galileo y la ciencia, el saber era *gnosis*, *hokmah*, *sofía*, sabiduría del *homo sapiens*; y la teología no era exégesis científica sólo, sino que la Escritura enseñaba al *homo viator* cómo se va al cielo, y no al *animal rationale* cómo van los cielos, según le dijo Belarmino a Galileo⁶⁵.

El seguimiento es muchísimo más que un mero saber del Jesús histórico y de la confesión de fe posterior de sus discípulos; pero con el seguimiento pospascual comienza la historia "*del movimiento de Jesús, de la comunidad o las comunidades cristianas, de la Iglesia o de las Iglesias, la historia del cristianismo*"⁶⁶. Cristo sigue presente hoy en nuestro mundo de forma privilegiada en los pobres, él y su anuncio del Reino siguen siendo Buena Noticia sobre todo para ellos. Ahí hay que ir a encontrarlo, y ahí hay que hacerlo presente, en solidaridad con los más pobres y compromiso por cambiar la realidad a favor de ellos. Por eso el tema del discipulado o seguimiento de Jesús está presente tanto en la cristología como en la eclesiología, en la espiritualidad, en la moral y en la pastoral, pues unifica toda la vida de la iglesia y de cada cristiano, pues "*aparece como una fórmula breve de la fe*"⁶⁷.

Seguir a Jesucristo es sentir su pasión por el Reino de Dios, su opción decidida por los pobres y marginados, y continuarla en nuestro momento y circunstancias. Si las exigencias del seguimiento son duras, pues no hay ninguna "gracia barata", a la vez produce un inmenso gozo y una motivación tan grande que se puede dar la vida; y en nuestras iglesias latinoamericanas estamos rodeados

⁶⁵ Panikkar, Raimon.- *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*. Cuadernos Fe y Secularidad de Sal Terrae, Santander, 1994.

⁶⁶ Martínez, Felicísimo.- *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005. La cita está en la página 15, y todo el primer capítulo de esa parte introductiva se ocupa de ese dato y de las razones que han llevado a dicha concentración. La otra cita, en la página 580.

⁶⁷ Fernández, Bonifacio.- *Seguir a Jesús, el Cristo*. Publicaciones Claretianas, Madrid, 1998, p. 30.

de hermanos que han dado su sangre por él y por su causa. Este Jesús Maestro de Sabiduría y Liberador es hoy buena noticia para los pobres de América Latina. Se le redescubre privilegiadamente desde ese mundo de los pobres. Ahí se ve mejor a un Jesús que se le conmueven las entrañas ante el sufrimiento de la gente; que se fue haciendo hermano de los pobres y por eso trató de transformar una sociedad opresora en una sociedad de fraternidad y justicia; que sigue generando dignidad entre los pobres. Por eso se toma en serio la frase de Mateo: *"Lo que hicieron ustedes con estos más pequeños conmigo lo hicieron"*; y se cree que *"Cristo sigue presente hoy en nuestro mundo de forma privilegiada en los pobres"*. Este Jesús es el gran don de Dios a este mundo y es fuente de gozo y de entrega amorosa total. Este gozo del encuentro con Jesús es el que da fuerzas para sus exigencias que han llevado a miles de campesinos, obreros, estudiantes, religiosas, sacerdotes y obispos a *"derramar su sangre por ese evangelio y ese Cristo en América Latina"* ⁶⁸.

Se trata de proseguir hoy la obra de Jesús, no como mero profeta justiciero o mesías temporal, sino por ver en él la suprema revelación de Dios; pero notando bien que "lo que es Dios, lo sabemos desde Jesús", y no al revés. En Jesús, y en los discípulos cristianos, deben ir unidos la intimidad con un Dios padre amoroso, la pasión porque llegue su Reino y el compromiso por los pobres y oprimidos. *"Hambre de Dios sí, hambre de pan no. La fe en Dios debe llevar a eliminar el hambre de pan... No pueden ir juntas porque el Dios de Jesús es el Dios de la vida"*⁶⁹. Como señalaba el Vaticano II, la fe en el Dios del reino *"todo lo ilumina con nueva luz y orienta para buscar soluciones más humanas"* (GS, 42). También en la etapa formativa el Concilio esperaba que la moral teológica *"alimentada en el mayor grado con la doctrina de la SE, ha de iluminar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en el amor para la vida del mundo"* (OT, 16) También en el DP se afirma que el seguimiento implica vivir como Jesús, y la autoridad moral que de ahí deriva reside "en su disposición a servir", pues siempre seremos maestros-discípulos. Precisamente aquí comenta que *"ésta es una dimensión irrenunciable en la formación de los candidatos al sacerdocio y al diaconado"* (57).

⁶⁸ Sobrino, Jon, *El Jesús histórico nos llama al discipulado en América Latina y el Caribe*. Amerindia, 2006. Ver los apartados 3.18 y 3.23

⁶⁹ Gutiérrez, Gustavo, *El Dios de la vida*, CEP, Lima, 1990. La cita está en la página 16

Más adelante, insistirá en la necesidad de procesos de formación, para todos, incluidos los obispos, además de los presbíteros, religiosos y laicos (76). No deja de subrayar la opción por los pobres necesaria para todos, en diversas partes del Documento⁷⁰; pues se trata de seguir a Jesús, que vino a traer la Buena Nueva a los pobres (Lc 4,18), y llamó a permanecer en su amor; *"de manera especial, en su amor misericordioso y preferencial por los más pobres y necesitados, destinatarios privilegiados de la evangelización"* (85). Al final tiene unas palabras de agradecimiento a Dios por el don del martirio en nuestra América Latina del siglo XX, que lo entregaron todo, *"hasta el supremo don de su existencia por amor a Jesús"* (90). Con esta memoria de los mártires, de quien celebramos los 25 años en ese Pastor y Mártir nuestro que es San Romero de América, quiero terminar esta lectio inauguralis, no sin recordar en este ámbito académico a Ignacio Ellacuría y compañeros, muertos también por la solidaridad con la causa de Jesús que es la causa de una humanidad más justa, solidaria y fraterna.

⁷⁰ En esta parte III del DP habla de la opción preferencial por los pobres al menos en los nn. 74.75.84 y 85.

LA RECONCILIACIÓN: UNA APROXIMACIÓN BÍBLICA DESDE NUESTRO HOY

P. Carlos Luís Suárez, scj*

Abstract:

Among several frequent meanings that the notion of reconciliation has been recently given throughout different contexts of our Venezuelan society, this paper will assume the implications given in recent contemporary documents of our local church, when using the meaning intended by Paul in 2 Cor 5,17-20. A synthetic philological analysis of the term used by Paul, will lead us to some guidelines and criteria in order to develop an authentic meaning and praxis of this important notion of reconciliation, useful in our own social and political reality today.

Key words: *Paul, reconciliation, dialogue, Venezuelan reality, political reconciliation, church documents, social doctrine.*

En marzo del año 1989, el Consejo Presbiteral de la Arquidiócesis de Caracas publicó unas reflexiones¹ ante los eventos acaecidos durante el Caracazo, nombre con el que han pasado a nuestra historia aquellas turbulentas jornadas. La reflexiones del Consejo Presbiteral de entonces la encabezaba una exhortación del apóstol Pablo: "*En nombre de Cristo, reconciliaos con Dios*"

* El P. Carlos Luís Suárez, scj, es religioso de la congregación de los Sacerdotes del Corazón de Jesús. Nacido en las Islas Canarias en 1965, es licenciado en Ciencias Bíblicas y doctor en Teología. Ha ejercido la docencia en el área bíblica en la India y en Venezuela, donde actualmente dirige el Área de Teología de los estudios de Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello.

¹ Consejo Presbiteral de la Arquidiócesis de Caracas, "*En nombre de Cristo, reconciliaos con Dios*". *Reflexiones del Consejo Presbiteral de la Arquidiócesis de Caracas sobre los sucesos del 27-02-89 al 05-03-89*, Caracas 7 de marzo de 1989.

(2Cor 5,20). Para aquel momento, sus autores quisieron ofrecer una palabra de solidaridad, de apoyo, de consuelo y de orientación a todos los fieles y personas de buena voluntad que de una u otra manera quedaron afectados por aquellos sucesos.

Desde entonces, la palabra reconciliación, tal vez limitada entre nosotros por mucho tiempo al ámbito religioso, ha ido ganando mayor espacio en nuestra sociedad, teniendo como telón de fondo una marcada dimensión social. Este creciente interés ha conocido numerosos escenarios en la sociedad civil, foros, artículos y alguna que otra publicación más amplia, desde una perspectiva totalmente laica². Aún así, no deja de ser particularmente notorio y repetido el empleo del término en documentos eclesiales, destacando por su autoría colectiva los elaborados por la Conferencia Episcopal (CEV) y por el reciente Concilio Plenario de Venezuela³.

Seleccionando algunos contextos del término reconciliación en los documentos eclesiales venezolanos de estos últimos años, podemos mencionar, entre otros, la súplica repetida de que el país "encuentre la senda de la reconciliación y la paz", como lo expresaba ya en el año 2003 la exhortación "*Bienaventurados los que trabajan por la paz*" (n.13); en ese mismo año,

² Guédez, V. *Ética, política y reconciliación. Una reflexión sobre el origen y propósito de la inclusión*, Caracas 2004. En artículos de prensa, la serie de reflexiones, por ejemplo, de Cristian Álvarez bajo el título "*Diálogo y comprensión: ¿hacia la reconciliación posible?*": (I) "Una condición inicial: la defensa del libre diálogo", *Verbigracia* 218, Caracas, 3.8.02; (II) "El disentimiento como respeto", *Verbigracia* 219, 10.8.02; (III) "En el lugar del otro", *Verbigracia* 220, 17.8.02; (IV) "El resentimiento", *Verbigracia* 221, 17.8.02; Tulio Hernández, T., "¿Reconciliación? (I)", *El Nacional* A-12, Caracas 10.03.05; "¿Reconciliación? (II)", *El Nacional* A-10, 17.03.05; "Reconciliación (y III)", *El Nacional* A-13, 24.03.05. Para una perspectiva más amplia sobre los procesos de reconciliación en la esfera política, cf. Sandrine Lefranc, *Políticas de perdón*, Bogotá 2005 (original francés de 2002).

³ Entre los documentos de la CEV: "*Al servicio de la reconciliación*", Caracas, julio de 2002; "*Entendámonos para sobrevivir*", Caracas, 18 de octubre de 2002 (cf. nn. 2.5.9); "*Evitemos la destrucción, construyamos la reconciliación*", Caracas, 12 de diciembre de 2002; "*Bienaventurados los que trabajan por la paz*", Caracas, 11 de julio de 2003; "*Seamos auténticos servidores del pueblo*", Caracas, 9 de Enero de 2004 (cf. nn. 8.9.11); "*Referendo, conciencia y responsabilidad*", Caracas, 12 de Julio de 2004 (cf. nn. 4.9.12.13.14); "*Diálogo y perdón para la paz*", Caracas, 11 de enero de 2005 (cf. nn. 4.9.12.13.14); "*Ser luz del mundo y sal de la tierra en la Venezuela de hoy*", Caracas, 11 de enero de 2006 (cf. nn. 5.11).

desde el Documento Conciliar 9 del Concilio Plenario⁴, la llamada a vivir tareas y ministerios "estimulando la corresponsabilidad de todos para una cultura de reconciliación y solidaridad".

Indagando en el empleo que estos y otros documentos recientes hacen de la Biblia, observamos que las citas más recurrentes pertenecen, en cuanto a la temática de la reconciliación, a los escritos del apóstol Pablo y son, principalmente, fragmentos de sus cartas a las comunidades cristianas de Roma y de Corinto. De estas, a su vez, las más citadas son Rom 5, 17-21 y 2Cor 5, 17-20:

Rom 5: 17 *No devuelvan a nadie mal por mal. Procuren hacer el bien delante de todos los hombres. 18 En cuanto dependa de ustedes, traten de vivir en paz con todos. 19 Queridos míos, no hagan justicia por sus propias manos, antes bien, den lugar a la ira de Dios. Porque está escrito: yo castigaré. Yo daré la retribución, dice el Señor. 20 Y en otra parte está escrito: Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber. Haciendo esto, amontonarás carbones encendidos sobre tu cabeza. 21 No te dejes vencer por el mal. Por el contrario, vence al mal haciendo el bien.*

2Cor 5: 17 *El que vive en Cristo es una nueva criatura: lo antiguo ha desaparecido, un ser nuevo se ha hecho presente. 18 Y todo esto procede de Dios, que nos **reconcilió** con él por intermedio de Cristo y nos confió el ministerio de la **reconciliación**. 19 Porque es Dios el que estaba en Cristo **reconciliando** al mundo consigo, no teniendo en cuenta los pecados de los hombres, y confiándonos la palabra de la **reconciliación**. 20 Nosotros somos, entonces, embajadores de Cristo, y es Dios el que exhorta a los hombres por intermedio nuestro. Por eso, les suplicamos en nombre de Cristo: **Déjense reconciliar con Dios.***

Del Concilio Plenario de Venezuela, por su parte, podemos citar como ejemplo: *La comunión en la vida de la Iglesia en Venezuela*, Documento conciliar n° 2, aprobado el 04 de agosto de 2001 (cf. nn. 58.62.63); *La vida consagrada en Venezuela*, Documento conciliar n° 5, aprobado el 02 de agosto de 2002, (cf. Desafío 3: Servidores de la reconciliación y la esperanza); *Ecumenismo y diálogo interreligioso*, Documento conciliar n° 15, aprobado el 3 de agosto de 2005, cf. n. 28.

⁴ Concilio Plenario de Venezuela, *Obispos, presbíteros y diáconos al servicio de una Iglesia comunión*, Documento conciliar 9 (aprobado el 31.07.2003), n. 142; véanse también los nn. 81.90.110.

De los dos textos, detengámonos en el segundo, o mejor, permitamos que nos mueva el segundo. Pablo, buen conocedor de las Escrituras de Israel, las mismas que Jesús leyó y con las que oró, las que acostumbramos llamar Antiguo o Primer Testamento, en apenas unas líneas nos acaba de repetir insistentemente el concepto reconciliación, cinco veces, bien como sustantivo o como verbo. Siempre el mismo término, también en el original griego.

Podemos descartar que el apóstol de los gentiles careciera de un vocabulario suficiente para servirse de términos diversos; desde luego, tampoco es un descuido estilístico de su parte. Bien al contrario, Pablo quiere que la palabra suene como lo ha hecho, reiterativa, pero con matices, dejando eco en quienes con ella se encontrasen. Es por ello que, sin pretender un exhaustivo análisis filológico, nos ayudaremos del vocablo griego empleado por Pablo para encauzar la reflexión.

El término que Pablo emplea en griego para expresar el que normalmente nuestras versiones traducen con *reconciliación*, o *reconciliar*, es *katallássô*, un compuesto que se construye sobre la raíz *állos*, que quiere decir "otro". En sí, *katallássô* significa *cambiar, canjear, trocar*. No es una palabra que Pablo inventa. Los griegos, en lenguaje profano, la empleaban para expresar la restauración de la armonía después de alterada por alguna situación o actitud que causó enemistad⁵.

Encontramos también otros términos en el Nuevo Testamento (NT) que se construyen sobre la misma raíz *-allássô*. Basta mencionar dos: *diallássô*, que significa *cambiar, mudar la forma de pensar*, o también *diferenciarse, diferir de alguien*, y en su forma media y pasiva (*diallássomai*) *cambiar entre sí*. De este, su único uso en el NT lo hace Mt 5,24: [v. 23: Por lo tanto, si al presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas que tu hermano tiene alguna queja contra ti,] *deja tu ofrenda ante el altar y cambia tu forma de ser (reconcíliate) con tu hermano*. El segundo término emparentado es *apallássô*, que significa *liberar, soltar*, empleado en Hch 19,12 con el sentido de: *sanar, liberar de una enfermedad* (en paralelo con *liberar de malos espíritus*).

Pablo, por lo tanto, escoge un vocablo que pertenece a un campo

⁵ Cf. Vorländer, H. "Reconciliación (*katallagê*)", en Coenen, L. - Beyreuther, E., - Bietenhard, H., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* IV, BEB 29, Salamanca 1983, 41-43.

semántico, a una familia de significados, a la que sintéticamente podemos caracterizar a partir de una serie de acciones aparentemente relacionadas entre sí: *diferenciar* (otro; diversidad), *cambiar* (forma de ser, de relacionarse) y *liberar* (sanar; curar). Todas estas acciones están presentes de alguna manera en el término elegido para hablar de la reconciliación. Consideremos brevemente, y siempre de la mano de Pablo, cada una de ellas.

1. Diferenciar

Remontando las Escrituras de mano de la exhortación paulina, podemos llegarnos a las primeras páginas de la Biblia, donde Dios, creando, hace espacio a lo otro, al otro. La creación se nos presenta así como un cosmos querido lleno de diversidad. En ese espacio el hombre y la mujer, en su diversidad, en su diferenciación, son constituidos garantes y custodios de la vida: "*Por supuesto -dice Pablo- que para el Señor la mujer no existe sin el hombre ni el hombre sin la mujer. Porque si la mujer procede del hombre, a su vez, el hombre nace de la mujer y todo procede de Dios*" (1Cor 11,1).

Por lo tanto, las relaciones y la complementariedad entre los seres humanos son vistos desde el inicio como fundamentales para el desarrollo de la vida. Queda así consagrada la alteridad; y nace con ella nace la historia de la proximidad, del prójimo⁶. Pero basta que continuemos unas pocas líneas más adelante en los relatos bíblicos de los orígenes para que descubramos sin sorprendernos la vulnerabilidad de la armonía inicial.

Así lo refleja el episodio de la primera pareja humana, asaltada y seducida por un afán totalitario y manipulador que busca la superación de toda limitación y finitud en el deseo de *ser como dioses* (cf. Gn 3,5). En esta primigenia atracción fatal, el propio límite y la carencia son interpretados como obstáculos, y no como condición magnífica que abre al encuentro y a la colaboración con su creador, con el otro, con la creación entera.

Cuando la pareja primera decide prescindir de las disposiciones establecidas por Dios atenta contra el estilo participativo y corresponsable que

⁶ Para un desarrollo del concepto prójimo en las Escrituras, véase Schreiner, J.-Kamplung, R., *Der Nächste - der Fremde - der Feind*. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments. Die Neue Echter Bibel -Themen. 3, Würzburg, 2000.

Él mismo había inaugurado. El descubrimiento inmediato que sigue a la opción hecha desde la libertad es el de la desnudez, y esta, a su vez, lleva a un ocultamiento primero: se cubren (cf. Gn 3,7). Un cubrirse que podemos interpretar no como gesto pudoroso, sino como defensivo, como barrera al otro, de quien cabe esperar cualquier intento de trasgresión.

El esconderse subsiguiente, por su parte, delata desconfianza y el despertar de una conciencia desenfocada que ve a Dios como potencial agresor. Su modo de proceder, sin embargo, no corresponderá a la idea punitiva que podemos imaginar en aquella pareja. Por el contrario, la actitud dialogante del creador - *¿Dónde estás?* (Gn 3,9)- manifiesta un deseo de encuentro, no de exterminio.

Es la palabra de Dios la que invita a tomar conciencia clara de lo acontecido, llama a la asunción de la responsabilidad de los hechos como etapa indispensable para la resolución de la situación vivida. Este particular nos sitúa ya ante uno de los factores que entonces, y hoy como ayer, más dificulta cualquier proceso de reconciliación: la incapacidad de asumir la propia responsabilidad en los conflictos originados.

En Eva y Adán se da una actitud que podemos identificar con aquella que el filósofo Paul Bruckner llama *la tentación de la inocencia*, expresión que emplea para definir certeramente una característica de las sociedades contemporáneas:

"Llamo inocencia -dice Bruckner- a esa enfermedad del individualismo que consiste en tratar de escapar de las consecuencias de los propios actos, a ese intento de gozar de los beneficios de la libertad sin sufrir ninguno de sus inconvenientes. Se expande en dos direcciones, el *infantilismo* y la *victimización*, dos maneras de huir de la dificultad de ser, dos estrategias de la irresponsabilidad bienaventurada. En la primera, hay que comprender la inocencia como parodia de la despreocupación y de la ignorancia de los años de juventud; culmina en la figura del *inmaduro perpetuo*. En la segunda, es sinónimo de angelismo, significa la falta de culpabilidad, la incapacidad de cometer el mal y se encarna en la figura del *mártir autoproclamado*"⁷.

Considerando estas afirmaciones, nada más lejano a la intención divina que mantener al ser humano en un infantilismo atrofiante o en un ocultamiento

⁷ *La tentación de la inocencia*, Barcelona 1996, pp. 14-15.

temeroso. El conocimiento adquirido exige caminos nuevos. ¿Será la humanidad naciente capaz de emplearlo a favor de la vida, tarea de la que Dios nunca exime? Una primera respuesta la encontramos en la misma saga familiar. ¿Acaso no es aplicable el diagnóstico de Bruckner a la actitud inmadura y pseudomartirial de Caín, convertido en el primer asesino de la historia bíblica? Ante Abel rechazó totalmente el proyecto de fraternidad: *¿Dónde está tu hermano Abel? (...) No lo sé. ¿Acaso yo soy el guardián de mi hermano? (Gn 4,9)*. Como comenta Luis Ugalde: "aquí empieza todo, pretender que puede haber un "yo" sin "nosotros" (...). Ellos -Caín y Abel- no son dos señores antiguos que pelearon, es la condición humana permanente y actuante en las diversas relaciones sociales, en las construcciones económicas y en las políticas"⁸.

No obstante, la pedagogía entrañable del creador irrumpe para desbloquear la situación cuando Caín no logra ver en su horizonte más que muerte. A la luz de la palabra que Dios le dirige, será capaz de asumir su mortífero comportamiento: *Mi culpa es demasiado grande para sobrellevarla (v. 13)*. Cuando sus expectativas no pueden ser más funestas, Dios se erige en el mejor guardián de su vida, asumiendo el papel de hermano que Caín negó: (...) *el que mate a Caín deberá pagarlo siete veces. Y el Señor puso una marca a Caín, para que al encontrarse con él nadie se atreviera a matarlo (v. 15)*. No sólo no será asesinado, sino que tendrá su propia familia y fundará una ciudad (cf. v. 17).

Tal vez nos bastan estas breves pinceladas que nos ofrece el Génesis para contemplar la peculiaridad de la diversidad querida por Dios; la diversidad vivida al estilo de Dios, a imagen de Dios, donde no tienen cabida ni la excluyente codicia absolutista ni el desgarrador anhelo fratricida.

2. Cambiar

La segunda acción con la que asociamos el término para reconciliar empleado por Pablo es cambiar. Desde la anterior, diferenciar, pudimos contemplar el sorprendente proceder de Dios generando procesos que abren nuevos espacios donde reorientar a quienes buscaron deificar e imponer la propia originalidad.

⁸ Ugalde, L., "Criterios de discernimiento sobre lo económico, lo político y lo social, desde la perspectiva cristiana", *ITER* 33 (2004) 137.

Éste proceder de Dios sin duda lo experimentó Pablo en su propia vida: *"lo antiguo ha desaparecido, un ser nuevo se ha hecho presente"* (2Cor 5,18). Desde una experiencia tal, alienta a las comunidades judeo-cristianas a lograr una superación de los conflictos que viven. *Un reino donde hay luchas internas -lo había dicho Jesús- va a la ruina; y una ciudad o una familia dividida no puede subsistir* (Mt 12,25).

¿Cómo proceder entonces? En lenguaje de Pablo podríamos decidir que cambiando de vestuario. Si antes comentamos cómo el hombre y la mujer se vistieron, Pablo nos presenta ahora una colección todo tiempo que no pasa de moda: *es necesario que acaben con la ira, el rencor, la maldad, las injurias y las conversaciones groseras (...). Ustedes se vistieron del hombre nuevo, aquel que avanza hacia el conocimiento perfecto, renovándose constantemente según la imagen de su creador (...). Como elegidos de Dios, sus santos y amados, revístanse de sentimientos de profunda compasión, benevolencia, humildad, mansedumbre, paciencia* (Col 3, 8.10.12)⁹.

Esta es la experiencia a realizar, un decidido cambio, no ya de pura imagen, sino de criterios, de entrañas, de corazón, a la luz del proceder novedoso, creativo y compasivo de Dios manifestado en Jesús¹⁰. Es por ahí donde se abre camino la verdadera experiencia religiosa, que como comenta Rafael Aguirre "implica comportamientos ex-céntricos y extra-vagantes. Es como si la experiencia religiosa descentrase al hombre de sí mismo y pudiese provocar comportamientos menos egoístas, más altruistas (a veces también más fanáticos); y también parece que puede provocar comportamientos extravagantes, en el sentido etimológico de andar por fuera, de distanciarse de la realidad inmediata, de sentirse libre respecto a ella y de ser crítico con ella"¹¹. Sin duda -parafraseando a Aguirre-, podemos afirmar que la reconciliación, como el perdón, es excéntrica y extravagante.

⁹ Para otras referencias paulinas al vestirse (*endy*), cf. Rom 13,12.14; 1Cor 15,53-54; 2Cor 5,3; Gal 3,27; Ef 4,24; 6,11.14; 1Tes 5,8.

¹⁰ Para profundizar en este proceder, cf. Trigo, P., "Espíritu de Jesús y entrañas de misericordia", *Revista ITER* 39 (2006) 105-162.

¹¹ "Perspectiva teológica del perdón", en Bilbao, G. - Etxebarria, X. - Echano, J. - Aguirre, R., *El perdón en la vida pública*, Bilbao 1999, 202.

3. Liberar

Por último, consideremos la idea de liberación, con matiz de sanación, que entraña la reconciliación. El texto de Pablo que hemos tomado como guía, nos presenta la reconciliación como don de Dios que acontece por Jesús.

Por él, Dios nos ha reconciliado consigo. Desde la contemplación de la entrega radical de Jesús al Padre y a la humanidad, Pablo descubre la fuerza del amor entregado de Jesús. Por él, los muros han caído (cf. Ef 2,14). Así lo ve Pablo. Y puede verlo porque su mirada quedó liberada. Bien diversos sus ojos a los de aquella pareja de los orígenes que cuando abrieron los suyos lo que alcanzaron a ver fue desnudez y peligro. Amenaza.

Sanar los ojos, aprender a ver, liberar la mirada para iniciarnos en el ministerio, en el servicio, en el don y en la tarea de la reconciliación. Un proceso que se manifiesta en Pablo; y no olvidemos que sus ojos partieron con otras miras. Pero en el camino aprendió a ver gracias a la voz de Dios arrojada en la fraternidad que le muestra Ananías: *Saulo, hermano mío, el Señor Jesús -el mismo que se te apareció en el camino- me envió a ti para que recobres la vista* (Hch 9,17-19). Ananías y Saulo, perseguidor y perseguido mirándose cara a cara; lo impensable acontece. El enemigo amado: *Ama a tus enemigos, y ora por aquellos que te persiguen* (cf. Mt 5,43).

También Pedro irá sanando su mirada en un proceso que inicia con una sorprendente visión (cf. Hch 10,9-17) y concluye en toda una confesión de fe: *Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas* (v. 10,34). El hombre impulsivo de mirada estrecha, y corazón frágil sorprendido por la riqueza que atina a contemplar en el encuentro con un miembro del ejército de ocupación que domina su tierra.

Conclusión

A modo de conclusión, y desde la rápida ojeada que hemos dado a las Escrituras, cabe entender la reconciliación como un desafiante camino a recorrer para recuperar una identidad ignorada o tal vez perdida: ser imagen de Dios, y desde ella, asumir la tarea de la vida, de la creación, de la novedad, del encuentro.

Aprendiendo a descubrir y vivir la liberación, la diversidad, los cambios -todo esto en la raíz de reconciliación- como dones preciosos e irrenunciables puestos a nuestro alcance y con los que decididamente poder lanzarse, como embajadores, a la tarea de derribar muros y acortar distancias, para situarnos

unos ante otros, frente a frente, con mirada fraterna, como la de Jacob a Esaú tras años de desencuentro, y poder exclamar: *Ver tu rostro ha sido lo mismo que ver el rostro de Dios* (Gen 33,10).

MINISTERIO SACERDOTAL: DESDE CRISTO, EN LA IGLESIA, PARA LA COMUNIDAD

P. Román Sánchez Chamoso, odio*

Abstract:

The fundamental bases of ordained ministry are grounded on previous theological realities and notions, on which it is bond, such as: Christ, Church, Community. The way of relating and implying these three realities is the key element of priesthood. This essay will develop the Christological essence (priests of Jesus Christ), the ecclesiological dimension (ministers of the Church) and the communitarian purpose (shepherds of God's people). This ministry and practice will permit the fundamental bases in the subsequently evolution that will lead into a theology of the sacrament of Order. It is necessary to reflect on the specific way by which an ordained ministry participates in the only priesthood of Christ, such as the II Vatican Council quoted.

Key words: *priesthood, priests, Christ, Church, II Vatican Council, Sacrament of Order, ordained ministry, community, shepherds.*

* Pbro. **Román Sánchez Chamoso, odio**, nació en un pueblo de Salamanca, se ordenó de sacerdote en 1965 y pertenece a la hermandad de sacerdotes operarios diocesanos. Es licenciado en filosofía eclesial (1960) y doctor en teología por la Pontificia Universidad de Salamanca (1977), y licenciado en filosofía y letras por la Universidad Central de Madrid (1968). Ha enseñado en varios centros eclesiales, como la Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Teología de Burgos, Centro de Estudios Religiosos de Aragón, Universidad Santa Rosa y en nuestro ITER. Entre sus cargos directivos están el de Rector del Colegio Mayor «Maestro Ávila» de Salamanca, del Seminario Metropolitano de Zaragoza y del Centro de Estudios «Monsén Sol» de Caracas, además de Secretario General de la U.P. de Salamanca y Director del Programa de Teología para Laicos y de la revista «Labor Theologicus» de la Universidad de Santa Rosa. Desde 1992 se vino a Venezuela, donde colabora sobre todo en la formación teológica de nuestra iglesia local, de clérigos, religiosos y laicos.

Ofrecemos en este trabajo unas reflexiones sobre la bases fundamentales del sacerdocio ministerial o ministerio sacerdotal; ambas expresiones las utilizaremos indistintamente.

El sacerdocio ministerial no es un «en sí» ni un «para sí», por lo cual no puede entenderse teológicamente «desde sí mismo». Su *ontología* o ser propio y su *ministerio* o quehacer están necesariamente vinculados y son dependientes de otras realidades teológicas de las que reciben sentido, siendo las tres fundamentales *Cristo*, la *Iglesia* y la *comunidad*. El sacerdote es esencialmente *relativo* a Cristo *del* que procede, a la Iglesia *en* la que actúa, a la comunidad *para* la que existe. Ahí radica precisamente su novedad u originalidad peculiar.

Este enfoque de la teología del sacerdocio ministerial tiene que asumir las dimensiones fundamentales cristológica, eclesiológica y comunitaria, sin las cuales no habría tal teología. Así ha sido esclarecido y profundizado por la reflexión teológica de los años postconciliares, y podemos afirmar que es hoy una plataforma ampliamente compartida, con lo cual se ha sentado una sólida base para responder hoy a la pregunta secular: ¿Qué es el sacerdote? Cristo, Iglesia y comunidad son referencias configuradoras del *ser sacerdotal*, conscientes de que hay además otros datos que deben ser tenidos en cuenta, pero que por ahora quedan fuera de nuestro intento.

1. Esencia y raíz cristológica

La primera e indiscutible referencia, el punto de partida es Cristo Sacerdote, Cabeza y Pastor. ¿Cómo era este sacerdocio? El ministerio de Cristo es un ministerio sacerdotal ¹.

El sacerdote del Nuevo Testamento es «sacerdote de Jesucristo» (OT conclusión). Este es ontológicamente el primer nombre para designar al sacerdocio ministerial. Expresa el sacerdocio *nuevo, único y definitivo* que irrumpe en la historia con Cristo con su radical novedad y originalidad, y que se nos muestra con toda claridad en la Carta a los Hebreos, que justamente se denominada «cristológica sacerdotal» ². Si insistimos en la novedad es para ser

¹ J. Alfaro, «Las funciones salvíficas de Cristo como Revelador, Señor, Sacerdote» en: *Mysterium salutis* III/1, Madrid 1969, 689-711.

² Cf. Heb 5,11-10,39. A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según*

fieles a la dialéctica interna de Heb., es decir, no se trata simplemente de un sacerdocio *superior* al aarónico-levítico al que supera perfeccionándolo en una secuencia de propuestas sacerdotales que se han ido sucediendo en la historia; no solo lo supera porque lo mejora, sino que *lo anula* para dar paso a un sacerdocio nuevo³. El sacerdocio de Cristo supera «por arriba» al sacerdocio del Antiguo Testamento y a todo otro sacerdocio de las religiones. Y no solo es nuevo, sino además *definitivo*, es decir, ya no se continuará la serie de propuestas sacerdotales, no cabe esperar otra forma de sacerdocio en el futuro porque Cristo ha puesto punto final a la serie y ha inaugurado la forma definitiva

Solo Dios sabe qué es el sacerdocio, y lo ha ido manifestando progresivamente en la historia bíblica, pero podemos decir que si hoy le preguntáramos: ¿Qué es el sacerdote? no nos respondería con un discurso o teoría sacerdotal, sino con la persona de Cristo Sacerdote, ¡He ahí el sacerdote!, el exponente perfecto del sacerdocio según Dios. Así lo cree y proclama la Iglesia: «Jesucristo ha manifestado en sí mismo el rostro perfecto y definitivo del sacerdocio de la nueva alianza»⁴. Y el Ritual de la ordenación proclama en el prefacio: «Constituiste a tu único Hijo Pontífice de la Alianza nueva y eterna»

El sacerdocio ministerial participa sacramentalmente del sacerdocio y ministerio de Cristo, nuevo, único y definitivo sacerdote, con una participación peculiar que precisamos al decir que es configurado con Cristo Cabeza y Pastor⁵. El Vaticano II es bien explícito: «En virtud del sacramento del orden han sido configurados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, a imagen de

el Nuevo Testamento, Sígueme, Salamanca 1984. Esta obra sigue siendo referencia obligada.

³ Cf. Heb 7, 11.15. Y concluye: «Con esto queda abolido el sistema anterior, a causa de su impotencia y debilidad» (7,18). «De este modo anula la primera disposición y establece la segunda»(10,9). Todo el escrito es una verdadera «sinfonía» sobre la novedad del sacerdocio de Cristo: ha entrado en la historia una alianza nueva y superior (7,22; 8,6; 9,15; 12,24), una «esperanza mayor»(7,19), unas «promesas mejores»(8,6), una «tienda más grande y más perfecta»(9,11) se trata de «única ofrenda» (10,14) y nueva porque es él mismo(7.27; 9,14.25; 10,7.9.10), un «camino nuevo y vivo»(10,20). En resumen: otro sacerdote, a semejanza de Melquisedec (5,6.10; 7,1-19).

⁴ Juan Pablo II, «*Exh.apostPastores dabo vobis*» n.13a (En adelante: PDV).

⁵ Especificidad para distinguir el sacerdocio común del sacerdocio ministerial y que se repite incansablemente en el Vaticano II y en PDV, así como en la teología postconciliar.

Cristo, Sumo y Eterno sacerdote»(LG 28a), y esta configuración confiere al sacerdote «su propia identidad»(PO 6a) como «instrumento vivo de Cristo» y «ministro de la Cabeza»(PO 12a). No puede haber duda sobre la prioridad ontológica y cronológica del sacerdocio de Cristo. Por eso, a la zaga del Vaticano II, el magisterio de la Iglesia nos dice hoy que «la referencia a Cristo es la clave absolutamente necesaria para la comprensión de las realidades sacerdotales»(PDV n.12d).

La tradición teológica es prácticamente concorde en afirmar la esencia o raíz cristológica como indiscutiblemente prioritaria. El sacerdocio de Cristo es «*fons totius sacerdotii*»⁶. Si nos atenemos a nuestros días, los testimonios son categóricos: «Ya no existe más que este sacerdocio único y definitivo, impercedero e incondicionado. Todo sacerdocio del pasado es una alusión a este sacerdocio; el sacerdocio de la nueva alianza deriva de este sacerdocio y no tiene sentido sino referido a él»⁷. Por su parte, la Comisión Teológica Internacional se expresa en estos términos: «En la nueva alianza, no hay más sacerdocio que el de Cristo. Este sacerdocio es cumplimiento y superación de todos los sacerdocios antiguos»⁸. No otro es el tenor de los teólogos: «La verdadera fidelidad al Antiguo Testamento conduce a superarlo para acoger su cumplimiento en Jesucristo»⁹, pues lo antiguo era *sombra* (Heb 10,1), no la realidad misma. «Se declara la antigua alianza como sombra y figura de la nueva y es asumida en ésta, en el doble sentido de conservada y hecha superflua al mismo tiempo»¹⁰.

Las tres funciones ministeriales que caracterizan al presbítero («*presbyterorum munera*») son eminentemente cristológicas por cuanto «participan del ministerio de Cristo, Maestro, Sacerdote y "Rey" (PO 1; 7a). El Vaticano II ha hecho una magistral, aunque sucinta, presentación de la triple «munera»: función *profética* o ministro de la palabra (PO 4), función *sacerdotal* o ministro de los sacramentos y santificación (PO 5) y función *real* o guía del

⁶ Santo Tomás, S.Th.III, q.22, a.4.

⁷ Conferencia Episcopal Alemana, *El ministerio sacerdotal*. Estudio bíblico-dogmático, Sígueme, Salamanca 1971, n.16.

⁸ Commission Internationale De Theologie, *Le ministère sacerdotal. Rapport*, Cerf, Paris 1971, Proposition 2.

⁹ A.Vanhoye, *O.C.*, 197.221.

¹⁰ J.Guhrt, «*Alianza*» en L.Coenen-E.Beyreuther-H.Bietenhard (Dir.), *Diccionario/Teológico del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca 1980, 88.

pueblo de Dios (PO 6). La teología postconciliar se ha ocupado ampliamente de este tema.

La rica variedad de matices del sacerdocio de Cristo, que manifiestan su riqueza y expresan cada uno a su modo la peculiar originalidad, se ha expresado con una serie de adjetivos calificativos de dicho sacerdocio que merece la pena recordar:

- **Sumo**, «eminente» (Heb. 4,14.15; 5,5.10; 7,26.28; 8,1...) No solo es el más alto en una escala, sino *troncal* pues de él deriva toda participación. No tiene exactamente el sentido que este, adjetivo tiene aplicado a uno o unos de los sacerdotes levíticos.
- **Nuevo** ¹¹. Irrumpe un sacerdocio que supera y descalifica todo otro sacerdocio, distanciándose netamente del sacerdocio levítico y del de las religiones, sin ser deudor de ellos.
- **Único** (Heb 4,14; 5,6.10; 7,1-19.27-28...) frente a la pluralidad de sacerdotes antiguos, ninguno de los cuales agotaba el sacerdocio querido por Dios; y único al modo del único Mediador (Heb 9,15; 12,24).
- **Definitivo**, «de una vez para siempre» (Heb 7,27; 9,12.26.28; 10,10.12.14...) No cabe esperar otro sacerdocio que le siga en la historia. No es mayor y mejor que los anteriores en una serie que continuará después. Es imperecedero. «Jesús refleja en sí mismo el rostro definitivo del presbítero (PDV 5e), «el rostro perfecto y definitivo del sacerdocio de la nueva alianza»(PDV 13a).
- **Eterno**. El sentido exacto de este término tantas veces mal interpretado nos lo da Heb 7,25: «Y por eso también puede perpetuamente salvar a los que por medio de él se acercan a Dios, ya que está siempre vivo para interceder por ellos»(cf. Heb 8,1; 9,24; 10,11.21...) Por ser eterno, no solo se prolonga en el tiempo, sino que entra en la eternidad. Cristo glorificado es, *sigue siendo* sacerdote y ejerciendo su sacerdocio «para siempre» por ser «permanente»(PDV 5e).

Resumiendo: el sacerdocio de Cristo es la raíz del sacerdocio ministerial y es, además, la primera referencia obligada que nos presenta el ideal o meta al que debe tender siempre el ministerio sacerdotal. Un ideal o meta que tiene en

¹¹ Cf. Nota 3: sinfonía sobre lo nuevo...

el sacerdocio de Cristo el espejo en que mirarse y no una mera teoría sobre el sacerdocio.

2. Dimensión y enclave eclesiológico

El «sacerdote de Jesucristo» es también «ministro de la Iglesia», como se autodenomina Pablo (Col 1,25).

Después de Cristo, la Iglesia, sacramento de Cristo. Pero con una distinción: en el caso de Cristo, la referencia se hace bajo la categoría de *fuerza* o raíz; en el caso de la Iglesia, la referencia es necesaria pero bajo la categoría de *asociación* a Cristo y de *ubicación* en la historia. Continúa, por tanto, el proceso de referencias, pero ahora se pasa a otro nivel como matiza oportunamente PDV: «La referencia a la Iglesia es necesaria, aunque no prioritaria, en la definición de la identidad del presbítero» (n.12d).

Si la primera referencia es la «cristología sacerdotal» de Heb, pues solo Jesucristo es sacerdote y solo se participa del sacerdocio de Cristo, a continuación se hace necesaria la «eclesiológica sacerdotal»¹², pues solo en la Iglesia encontramos hoy el sacerdocio de Cristo. Todo lo sacerdotal que tiene la Iglesia es recibido de Cristo; ella es «sacramento de Cristo sacerdote». «Es en el ministerio de la Iglesia donde se manifiesta... la identidad específica del sacerdote y de su ministerio» (PDV 12b).

La Iglesia es «asociada» al sacerdocio de Cristo y así participa de él. Cristo es sacerdote, la Iglesia *es hecha* sacerdotal. El paso de Cristo a la Iglesia para determinar la identidad del sacerdote entra en la dinámica misma de la ordenación sacramental. En efecto, el sacramento del orden opera la configuración con Cristo Cabeza y Pastor y, además, con Cristo Esposo de la Iglesia»¹³. Por consiguiente, la referencia a la Iglesia se hace necesaria por razones cristológicas y sacramentales, porque «en cuanto misterio la Iglesia está esencialmente relacionada con Jesucristo: es su plenitud, su cuerpo y su esposa. Es el *signo* y el *memorial* vivo de su presencia permanente y de su

¹² Cf. 1Pe 2,5.9; Ap 1,6; 5,10; 20,6.

¹³ La ampliación de la fórmula tradicional «Cristo Cabeza y Pastor» prolongándola con «Cristo Esposo de la Iglesia» es un paso que se repite significativamente en PDV nn.16a.b.f; 29d; 50b; 70e...

acción entre nosotros y para nosotros»¹⁴. El sacramento del orden anuda la relación con Cristo y con la Iglesia, según la fórmula exacta de PDV: «La relación del sacerdocio con Cristo, y en él con su Iglesia, en virtud de la unción sacramental»(n.16e). Relación, por tanto, con Cristo y con la Iglesia de Cristo

Pero hay más. La Iglesia es para el sacerdote el mejor camino para garantizar la fidelidad a Cristo (Cf. PO 4b; 14c). Juan Pablo II llega a hablar de «mutua inmanencia» al hablar de la relación del sacerdote con Cristo y con la Iglesia (PDV 16a). Ambas relaciones son inseparables.

Cristo y la Iglesia envían al sacerdote en la misma ordenación sacramental para ejercer una *función vicaria* en nombre de ambos. El sacerdote es «ministro de la Iglesia» porque «el ministerio sacerdotal es el ministerio de la misma Iglesia»¹⁵. De tal modo se entronca el sacerdocio ministerial en la Iglesia que es llamado inmediatamente por ella y para la misión a ella encomendada. Es otro costado de la dimensión eclesiológica del sacerdote, pues está puesto «al frente de la Iglesia» (PDV 16b), como «pastor de la Iglesia» (PO 15a.b; 22b) y «guía del pueblo de Dios» (PO 22c); en una palabra, los poderes que recibe el sacerdote en la ordenación se le dan «para la edificación de la Iglesia» (PO 6a).

«El ministro se convierte en la personificación representativa y órgano sacramental de la asamblea orante y creyente; su acción no suplanta a la Iglesia, sino que es eclesialmente representativa»¹⁶. El sacerdote enclavado «en la Iglesia misterio, comunión y misión» (PDV 12.59.73...) y puesto así al servicio de la Iglesia y del mundo (Cf. PDV 16s), contribuyendo con su colaboración a la edificación de la comunidad como pastor del pueblo de Dios.

El ministerio sacerdotal se ejerce no solo al servicio de la Iglesia y su misión, sino dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia y, por ello, comparte con el obispo la responsabilidad pastoral: «El ministerio de los presbíteros es, ante todo, comunión y colaboración responsable y necesaria con el ministerio del obispo

¹⁴ PDV .18d, subrayados en el original.

¹⁵ PO 15b. El presbiterado es un ministerio específico dentro de la Iglesia, y su origen, como el de cualquier otro ministerio, ha de buscarse en el origen mismo de la Iglesia» (Comisión Episcopal del Clero, *Sacerdotes para evangelizar*, Edice, Madrid 1987, n. 59).

¹⁶ S. Del Cura Elena, «La relación del presbítero con la comunidad» en Comisión Episcopal del Clero, *Espiritualidad sacerdotal*. Congreso, EDICE, Madrid 1989, 111-116.

en su solicitud por la Iglesia universal y por cada una de las Iglesias particulares, al servicio de las cuales constituyen con el obispo un solo presbiterio»¹⁷.

«Configurados con Cristo, Esposo de la Iglesia». El Vaticano II ha trazado las líneas maestras para un equilibrio entre las vertientes cristológicas y eclesiológica del sacerdocio ministerial, algo que parecen ignorar algunas publicaciones postconciliares, excelentes por otra parte, pero claramente reduccionistas¹⁸.

3. Confluencia de las dimensiones cristológica y eclesiológica en el sacerdocio ministerial

El ministerio sacerdotal se sitúa en la «economía de las mediaciones». El sacerdote actúa sacramentalmente «in persona Christi» e «in nomine Ecclesiae», dos conceptos distintos, pero no separables sino íntimamente relacionados, pues el «in nomine Ecclesiae» está implicado en el «Cristo total» que incluye la representación de la Cabeza (Cristo) y del Cuerpo de Cristo (Iglesia).

En un mismo sujeto se dan conjunta y simultáneamente ser «sacerdote de Jesucristo» y «ministro de la Iglesia», ambos fruto del sacramento del orden, lo que hace del sacerdote re-presentante de Cristo y de la Iglesia, actuando en nombre de ambos.

Cristo y la Iglesia envían al sacerdote en la misma ordenación sacramental para ejercer una *re-presentación* de otro que no es el mismo sacerdote, en «función vicaria» para que actúe ministerialmente «in persona Christi»¹⁹ e «in

¹⁷ PO 7a; CD 28a; PDV n.17b. R. Sanchez Chamoso, *Iglesia-comunión e Iglesia ministerial*. Comunión-Ministerio eclesial-Presbiterio, IUSI, Caracas 1997, 239-287 (En adelante: ICIM).

¹⁸ Reafirmamos lo escrito hace una década: «El Vaticano II ha recogido ampliamente la inspiración neotestamentaria sobre el sacerdocio cristiano, y ha logrado equilibrar con mano maestra dimensiones que a lo largo de la historia del sacerdocio se habían presentado con unilateralidad». Frente al reduccionismo cristológico o eclesiológico de algunas publicaciones postconciliares, «hay que intentar una solución integradora que equilibre los extremos, porque solamente así se podrá salvar la riqueza del depósito de la fe»(R. Sánchez Chamoso, *Ministros de la Nueva Alianza*. Teología del Sacerdocio Ministerial, CELAM, Santafé de Bogotá 1993, 100 (En adelante: MNA).

¹⁹ Cf. LG 10b; 37a; PO 2c; 12a; 13a; AG 39a; Santo Tomas, *S.Th.* III, q.82, a.2.

nomine Ecclesiae»²⁰, por tanto, los agentes principales son Cristo y la Iglesia, como afirma el Vaticano II haciéndose eco de una larga tradición teológica., El sacerdote es un ser expropiado de sí mismo, un «instrumento vivo» en manos de Cristo y de la Iglesia y para sus fines.

El ministerio sacerdotal se inscribe en la *economía de las mediaciones*, pero en una mediación tan peculiar que se hace necesario explicar. Hay que superar el modo humano y ordinario de concebir la mediación, que podemos representar por un triángulo, descansa sobre tres elementos: el *emisor*, el *destinatario* y el *medio* por el cual llega lo emitido al destinatario. Éste es el caso del Antiguo Testamento y de las religiones: Dios, mediante el ministro-mediador, alcanza al hombre. El mediador hace de puente y salva la distancia entre Dios y el hombre, tanto de Dios hacia el hombre como de éste hacia Dios. Es el «mediador sagrado». No es éste nuestro caso. Estamos ante una *mediación singular*.

Entre Dios y el hombre no hay propiamente un tercero, el mediador, sino que el mismo Dios llega al hombre y viceversa. Esta es la revolución operada por Cristo: «Gracias a Cristo unos y otros, unidos en un solo Espíritu, tenemos acceso al Padre», «en Cristo Jesús, y gracias a su muerte, los que antes estaban lejos han sido acercados» (Ef 2,18.13). La Carta a los Hebreos refuerza la tesis: «Así pues, hermanos, tenemos libre entrada en el santuario gracias a la sangre de Jesús, el cual inauguró para nosotros un camino nuevo y vivo a través del velo, es decir, de su cuerpo» 10,19-20). Solo hay un Mediador, Jesús: «Único es el mediador entre Dios y los hombres: un hombre, Jesucristo, que se entregó a sí mismo para reunir a todos» (1Tim 2,5-6), que supera la serie de mediadores vigente.: hasta entonces (Cf.Heb 1,1-2). Desapareció el «velo»(Cf.Lc 23,45), la distancia que separaba al hombre de Dios. Desde entonces y para siempre, Jesucristo es el único Mediador. En él, de forma singular e irrepetible, Dios se comunica con el hombre **inmediatamente** por cuanto el Mediador Jesús es Dios. Desaparece el tercer elemento de la mediación de las religiones, el triángulo, quedando Dios y el hombre en relación directa, sin intermediario humano.

¿Cómo garantizar en la historia («para siempre») esta mediación única de Cristo?

Primero, algo no siempre resaltado. El único Mediador, ahora glorificado,

²⁰ Actúa «en nombre de todo el pueblo de Dios» (LG 10b), «en nombre de toda la Iglesia» (PO 2d; cf. LG 10b; SC 33b), «en nombre de la madre Iglesia» (SC 85).

sigue ejerciendo su mediación sacerdotal por un sacerdocio «eterno», permanente, no sujeto a las leyes del tiempo. La Carta a los hebreos lo expresa claramente: «Mientras que los otros sacerdotes fueron muchos, porque la muerte les impedía perdurar, éste, en cambio, como permanece para siempre, posee un sacerdocio que no pasará. Y por eso también puede perpetuamente salvar a los que por medio de él se acercan a Dios, ya que está siempre vivo para interceder por ellos» (7,23-25; cf.9, 24). Este sacerdocio «eterno» y, por tanto, vivo y actuante, lo valora Hebreos en estos términos:»Esto es lo más importante de lo que estamos diciendo: que tenemos un sumo sacerdote que se sentó en los cielos a la derecha del trono de Dios» (8,1). Jesucristo no solo fue, sino que es o sigue siendo sacerdote en activo. Todo esto es de una novedad radical, es lo propio del «mediador de la nueva alianza» (Heb 9,15; 12,24), de una «alianza superior» (Heb 7,22; 8,6), «la puerta de una esperanza mejor por la que nos acercamos a Dios»(Heb 7,19).

Segundo. ¿Cómo ejerce ahora Cristo Glorificado su sacerdocio único? No por estructuras mediadoras creadas por el hombre o «por «mediadores sagrados», sino por una *inmediatez mediada* ²¹. No hay en esta fórmula contradicción o incompatibilidad. En efecto, *inmediatez* pues Cristo sigue siendo y actuando como sacerdote, y *mediada* porque ejerce su sacerdocio *en* el ministerio sacerdotal de algunos hombres elegidos por él. Estos no asumen o sustituyen la mediación de Cristo Sacerdote, sino que es Cristo el que los asume a ellos para poder ejercer *sacramentalmente* su sacerdocio a lo largo de la historia. La teología expresa esto cuando afirma que el sacerdocio ministerial actúa *in persona Christi*, o sea, es Cristo Sacerdote quien actúa *en* ellos, la acción del sacerdocio ministerial es acción de Cristo. El sacerdocio ministerial no actúa solo prolongando la acción sacerdotal de alguien que desapareció de entre los hombres, o que abdicó de su condición sacerdotal en favor de otros, o que simplemente delegó algo en otras personas, sino que Cristo sacerdote es el

²¹ Ni contradicción, ni incompatibilidad, ni mero juego de palabras sino *paradoja* del misterio, tan inherente al cristianismo: «Inmediatez de las mediaciones», «mediación para la presencia inmediata», «transparencia para la operación inmediata del Señor» pues en los ministros se transparenta Cristo como Cabeza, «manifestación visible de la mediación sacerdotal de Cristo». Es éste un punto clave de la acción sacramental que manifiesta en la medida que nuestro lenguaje puede hacerlo, la «representación sacramental» que constituye al ministro. «Instrumentos vivos del mediador Cristo, y no delegados del pueblo sacerdotal» (A. Vanhoye *O.C.*, 322-324).

único protagonista de la acción ministerial que realizan sus sacerdotes: el único que bautiza, que salva, que perdona, que conforta, que guía, que enseña. El sacerdocio ministerial es el «instrumento vivo»-sacramento-persona- *en el que* (no propiamente «por medio del cual») opera salvíficamente Cristo, su acción sacramental es «acción de Cristo» porque actúa «in persona Christi», re-presenta a Cristo siendo su «signo» y «sacramento» ante la comunidad y para la comunidad.

El ministerio sacerdotal es «mediador» en manos de Cristo: lo que Jesucristo hizo *históricamente*, lo continúa haciendo ahora *sacramentalmente* en el ministerio de sus sacerdotes; es la misma acción, pero realizada de forma diversa; se renueva o actualiza la misma acción de Cristo Sacerdote, y se hace celebrando: «Non haciendo sed celebrando»²², no se repite la acción de Cristo, sino que se actualiza y perpetúa en la historia sacramentalmente²³, no se sustituye la acción de Cristo, sino que se hace presente y eficaz en la historia.

Hasta aquí el significado de «in persona Christi». Por lo que se refiere a la Iglesia: «in nomine Ecclesiae», vale la misma argumentación salvadas las distancias. El sacerdocio ministerial ostenta una re-presentación eclesial significativa. Sus acciones son acciones eclesiales y no meramente personales. Análogamente a lo dicho de la actuación ministerial “in persona Christi”, se puede decir ahora que es también una actuación «in nomine Ecclesiae».

El ministerio sacerdotal es, pues, asumido por Cristo y por la Iglesia para llevar a cabo el plan de salvación. Ni sustituye ni suplanta a Jesucristo y a la Iglesia, que siguen siendo los verdaderos agentes de la obra de la salvación. Puede decirse que el Resucitado y su Iglesia se «encarnan» sacramentalmente en su ministro, siguen actuando *en él* la obra salvadora y santificadora. Esto entraña una nota destacada: la *ex-propiación* de la persona del ministro para hacer que Jesucristo y la Iglesia operen en su ministerio sacerdotal. Insistamos en esta idea para una correcta comprensión del ministro; «ex-propiado», no «para sí», sino «para otros». El ministro es concebido así en una doble

²² S. Agustín, Sermón 120.

²³ A modo de glosa sobre lo histórico y lo sacramental: «Todas las cosas referentes a nuestro Redentor, que antes eran visibles, han pasado a ser ritos sacramentales...La fe de los creyentes es llamada allí donde podría tocar al Hijo único, igual al Padre, no ya con la mano, sino mediante el conocimiento espiritual»(S. Leon Magno, *Sermón 2 sobre la Ascensión del Señor*, 1-4: PL 54,397399). El sacerdote «actúa como *sacramentum* de Cristo Cabeza» (J.-M.R.Tillard, *La Iglesia local*, Sígueme, Salamanca 1999, 169).

trascendencia: hacia el Señor y hacia la comunidad, por tanto, se caracteriza por una esencial «excentricidad»; no se puede replegar sobre sí mismo pues el misterio en el que está inserto lo proyecta fuera de sí mismo, en un descentramiento vertical hacia el Resucitado y en un descentramiento horizontal sobre el pueblo de Dios. Queda descartado todo protagonismo del ministro como «mediador sacramental» y, más aún, todo asomo de autonomía. La actuación sacramental del sacerdote es cristológica y eclesiológicamente representativa, no es una actuación del individuo singular en cuanto tal ²⁴.

4. Para la comunidad. Finalidad comunitaria

«Pastores del pueblo de Dios». El sacerdocio ministerial no existe «para sí». La pauta fundamental nos la traza la Carta a los Hebreos: «El sacerdote, hombre entre los hombres, está puesto al servicio de Dios en favor de los hombres» (5,1). Viene *de* Dios, es *para* los hombres.

Una de las definiciones del sacerdote que hoy goza de gran aprecio es la de «hombre de la comunidad». Es éste, ciertamente, un polo fundamental que obedece y se fundamenta en el plan de Dios, lo que le confiere rango teológico indiscutible no meramente sociológico. Hay aquí un aspecto que no debemos pasar por alto porque a algunos les cuesta aceptarlo: admitiendo que el sacerdocio ministerial se ejerce en la Iglesia, no ven con tan buenos ojos que además se ejerza para la Iglesia, como si ello significara un resto de eclesiocentrismo. Este «para la Iglesia» hay que entenderlo sobre la pista de Pablo: «Completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su cuerpo, que es la Iglesia, de la cual he llegado a ser ministro» (Col 1,24-25). Cristo prima sobre la Iglesia, ésta es sacramento de Cristo; el sacerdote es ministro de la Iglesia *de Cristo*.

La Exhortación apostólica «Pastores dabo vobis» abre otra línea sugerente de reflexión al exponer la configuración del sacerdote «con Cristo, *Esposo de la Iglesia*» (n.16b, subrayado nuestro). Se establece así una profunda relación del sacerdote con la Iglesia, que es la receptora y responsable de la misión y ministerio de Cristo. Para el sacerdote no cabe la alternativa: o Cristo o la

²⁴ «Viste ahí a los diáconos, los presbíteros, el obispo. No pienses solo en lo visible de estas personas, sino en la *gracia de su ministerio*... Lo que has de estimar no es su apariencia visible, sino su ministerio... En los sacerdotes, no consideres sus méritos personales, sino su ministerio» (S. Ambrosio, *Sobre los misterios*, nn.6.7.21).

Iglesia, pues son dos referencias inseparables: «La relación con la Iglesia - continúa «Pastores dabo vobis» se inscribe en la única y misma relación del sacerdote con Cristo», se da una especie de «mutua inmanencia» (n.16a).

La necesaria referencia a la Iglesia nos recuerda, además, otros datos de la vocación al ministerio sacerdotal: se es llamado por la Iglesia, ella es el agente inmediato de la vocación, y se es llamado «non in remedium unius personae, sed totius Ecclesiae» (Santo Tomás).

Hecha esta disgresión, volvamos al punto central, al pueblo de Dios. En el plan de Dios, el pueblo es la meta, el objetivo que corona todo el proceso de iniciativas salvíficas. Así lo ha visto el Vaticano II: «Fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente»(LG 9a). Dios llega al hombre en el pueblo, en cuanto miembro del pueblo. De la arquitectura eclesiológica de «Lumen gentium» se deduce: primero, Dios Trinidad, el misterio de la Iglesia a la luz del misterio de Dios (cap.I); luego, el pueblo de Dios como concreción del proyecto divino en la historia (cap.II); todo lo que sigue es un función de este diseño divino.

La Iglesia hace esta opción capital porque ha visto que éste es el proceder de Dios. ¿Cómo ve Dios al hombre? Es Juan el que nos ha respondido con una afirmación tan rotunda como sorprendente: «Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único» (Jn 3,16; cf. 1Jn 4,9-10; Rom 8,32). Todo lo ha puesto Dios al servicio del hombre, incluso a su propio Hijo. Ya en el Antiguo Testamento se nos atestigua que Dios se ocupa de su pueblo suscitando personas e instituciones que pone a su servicio. «Tú serás pastor de mi pueblo» (2Sam 5,2). El pueblo es la «niña de los ojos» de Dios.

Pueblo *de Dios*, o sea, criatura de Dios, propiedad de Dios, objetivo de Dios, enraizado en él y perteneciente a él. Lo cuida con esmero: «Os daré pastores según mi corazón» (Jer 3,13). Le envía representantes: profetas, jueces, los «ungidos» de Yahvé de forma ininterrumpida, de lo que toma conciencia la Iglesia ²⁵, pero este pueblo es más importante que los que le son enviados, la tarea es más importante que la persona a la que se encomienda la tarea ²⁶.

²⁵ «Dios no permitirá que su Iglesia carezca de ministros» (OT 6). «La Iglesia tendrá siempre aquellos sacerdotes que necesita para cumplir su misión divina» (PO IIa).

²⁶ La grey es la razón de ser del pastor para Pablo (Cf. Hech 20,28). La norma es clara:»Apacienten el rebaño que Dios les ha confiado» (1Pe 5,2).

El Ritual de ordenación sacerdotal indica la finalidad del sacerdocio ministerial cuando el ministro ordenante invoca al Espíritu sobre el ordenando: «a fin de que ayude y gobierne a tu pueblo con un corazón puro», para ser pastor del pueblo de Dios. Es el pueblo, no propiamente Dios, quien necesita pastores, por ello Dios «quiere» pastores para su pueblo ²⁷. Algunos son entresacados de entre el pueblo y se les confiere «potestad sagrada» en función del pueblo (Cf.PO 2b.c.d).

El sacramento del orden configura con Jesucristo Cabeza, Pastor y Siervo, tres denominaciones que apuntan a un ministerio pluriforme cuyo foco final es el pueblo. «Pastores del pueblo de Dios, «hombres de la comunidad», «para apacentar al pueblo de Dios» (LG 18a). El Vaticano II ha privilegiado la figura del pastor. La teología postconciliar desarrolla con profusión esta idea: «relación ontológica específica que une al sacerdote con Cristo buen Pastor» (PDV 11c), lo que entraña que el sacerdocio ministerial está transido de «pastoralidad», es decir, está al servicio de la comunidad («sacerdocio común del pueblo de Dios»), siendo éste fin y aquél medio (Cf.PDV 14a; 16b; 17d; 76e...). El sacerdocio ministerial tiene sentido en la medida en que sirve, «pastorea» a la comunidad y a toda la humanidad ²⁸ para que llegue a ser lo que Dios quiere. Desde la misma entraña de la comunidad, «hermano entre los hermanos» (PO 9a; cf.3a) para construir la fraternidad.

El «hombre de la comunidad» está animado y movido interiormente por la «caridad pastoral» o el amor propio del pastor ²⁹ a imagen del buen Pastor. El sacerdote ejerce el pastoreo de la caridad tras las huellas de Jesús en las tres

²⁷ Trataremos de ello más adelante. Cf. Ch.Duquoc, «Creo en la Iglesia». Precariedad institucional y Reino de Dios, Sal Terrae, Santander 2001, 164-169.

²⁸ «El mandamiento del Señor de ir a todas las gentes constituye otra modalidad del estar del sacerdote ante la Iglesia. Enviado -*missus*- por el Padre por medio de Jesucristo, el sacerdote pertenece *de modo inmediato* a la Iglesia universal, que tiene la misión de anunciar la Buena Noticia hasta los *extremos de la tierra*»(Sagrada Congregación para el Clero, *Directorio para la vida y ministerio del sacerdote*, Cap.I, n.14, Città del Vaticano 1994). El Vaticano II enseña la «solicitud universal» de los presbíteros (Cf.PO 6a; 10a) al modo como los obispos (Cf.CD 3a; 6a).

²⁹ Feliz expresión del Vaticano II (Cf.PO 14; 15b; 16a) que ha hecho fortuna en la literatura postconciliar, y que PDV ha tomado como un concepto clave de la teología del presbiterado (Cf. nn.21b; 22a.b; 23a; 27a; 29e; 30g; 31a;33b.e; 40d;701; 71d; 72h.i; 74c). Es, quizá, la idea conciliar más desarrollada por PDV.

dimensiones que se han hecho clásicas: servicio de la palabra (PO 4), servicio de la santificación (PO 5) y servicio de guía del pueblo (PO 6). Tres modos de expresar la esencial ("pastoralidad" inherente al ministerio sacerdotal, que tiene como finalidad o meta al pueblo de Dios. «Praesis ut prosis, non ut imperes» reza un viejo adagio para expresar la servicialidad. Si esto falla, la palabra de Dios lo denuncia con energía. La Biblia no ahorra epítetos para condenar a los pastores que no sirven a las ovejas, sino a sí mismos (Cf. sobre todo los profetas: Ez 34; Jer 23,1-6; Zac 10,2; 11,4-17; Is 40,11...) Eco profético que se prolonga en el Nuevo Testamento (Cf. Mt 18,12-14; 25,31-46; Lc 15,4-7; Jn 10,1-18; 1Pe 5,2-4). La responsabilidad de los pastores es grande: «A los que están arriba se les hará un severo juicio» (Sab 6,5; cf. 1Pe 4,17; Sant 3,1; Jer 25,29). Isaías clama: «Pueblo mío, los que te guían te descarrían, han torcido el camino que recorrías» (3,9.12). Más directo es Malaquías: «Y ahora esta advertencia a vosotros, sacerdotes. He aquí que os romperé el brazo y os arrojaré excrementos al rostro, los excrementos de las víctimas inmoladas en vuestras solemnidades para que se os lleven con ellas» (2,3). Y Pablo: «Estos falsos apóstoles, obreros fraudulentos, se disfrazan de apóstoles de Cristo» (2Cor 11,13)

Resumiendo. Desde Cristo («sacerdotes de Jesucristo»), en la Iglesia («ministros de la Iglesia»), para la comunidad («Pastores del pueblo de Dios»), he aquí tres referencias fundamentales para definir al sacerdote. Las tres nacen del sacramento del orden y son efecto suyo ³⁰, pues es el que configura con Cristo Sacerdote, Cabeza y Pastor. Con «Pastores dabo vobis», que desarrolla la teología del sacerdocio ministerial del Vaticano II y en sintonía con los aportes de la teología postconciliar, podemos decir en apretada y certera síntesis que el sacerdote es la «representación sacramental de Cristo Sacerdote, Cabeza, Pastor y Esposo de la Iglesia», es decir, la persona que actúa como *sacramento* («signo» e «instrumento») en manos de Jesucristo. Esto nos sitúa en el ámbito del sacramento, y en este caso singular la materia del sacramento no es una *cosa* material, sino una *persona* ³¹, un «instrumento vivo» (PO 12a; PDV n.20a).

³⁰ Lo hemos desarrollado más ampliamente en MNA, 115-193.195-225.279371 respectivamente.

³¹ Se le ha llamado *sacramento-persona*: cf. L. Trujillo, «Relaciones propias del presbítero y espiritualidad» en Comisión Episcopal del Clero, *Espiritualidad sacerdotal*. Congreso, EDICE, Madrid 1989; cf. R. Sánchez Chamoso, MNA, 169-174. Posteriormente, PDV 25b ha sancionado esta terminología: «El sacerdote es escogido

Pasan a ser claves las categorías de «representación»³², de «personificación»³³ y de «transparencia»³⁴. En consecuencia, el sacerdote es sacramento, representación, personificación y transparencia de Jesucristo, cuatro conceptos que se implican mutuamente y refuerzan una misma idea desde distintos registros lingüísticos.

5. ¿Por qué «algunos»...?

Una dificultad surge en nuestro estudio del sacerdocio ministerial. Si Cristo es el único sacerdote, si además el pueblo de Dios es un pueblo sacerdotal, ¿cómo explicar que «algunos»³⁵ sean denominados sacerdotes, sean “segregados” para el sacerdocio? ¿Hay un puesto para el sacerdocio ministerial? Cristo, único Mediador y Sacerdote parece excluir un sacerdocio encarnado en individuos concretos; frente a la pluralidad de sacerdotes antiguos, el sacerdocio nuevo, único, irrepetible y definitivo de Cristo³⁶. De otra parte, según la Escritura, hay un pueblo sacerdotal en el que todos son sacerdotes (Cf. 1Pe 2,5.9; Ap 1,6; 5,10; 20,6), entonces ¿para qué algunos? Si tenemos libre acceso a Dios (Cf. Ef 2,18; Heb 10,19; 12,7; Lc 23,45) ¿para qué los mediadores?

Hay que dar respuesta a estas objeciones

Primero. Los documentos «sacerdotales» del Nuevo Testamento no llaman *sacerdotes* a las personas particulares que presiden la comunidad, aunque

por Cristo no como una *cosa*, sino como una *persona*. No es un instrumento inerte y pasivo, sino un *instrumento vivo* (Subrayados en el original).

³² Juan Pablo II es bien explícito: «Representación sacramental de Jesucristo Cabeza y Pastor» (PDV nn.15d; 16a.f).

³³ De nuevo Juan Pablo II: «Todo sacerdote personifica de modo específico el misterio de Cristo» (PDV nn.15d; 20a).

³⁴ El sacerdote es «transparencia de Cristo» (PDV nn.12; 15c; 26).

³⁵ «Segregados». «Tomados de entre los hombres» (Heb 5,1; PO 3). «Segregados en cierto modo en el seno del pueblo de Dios» (PO 3a). La idea en el Nuevo Testamento: cf. Hech 13,2 Mc- 3,14; 10,43; 14,24; MMit 20,26; 26,28; Jn 17,15.18. «Algunos»: LG 32c; PO 2b.

³⁶ Cf. A. Vanhoye, *O.C.* como idea central de Hebreos.

constatan que había «dirigentes» (Heb 13,7.17) y responsables de la comunidad, no era una comunidad acéfala en la que todos tenían el mismo cometido. Los textos principales como IPe 2,25; 3,4 o Heb 13,20 hablan solo de Cristo como pastor y guardián. Si a los dirigentes y responsables de la comunidad no se les denominaba *sacerdotes* era, sin duda, para que no se entendiera que lo eran al modo de los sacerdotes levíticos o paganos y, de esta forma, poner a salvo la *novedad* y *originalidad* del sacerdocio de Cristo. El mismo Pablo «no se presenta como sacerdote, al contrario: elimina todo lo sacerdotal degradándolo en mero lenguaje figurado para referirse a su propio quehacer sacerdotal»³⁷, pero «lo no sacerdotal es justamente que lleva al sacerdocio a su plenitud en Jesucristo: no se trata de un sacrificio cúllico-sacerdotal, sino de la autoentrega de mismo a Dios realizada en Cristo»³⁸. Pablo entiende así su actividad apostólica como una «liturgia sacrificial pública y ministerial favor de la comunidad universal»³⁹. Estamos, pues, ante *otro* sacerdocio. Segundo. Un texto básico es Mc 3,13-14. El Jesús histórico llamó a “algunos” de entre sus seguidores y los asoció a su obra destino de forma especial, enviándolos después. No es una llamada, salvífica (para salvación de los llamados), sino *ministerial* (para enviarlos a misionar). Jesús distingue entre los Doce y los discípulos. Es Jesús mismo quien “segrega” y envía en vida (Cf. Mc 1,16s.; 6,7.13) y, sobre todo, después de la resurrección (Cf. hit 16,19; 18,18; 28,1819; Jn 20,21-23; Hech 1,8...) y les comunica su «exousía» para actuar ministerialmente en su nombre. Por otra parte, la Biblia distingue entre constructor y edificio construido, entre pastor y rebaño pastoreado (Cf. IPe 4,2-3; Hech 20,28), entre los Doce y los demás discípulos (Mc 3,14). El Espíritu en Antioquia «segrega» o separa a Pablo y a Bernabé de entre los fieles para un ministerio peculiar (Cf. Hech 13,2). Matías es elegido entre los varios «testigos de la resurrección» (Hech 1,21s).

Tercero. Del único sacerdocio de Cristo se puede participar de diversas maneras, no se da en todos de forma unívoca (Cf. LG 10; PO *passim*; AA 2b). El sacerdote ministerial representa y actúa en nombre de Cristo Cabeza y Pastor⁴⁰ cual no compete a todos los fieles, y esto especifica su participación en el

³⁷ W. Pesch, citado por G. Greshake, *Ser sacerdote*. Teología y espiritualidad del ministerio sacerdotal, Sígueme, Salamanca 1995, 50.

³⁸ G. Greshake, *O.C.*, 50.

³⁹ H. Schlier, citado por G. Greshake, *O.C.*, 51.

⁴⁰ «Se configuran con Cristo sacerdote, de suerte que puedan obrar como en persona de Cristo Cabeza» (PO 2c). Cf. PDV *passim*.

sacerdocio de Cristo y le confiere una representatividad peculiar ante la comunidad. El Vaticano II afirma que el Espíritu «provee y gobierna a la Iglesia con diversos dones jerárquicos y carismáticos» (LG 4a; AG 4), que la Iglesia es una «unidad diferenciada» ministerialmente (Cf. AG 15i) de cara a una tarea común (Cf. AG 35 y 36), a la «unidad de misión» (AA 2b), al «único apostolado de la Iglesia» (AA 33a).

Cuarto. Hay un sacramento, el del orden, que origina un peculiar ser ministerial distinto del originado por el bautismo y que solo se confiere a «algunos». Sacerdocio común y sacerdocio ministerial se sitúan en planos totalmente distintos. El primero consiste en la realización sacerdotal de la vida de todos los bautizados con Cristo; el segundo es la manifestación visible de la mediación sacerdotal de Cristo. Por tanto, hay dos sacramentos, bautismo y orden, distintos en la base. Otro asunto es que, con la evolución histórica, fue perdiendo fuerza el sacerdocio bautismal de los cristianos en favor de las tareas culturales de los sacerdotes.

El pueblo sacerdotal necesita pastores. Esta es la conciencia y la fe de la Iglesia (Cf. PO 11a; OT 6). Hay un fundamento bíblico: Dios en el Antiguo Testamento y Cristo en el Nuevo Testamento ejercen su acción salvífica mediante los representantes que ellos han elegido. Hay, además, una razón pastoral: la comunidad necesita de alguien que garantice la verdad, la unidad y la fidelidad a los orígenes, «para el perfeccionamiento de los fieles, para la edificación del Cuerpo de Cristo» (Ef 4,13). Así lo reconoce el magisterio: «Faltando la presencia y la acción del ministerio, que se recibe por la imposición de manos acompañada de la oración, la Iglesia no puede estar plenamente segura de su fidelidad y de su visible continuidad... La comunidad cristiana no puede cumplir plenamente su misión sin el sacerdocio ministerial»⁴¹.

Reflexión teológica sobre el «algunos». El punto capital será responder a la pregunta: ¿Por qué la mediación de los ministros?

Primero. No se ve incompatible el único Mediador y la mediación apostólica, que no menoscaba la mediación de Cristo. Tanto Hechos como las Pastorales, Primera de Pedro y Carta de Santiago hablan del ministerio de obispos-presbíteros al frente de la comunidad. La Iglesia primera dio este paso sin traumas. El punto decisivo es el tipo del todo peculiar de mediación que expusimos antes.

⁴¹ Sínodo de los Obispos de 1971, *Documento sobre el sacerdocio*.

Segundo. El «algunos» hay que entenderlo por vía del *testigo*, en la línea de la significación y de la representación: signos e instrumentos de Cristo Sacerdote. La Iglesia apostólica, bajo la acción del espíritu, instituye el ministerio personal y vivo; no los llama «sacerdotes» por razones anteriormente expuestas, pero su función sacerdotal queda bien clara en la línea del nuevo sacerdocio. En la economía de la salvación, es la comunidad la que necesita ministros, no es Cristo quien necesita mediadores. Dios se adapta a la comunidad. Dios interviene en la institución del ministro, éste es un *don del Espíritu* (Hech 6,6; 13,3) que crea un *ser ministerial* nuevo para que presida, lidere y acompañe al pueblo. Surge así una interacción entre ministro (sacerdocio ministerial) y comunidad (sacerdocio común) que, en palabras del Vaticano II, «se ordenan el uno al otro» (LG 10b). El hombre, la comunidad, necesita medios adecuados para entender su relación con Dios y con Cristo, medios apropiados a su modo de conocer que hagan presente, visible y comprensible el misterio de Cristo Sacerdote operante en el discurrir terreno, y para ello Dios ha instituido un *signo*⁴² perceptible por el hombre. De esta forma, el sacerdocio ministerial al frente de la comunidad significa y presencializa la acción salvadora y santificadora del único y eterno sacerdote. Ante la comunidad está el signo que remite (no suplanta) a Cristo en su función de capitalidad y presidencia para que sea comunidad del Señor. Es lo que la teología expresa cuando dice que el sacerdocio ministerial representa a Cristo Cabeza y Pastor y actúa en su nombre. Por tanto, los rasgos definitorios y las funciones peculiares del ministerio sacerdotal son: *actualizar* el sacerdocio y misión de Cristo, *visibilizar* a Cristo Sacerdote, Cabeza y Pastor y *misionar* para cumplir el rol de enviados de Cristo. Y todo ello porque la comunidad lo necesita.

Tercero. La reflexión sobre la fe y la praxis ministerial apostólica conduce a la justificación del ministerio institucionalizado. La teología, con los datos fragmentarios del Nuevo Testamento, tratará de explicar la razón de la consolidación y el perfil peculiar del ministerio sacerdotal. «La Iglesia fue creando y desarrollando los ministerios para atender a las nuevas necesidades que surgían.

⁴² De ahí lo acertado de la definición del sacerdote como «signo sacramental de Cristo» (PDV nn.12.15.16), que incluye *representación* y *transparencia*. El Vaticano II dirá «instrumento vivo de Cristo, sacerdote eterno» (PO 12a), o sea, *sacramento-persona* en el que actúa Cristo (Cf. Nota 31). «No puede haber en la Iglesia otro sacerdocio que la representación sacramental del sacerdocio singular y definitivo de Cristo» (G. Greshake, *O.C.*, 49).

Desde finales del siglo I, las diversas Iglesias tendieron hacia un modelo único y universal que se impuso progresivamente»⁴³. Esto nos lleva a considerar el papel de la Iglesia.

6. Papel de la iglesia en la configuración del sacerdocio ministerial

El ministerio institucionalizado tiene una singladura histórica. Jesús nos dejó el ministerio, pero no dejó un preciso esquema ministerial al que atenemos en el futuro. Lo que sí dejó a su Iglesia el don por antonomasia, su Espíritu, que la presidiera y guiara en la historia. Desde esta plataforma, actúa la Iglesia en sus primeros pasos: «El Espíritu Santo y nosotros... «(Hech 15,28), se toman decisiones que no habían sido establecidas expresamente por Jesús. Por tanto, «desde la perspectiva neotestamentaria, todo queda abierto a la decisión de la Iglesia a la luz de la evolución histórica y teológica»⁴⁴.

En la Iglesia nacen los ministerios ordenados y en ella se da la progresiva diferenciación de los mismos. No hay un plan establecido de antemano y mucho menos unas directrices precisas dadas por Jesús. Si el origen de los ministerios se enfoca solo cristológicamente, como si todo lo hubiera dejado establecido Cristo, las dificultades se acumulan, pero sí se da lugar a la acción del Espíritu en la Iglesia, comprenderemos lo que atestigua el Nuevo Testamento: el Espíritu fue suscitando los ministerios en la comunidad⁴⁵.

El Nuevo Testamento da testimonio de múltiples ministerios, pero no nos ha dejado el perfil exacto de cada uno. Esto se hará a lo largo de la historia de la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo y en relación con la sociedad contextual: la Iglesia recurre a estructuras administrativas y jurídicas del ambiente para crear su propia organización, en una interacción entre teología y sociedad que ha sido constante; la Iglesia ha sido siempre influida por la cultura y la sociedad en las que vivía⁴⁶.

⁴³ J.A. Estrada, Para comprender cómo surgió la Iglesia, Verbo Divino, Estella 1999, 180.

⁴⁴ *Ibid.*, 188.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 178-179.

⁴⁶ Piénsese en el *sanedrín* judío y en el senado romano como referencias para la configuración del *presbyterium*, del jefe-presidente-portavoz del colegio. Así, a lo largo

La Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, ha ido decantando el perfil de cada ministerio a lo largo de la historia. En el trasfondo tenemos una comunidad cristiana que nunca se entendió como un *todo indiferenciado* ni acéfala, sino como un organismo internamente organizado en el que siempre hubo funciones de presidencia y de dirección aunque no con una forma unívoca. Las diferencias entre los diversos ministerios se establecen a partir de las funciones de cada uno. En este marco o fenómeno procesal se va delineando el ministerio sacerdotal.

Éste podría ser a grandes rasgos el itinerario en los cinco primeros siglos en los que madura el cuadro ministerial:

* Jesús, mediante la llamada y misión, instituyó a los Doce. De ahí arranca la Iglesia ministerial y todo ministerio eclesial ⁴⁷

* Para que pudieran cumplir el cometido que se les asigna, Jesús les confirió la potestad («exousia») por medio del Espíritu Santo (Cf. Mt 18,18; 28,18-20; Jn 20,22-23; Hech 1,8; 2,33)

* En virtud de la misión y potestad recibidas, los apóstoles son ministros y dispensadores de los misterios de Dios en continuación con la obra de Jesús. El sacerdocio de Cristo, tras la resurrección y pentecostés, se hace presente en la Iglesia por el ministerio de los apóstoles, el cual, por ser participación del de Jesucristo, tiene un carácter sacerdotal aunque no se use explícitamente este término.

* En un proceso de desarrollo histórico, los apóstoles asociaron a colaboradores en su misión, pues ésta no podía hipotecarse por la muerte de los primeros testigos. LG 20 describe este proceso.

* Estos colaboradores de los apóstoles no tuvieron en un principio un nombre

del siglo II, se fueron poniendo las bases de la trilogía clásica: obispo («ordo episcoporum»), presbítero («ordo presbyterorum») y diácono («ordo diaconorum»). El jurista-teólogo Tertuliano, romano (africano) precisa la terminología, junto con Cipriano. En los siglos III y IV se desarrollarán las diferentes funciones y significados de cada uno de los ministerios de la trilogía.

⁴⁷ Cf. R. Arnau-García, *Orden y ministerios*, BAC, Madrid 2001, 3561, línea argumentativa de la teología católica actual. Para una panorámica general sobre el itinerario del ministerio, cf. A. Lemaire, *Les ministères dans l'Eglise*, Centurión, Paris 1974.

preciso y determinado, aunque ciertamente desempeñaron determinadas funciones.

* El ministerio postapostólico aparece ligado constitutivamente a la herencia apostólica ⁴⁸ y así la Iglesia se mantiene fiel a la apostolicidad fundamentada en los apóstoles.

* Pronto aparecen los nombres de «episcopos», «presbyteros» y «diakonos», base de una estructuración ministerial y paso importante para precisar más las diversas funciones. Se recurre a terminología civil o secular (se evita el término «sacerdote») para salvar la novedad del sacerdocio cristiano. Éste es, en términos de LG 28a, el «ministerio eclesiástico de institución divina».

* Los términos «episcopos» y «presbiteros» son intercambiables en el Nuevo Testamento. De ordinario, los presbíteros designaban a uno de ellos como «episcopos».

* Los obispos-presbiteros presiden las comunidades de ordinario en forma colegial, y a los diáconos se les considera como colaboradores de aquéllos, especialmente del obispo.

* Con el surgir de comunidades rurales, se designa a un «presbítero» para presidirlas ante la imposibilidad de que lo hiciera el obispo personalmente, pero manteniendo el presbítero una fuerte relación con el obispo, expresada sobre todo en la eucaristía («fermentum») ⁴⁹ y en la conciencia de formar un «presbiterio».

* Bien entrado el siglo II, se vuelve a la denominación veterotestamentaria de «sacerdote» junto con otros términos y rasgos del sacerdocio levítico, pues ya no se comprometía con ello la novedad y originalidad del sacerdocio cristiano. Ya no estamos en la línea de la Carta a los Hebreos ⁵⁰.

⁴⁸ Aunque se distingue entre la autoridad de los apóstoles y la de los ministros postapostólicos. Como es sabido, no todo lo del apóstol se transmitió. Ignacio de Antioquia declara: «Pedro y Pablo fueron apóstoles y yo no soy más que un condenado a muerte» (Trall. 3,1-3).

⁴⁹ Cf. Ignacio De Antioquia, *Ef* 5,1; *Mag* 7,1; *Esm* 8,1, pero puede delegar y de hecho delega en otros (*Esm* 8,1-2).

⁵⁰ Ya hay rastros en Clemente Romano (*IClem* 40,42-44; 41,1-4; 44,46). Los ministros cristianos se distinguen de los sacerdotes del Antiguo Testamento, pero son

* La figura del obispo va adquiriendo un claro protagonismo como «sucesor de los apóstoles» por antonomasia y por tanto, como garantía de la fidelidad y relación con los orígenes ⁵¹. Además, el obispo es visto como cabeza y pastor de la Iglesia local y se le denomina por antonomasia «sacerdote» y «maestro».

* Se perfila el carácter «sacerdotal» del ministerio eclesial ⁵². Se delinea la figura del «clero» o jerarquía segregada en contraposición del «laicado», con privilegios, pautas y estilo peculiares, hasta llegar a la «clericalización» del ministerio. Hasta finales del siglo, III tuvieron un papel importante las escuelas laicas en el plano catequético y teológico, pero poco a poco fueron sometidas a la autoridad y juicio doctrinal del obispo. Ya a mediados del siglo III la mayoría de los maestros eran clérigos.

* A partir de la fuerte reacción de Jerónimo y el Ambrosiaster, los «presbíteros» son reivindicados como tales en un escenario que había sido dominado por los «diáconos». Por otra parte, se minimiza la diferencia entre «episcopos» y «presbíteros» y comienza la decadencia de los «diáconos».

* En el siglo V, el sacerdocio ministerial de los presbíteros adquiere ya un perfil bastante definido en relación con los otros ministerios ordenados: episcopado y diaconado. La historia secular que sigue, muy azarosa y compleja que fundamentalmente llega hasta el Vaticano II con los hitos especialmente significativos de la escolástica y Trento, va precisando otros aspectos del sacerdocio ministerial de los que no podemos detenernos por ahora. Solo aludiremos a tres puntos: Primero. La denominación «sacerdocio de segundo grado» o «grado subordinado» (PO 2b) referida al presbítero⁵³, con resonancias

para la comunidad el equivalente de lo que fueron los levitas para el pueblo judío. La línea se prosigue en Orígenes, Hipólito, Tertuliano, Cipriano. El culto y el sacerdocio judío sirvieron para una progresiva sacerdotalización de los ministerios y para relegar a los laicos (Cf. Eusebio, *Historia Eclesiástica*, X, 4,2).

⁵¹ Parece que fue Tertuliano el primero en llamar al obispo sumo sacerdote (*De bapt.* 17). El obispo visible representa al Obispo invisible, Cristo (Ignacio De Antioquia, Ef 1,3; 32), el obispo está vinculado y representa al Padre (*Trall* 3,1; Mann 3,1), posee el «carisma peculiar de la verdad según el beneplácito del Padre» (IRENEO, *Adv. haer.* IV, 26.2; cf. DV 8c), es el fundamento de la unidad de la Iglesia (cf. LG 27; CD 11).

⁵² Cf. G. Greshake, *O.C.*, 48-61.

⁵³ Nos ocupamos de ello en ICIM, 312-333.

en 2Rey 23.4, que no suena bien a algunos oídos actuales. Se encuentra el concepto en los Padres (Orígenes) y se generaliza con la *Traditio apostólica* (Hipólito) hasta hacerse común en el siglo V. Rabano Mauro logra que sea doctrina clásica en la escolástica. No es una definición dogmática por lo que puede ser modificada en el futuro a la luz del desarrollo de la teología del ministerio ⁵⁴.

Segundo. El concilio Vaticano II saca al ministerio sacerdotal de la estrechez en que había caído por la acentuación unilateral de su función ritual («sacerdos ad cultum») ⁵⁵, y muestra que su plenitud de sentido solo imperfectamente puede expresarse con el concepto de «sacerdote», si se toma éste literalmente y sin discernimiento del Antiguo Testamento y de las religiones. El sacerdocio ministerial del Nuevo Testamento se realiza en el culto, en la predicación de la Palabra y en la dirección de la comunidad, por lo cual hay que recurrir para su esclarecimiento a las nociones de los «tria munera»: sacerdotal, profética y real.

Tercero. El Vaticano II es un punto de llegada para la teología del sacerdocio ministerial a la altura de nuestro tiempo, pero es también, y no en menor medida, un punto de partida. Ha sentado sólidas bases y nos ha convocado a una tarea que el concilio no pudo llevar a cabo. Se ha abierto la empresa de una renovada teología del ministerio sacerdotal, y, de modo especial, la tarea de una genuina teología del presbiterado ⁵⁶.

⁵⁴ Cf. J.A. Estrada, *O.C.*, 195, Nota 90.

⁵⁵ Cf. R. Sánchez Chamoso, *MNA*, 252-254.

⁵⁶ Cf. R. Sánchez Chamoso, *ICIM*, 289-362; *MNA* 27-62.

VIRGINIDAD DE MARÍA Y VIRGINIDAD DE LA IGLESIA EN SAN AGUSTÍN

P. Helizandro Terán, osa*

Abstract:

Mary is virgin in the integrity and fullness of this notion (referring to both realities, physical and spiritual virginity). Such notion of virginity finds its meaning and sense on Scripture, such as Saint Agustin sustains. The virginal integrity of Mary, according to Agustin, is a mystery that can only take refuge in the scope of faith, placing the last reason of this notion on the same Christ that chooses a worthy mother, according to his person and mission. On the other hand, the Church, like Mary, is also defined as virgin. Agustin finds its virginity as guardian of the faith in Christ. It is a virginity understood in both senses: spiritual and doctrinal, and translated into a personal bond between the Church and Christ. This virginity of the Church finds its concrete accomplishment in the virginity of the faithful, which reaches its meaning in each individual Christian, as member of the Church, with an attitude of total adhesion towards God's life in everyday service.

Key words: *Mary, virgin, mother, faith, virginity, Saint Agustin, physical virginity, spiritual virginity, church, virtues, doctrine.*

*El Prof. Dr. **Helizandro Terán** es religioso agustino. Es Licenciado en Educación Integral por la Universidad Cecilio Acosta (Maracaibo) en 1996 y Licenciado en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) en 1998. Después de algunos años dedicados a la enseñanza de la teología en el ITER, y al trabajo en el área de la educación en el Colegio San Agustín de Caricuao (Caracas), adquiere el Doctorado en Teología Dogmática en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) en el 2005. En la actualidad es profesor de la facultad de teología de la Universidad Católica Andrés Bello (Caracas), tanto a nivel de pregrado como de postgrado en el área de la Antropología Teológica y Teología Fundamental y Sacramental. Así mismo se desempeña como Rector del Colegio San Agustín de Caricuao (Caracas).

La virgindad de María y la virgindad de la Iglesia son dos temas que S. Agustín trata con verdadera pasión en sus obras. Para el santo de Hipona la virgindad fecunda de María, que equivale a decir su maternidad virginal, es un misterio grande y profundo que se sitúa más allá de toda posibilidad de explicación por parte del intelecto humano:

“Todo esto causa impresión y es maravilloso tan sólo porque es más difícil de explicar de lo que los hombres pueden ver o decir. Tales causas son dignas de admiración cuando su explicación se oculta o cuando la cosa es extraordinaria por ser singular o por ser rara. Por ese motivo de una explicación muy oculta, y respondiendo a los que niegan que se ha de creer que una virgen haya parido a Cristo permaneciendo virgen, dije en esta carta que mencionas a ver leído: «Si hallas una razón, ya no será maravilloso». Dije eso no porque el acontecimiento carezca de razón, sino porque esa razón la ocultó Dios a los hombres, a fin de que el acontecimiento fuese para ellos maravilloso”¹.

Este misterio de la virgindad fecunda de María se constituye, por tanto, para todo cristiano en una verdadera *regula fidei*:

“La virgen madre nos dejó una prueba de la majestad de su hijo; tan virgen fue después de parirlo como antes de concebirlo; su esposo la encontró embarazada, no la dejó embarazada él; embarazada de varón, mas no por obra de varón; tanto más feliz y digna de admiración cuanto que, sin perder la integridad, se le añadió la fecundidad”².

Pero María es también la Virgen que emerge como preanuncio y realidad ejemplarizante para la Iglesia. María proyecta su misterio de ser virgen y madre hacia lo que será también la Iglesia: virgen y madre; así lo expone el santo:

“Es el más hermoso de los hijos de los hombres, hijo de Santa María, esposo de la santa Iglesia, a la que hizo semejante a su madre. En efecto, para nosotros la hizo madre y para sí la conservó virgen [...] También la Iglesia como María, goza de perenne integridad virginal y de incorrupta fecundidad”³.

¹ Cf. *Ep.*, 162,6; CSEL 44,517.

² Cf. *Serm.*, 184,1; PL 38,996.

³ Cf. *Serm.*, 195,2; PL 38,1018.

De esta manera, tanto María como la Iglesia gozan del privilegio de ser vírgenes; la naturaleza y el modo en que se evidencia la virginidad tanto de María como de la Iglesia, según la perspectiva del hiponense, es el planteamiento general a tratar en el siguiente artículo.

1. María la virgen

Toda la atención que S. Agustín confiere a María está marcada por un interés absolutamente cristológico⁴; todas las prerrogativas de María encuentran su razón de ser sólo desde la función que María cumplirá al interno de la obra de salvación, la de ser la madre de Cristo, el Hijo unigénito de Dios.

Para S. Agustín la Virgen María entra en el plan divino de salvación como la mujer escogida, predestinada, por Dios para que a través de Ella el Verbo Eterno se hiciera hombre entre nosotros:

“Antes de que ella naciese (María), la conoce (Jesús) como madre en su predestinación. Antes que El, como Dios, diese el ser a aquella de la que El lo había de recibir como hombre, ya la conoce como madre [...] El es el Señor de María y El ha recibido el ser de María”⁵.

La predestinación de María, en virtud de su maternidad divina, es pues el punto de partida del obispo de Hipona, para iniciar su discurso en torno a la virginidad perpetua de María:

“Una vez que Dios se dignó ser hombre, convenía que naciera así. Así la hizo a Ella quien por ella fue hecho. Antes de ser hecho, ya existía, y, puesto que era omnipotente, pudo ser hecho permaneciendo lo que era. Estando junto al Padre, se hizo una madre, y una vez hecho de la madre, permaneció en el Padre”⁶.

⁴ Cf. D. Doyle, «Mary, mother of God», 542: «Augustine’s interest in the maternity of Mary is essentially christological; it is to understanding Christ’s full humanity and full divinity». Cf. M. O’Carroll, «Augustine St. Doctor of the Church», 63: «His doctrine (about Mary), subtle and profound if not far-reaching, gains from his Christo-centric outlook and from his lively sense of the Church».

⁵ Cf. *Io. Eu. Tr.*, 8,9 ; CCL 36,88.

⁶ Cf. *Serm.*, 186,1; PL 38,999.

La virgindad de María entra así en el gran proyecto salvífico de Dios; sólo desde la fe podrá acogerse el significado de esta virgindad fecunda de María⁷.

Ella será la Virgen-Madre destinada a dar una naturaleza humana a Cristo; pero además de dar su carne al Verbo eterno, María es también, escogida por Dios para restaurar la vida y la salvación que el género humano había perdido a causa de Eva.

La virgindad de María encuentra su fundamento, según el santo obispo, en la misma Escritura, a la cual todo cristiano debe dar crédito:

*“Creemos, por tanto, que Cristo nació de la virgen María, porque así está escrito en el evangelio; creemos que fue crucificado y que murió, porque así está escrito en el evangelio; creemos que nació y murió en verdad porque el evangelio es la verdad”*⁸.

Por tanto la virgindad de María no es una verdad inventada, sino una verdad revelada en el Evangelio; es tan verdadero el Evangelio cuando testimonia la muerte de Jesús, que cuando narra su concepción y nacimiento virginal por parte de María. Por ello agrega el santo obispo:

*“Pues ¿cómo podríamos proclamar en la regla de fe que creemos en el Hijo de Dios, nacido de María virgen, si quien nació de ella no era el hijo de Dios, sino un hijo de hombre? ¿Qué cristiano negará que de aquella mujer nació un hijo de hombre? Pero, eso sí, ese hombre era Dios hecho hombre, modo por el que el hombre se hizo Dios [...] Por consiguiente hay que confesar lo siguiente: el que era hijo de Dios, para nacer de la virgen María, se hizo hijo del hombre, asumiendo la forma de siervo; continuó siendo lo que era y asumió lo que no era; en cuanto es menor que el Padre, comenzó a existir, y, en cuanto son una sola cosa el Padre y Él, permanece desde siempre”*⁹.

S. Agustín ve de esta manera que la virgindad fecunda de María es un

⁷ Cf. *Io. Eu. Tr.*, 91,3 ; CCL 36,554: «Pero más que todos los milagros es haber nacido de una virgen, y solamente El pudo conservar la integridad de la madre tanto al ser concebido como al nacer ; mas eso no fue hecho ni ellos ni a su vista».

⁸ Cf. *C. Faust.*, 26,8; CSEL 25/1,736.

⁹ Cf. *Serm.*, 186,2; PL 38,1000.

misterio que sólo puede ser percibido a través de la fe:

“¿Quién podrá comprender esta novedad nueva, inaudita, única en el mundo, increíble, y de forma increíble creída en el mundo, a saber, que una virgen concibiera y una virgen pariera y permaneciera siendo virgen? Lo que la razón humana no comprende, lo percibe la fe, y donde la razón humana desfallece, hace progresos la fe”¹⁰.

La Iglesia se gloria de profesar esta realidad de la virginidad de María, ya que ésta imita a María en su virginidad fecunda:

“No es lícito decir que faltase algo a la naturaleza humana en aquella encarnación, pero sí que tomó la naturaleza libre en absoluto de toda sujeción a pecado; no como nace de ambos sexos por la concupiscencia de la carne, con obligación de contraer el pecado, cuyo reato se borra por la regeneración; sino de una virgen, cual convenía que naciese aquel a quien había concebido no la concupiscencia, sino la fe de su madre; puesto que si, al nacer El, se hubiese violado su integridad, ya no habría nacido de una virgen, y entonces sería falso -muy lejos de nosotros tal blasfemia- que El hubiese nacido de María Virgen, como confiesa toda la Iglesia, quien a imitación de la madre de Cristo, siendo virgen, engendra cada día nuevos miembros de Cristo”¹¹.

Absolutamente convencido del matiz soteriológico que encierra las prerrogativas y dones de la Virgen, S. Agustín termina colocando la razón última de la virginidad de María en Cristo mismo, que escoge a una madre digna y a tono con su persona y misión:

“En efecto, de ningún modo quitó, al nacer, el hijo todopoderoso la virginidad de su madre, elegida por él [...] Así pues la Iglesia, virgen santa, celebra hoy el parto de la virgen [...] La virginidad que Cristo pensaba abrigar en el corazón de su Iglesia la anticipó en el cuerpo de María”¹².

Los diversos aspectos o dimensiones de esta virginidad de María es lo que a continuación vamos a profundizar.

¹⁰ Cf. *Serm.*, 190,2; PL 38,1008.

¹¹ Cf. *Ench.*, 34,10; CCL 46,69.

¹² Cf. *Serm.*, 188,4; PL 38, 1004-1005.

1.1 *El voto de virginidad*

Una nota característica de la doctrina agustiniana sobre la virginidad de María, es la afirmación que hace el santo del voto de virginidad formulado por la Virgen. El obispo de Hipona sostiene categóricamente el hecho que María haya ofrecido su virginidad¹³ al Señor, de forma libre y espontánea, como un verdadero acto de amor hacia Dios, mucho antes de la Encarnación del Verbo; tal ofrecimiento de María a Dios se concretiza en su llamado voto de virginidad.

El hiponense no es el primer autor que habla sobre el voto de virginidad de María, sino que hay ya toda una tradición precedente a él; tenemos, por ejemplo, como en oriente ya S. Gregorio de Nisa había hecho referencia al mismo¹⁴, y en occidente S. Ambrosio utilizó el término «votum» para referirse a la consagración virginal de María¹⁵. Sin embargo lo que no podemos negar es que S. Agustín es el padre que formuló de manera clara y explícita la doctrina sobre el «voto de virginidad de María»¹⁶, determinando así toda la reflexión posterior en torno a este punto¹⁷.

El interrogante fundamental es: ¿de dónde deduce S. Agustín que María haya podido hacer este voto? El santo ve la prueba de la existencia de este voto hecho por María en el texto de Lc 1,34: "*María dijo al Ángel: ¿cómo sucederá esto?, porque no conozco varón*", a partir de este texto nuestro autor deduce que María ha consagrado a Dios su virginidad a través de un voto. Tal consagración a Dios es libre, sin coacción de ninguna índole o imposición

¹³ Cf. L. Vicario, «Note sul De Sancta Virginitate», 220-221: «Verginità, per Agostino, è lo stato di vita che comporta necessariamente l'integrità fisica. Essa ne è la prima realtà: "La verginità della carne è il corpo intatto" (*En. in Ps. CXLVII*, 10). Affermando che non è l'età che fa la vergine, ma l'integrità [...] Ogni verginità evangelica, per Agostino, è tale perché è consacrata non perché è integrità fisica, ma quella non è possibile senza di questa. La consacrazione specifica rende presente il voto, e il voto rende presente e reale la possibilità venutaci con la Redenzione».

¹⁴ Cf. *Orat. in diem Nat. Chris.*, PG 46, 1140-1141.

¹⁵ Cf. *De Vid.*, 4,25; PL 16,242. Para ampliar este punto cf. Ch. W. NEWMANN, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, 100-102.

¹⁶ Cf. P. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustinus*, 108: «Kein kirchlicher Schriftsteller vor Augustin hat die Tatsächlichkeit von Marias Keuscheitsgelübde so entschieden betont, als eben der grosse Bischof von Hippo».

¹⁷ Cf. J. Craghan, *Mary: The virginal wife and the married virgin*, 141: «It is only with St. Augustine (354-430) that this teaching (Mary's vow) is explicitly and unequivocally

alguna; su consagración virginal a Dios es anterior al designio divino de convertirse en madre del salvador; así lo precisa el santo por medio de las siguientes palabras:

“Su virginidad es también más grata y bien amable porque Cristo no la apartó, una vez concebido, de la posible violación del varón para conservarla, sino que antes de ser concebido la eligió para nacer de ella cuando ya la tenía consagrada a Dios. Así lo indican las palabras que María respondió al ángel que le anunciaba su concepción: *¿Cómo se podrá hacer esto -dijo-, si no conozco varón?* Y ciertamente no lo hubiera dicho si antes no tuviera consagrada su virginidad a Dios. Más como las costumbres de los israelitas rechazaban todavía esto, fue desposada con un varón justo, que, lejos de alejarla violentamente, había de custodiar contra toda violencia su voto. Y aunque solamente hubiera dicho: *Y cómo podrá hacerse esto*, sin añadir *porque no conozco varón*, estaría igualmente claro, pues ciertamente no iba a preguntar cómo una mujer había de dar a luz a un hijo prometido si es que se hubiera casado con la intención de usar del matrimonio. Pudo también haber recibido orden de permanecer virgen para que el Hijo de Dios tomase en ella la forma de siervo por un apropiado milagro. Pero consagró su virginidad a Dios aun antes de saber que había de concebir, para servir de ejemplo a las futuras santas vírgenes y para que no estimaran que sólo debía permanecer virgen la que hubiera merecido concebir sin el carnal concúbito. Imitó así la vida celeste en el cuerpo mortal por medio del voto y sin estar obligada; lo hizo por elección de amor y no por obligación de servidumbre”¹⁸.

Y en uno de sus sermones el africano vuelve a retomar las palabras de María al ángel como prueba de su voto de virginidad:

“*En cambio santa María dijo: ¿Cómo sucederá eso, pues no conozco varón? Reconoced aquí el propósito de la Virgen. Si tuviese pensado yacer con varón, ¿hubiese dicho: «Cómo sucederá eso», en el caso de nacer su hijo como suelen nacer los demás niños? Pero ella se acordaba*

formulated and so authoritatively presented that it determined the ensuing tradition. Just as Augustine pioneered in the theology of grace, he likewise inaugurated a new vogue with the vow interpretation, although the latter, to be sure, claims far less originality and profundity than the great synthesis on grace».

¹⁸Cf. *Virg.*, 4; CSEL 41,239.

de su propósito era consciente de su voto"¹⁹.

La convicción, pues, de un voto de virginidad por parte de María a raíz de la lectura de Lc 1,34, aparece en la mente de S. Agustín como una proposición innegable²⁰ por evidente: «Cuando el ángel le dio el anuncio, dijo: *¿Cómo puede ser esto, si no conozco varón?* Si hubiese tenido intención de conocerlo, no le hubiese causado extrañeza. Tal extrañeza es la prueba de su propósito»²¹.

S. Agustín deja muy clara la situación de María ante el anuncio del ángel: María había hecho un voto de virginidad al Señor, dicho voto fue acogido por Dios, ahora se le anuncia el ser madre, como algo también querido por Dios; María no pone en duda tal acontecimiento de una maternidad virginal lo que pregunta es el modo en cómo eso será posible: «Me anuncias un hijo, tienes mi voluntad, dime el modo»²², María recibe la explicación de este acontecimiento maravilloso a través de las palabras del ángel que el africano presenta así:

*“¿Cómo puede ser esto si no conozco varón? ¿Cómo puede ser? Y el ángel le responde: El Espíritu Santo descenderá sobre ti. He aquí cómo sucederá lo que preguntas: Y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por tanto, lo que nazca de ti será santo y se llamará Hijo de Dios. Y bien dijo: Te cubrirá con su sombra, para que tu virginidad no experimente el ardor de la concupiscencia”*²³.

En otro texto el obispo toma las palabras del ángel y le explica a María el modo en como esta maternidad virginal será posible en ella: «Oye cómo: quedará

¹⁹ *Serm.*, 291,5; PL 38,1318.

²⁰ Esta doctrina agustiniana en torno al voto de virginidad efectuado por María dejará una huella profunda en la teología venidera, en especial al momento de hacer la exégesis de Lc 1,34; tal planteamiento agustiniano tuvo gran recepción entres los autores medievales; cf. J. M. Leonet, «Maria virgo perpetua», 257: «Su doctrina (la doctrina agustiniana sobre el voto de María) es aceptada por san Beda, Eadmero, Hugo de san Víctor, san Bernardo. Será doctrina común a partir del siglo XII. [...] Pedro Lombardo proponía para el voto de María la siguiente condición: *Nisi Deus aliter iuberet* (Sent.4,30), apoyado en la autoridad de S. Agustín [...] En la *Summa Theologica* (Sto. Tomás) se limita acitar un texto del *De Sancta Virginitate*, sin hacer referencia a esta condición (la indicada por Lombardo). Con ello la posición agustiniana es considerada como la tradicional».

²¹ Cf. *Serm.*, 225,2; PL 38,1097.

²² Cf. *Serm.* 291,5; PL 38,1319.

²³ Cf. *Serm.*, 225,2; PL 38,1097.

la virginidad, tú solamente cree en la verdad, guarda la virginidad, recibe la integridad. Porque es íntegra tu fe, intacta permanecerá también tu integridad»²⁴.

El voto de virginidad de María representa, así, para el doctor de la gracia una ofrenda sagrada, por medio de la cual María escoge ser toda para Dios:

“Por ello, Cristo al nacer de una virgen prefirió aprobar a imponer la santa virginidad en una virgen que, aun antes de saber quién había de nacer de ella, había ya determinado permanecer virgen. Y así quiso que fuese libre la virginidad hasta en la mujer en la que El tomó forma de siervo”²⁵.

Es, su voto de virginidad, una muestra de un amor libre que elige a Dios como su única razón vital²⁶; es un don santo del cuerpo y del alma para vivir la relación de un amor profundo en las manos de Dios mismo; tal consagración a Dios se convierte así en el fundamento de su virginidad; pero esta gracia de consagrar su virginidad ha sido también un don recibido por María de parte de Dios:

“¿Qué eres tú que vas a dar a luz? ¿Cómo lo has merecido? ¿De quién lo recibiste? ¿Cómo vas a formarse en ti quien te hizo? ¿De dónde, repito te ha llegado tan gran bien? Eres virgen, eres santa, has hecho un voto; pero es muy grande lo que has merecido; mejor lo que has recibido”²⁷.

Para el obispo africano la virginidad de María no queda sólo reducida a una dimensión fisiológica, sino que alcanza la integridad de la fe. Si bien la virginidad física es una consagración a Dios, la misma encuentra su asidero en el corazón; la virginidad conlleva un corazón que cree y se abandona absolutamente en su Señor, un corazón que se sabe amar, que se entrega en amor a los otros, que sabe darse y ofrecerse íntegramente a Dios, y sobre todo

²⁴ Cf. *Serm.*, 291,5; PL 38,1319.

²⁵ Cf. *Virg.*, 4; CSEL 41,239.

²⁶ Cf. B. Gherardini, *Dignitas Terrae*, 164: «Sant'Agostino accentua poi una delle condizioni che, essendo del voto una premessa imprescindibile, assicura al gesto di Maria tutta la validità morale del voto stesso: la libertà. O meglio “una libera scelta d'amore”, perché un gesto come quello può nascere “non da una necessità schiavizzante” ma solo da un cuore che arda d'amore per Dio».

²⁷ Cf. *Serm.*, 291,6; PL 38,1319.

un corazón que vive de la esperanza. Por tanto, en palabras del mismo santo, hay en María una virginidad del cuerpo pero también una virginidad del alma o del corazón, que es configurada desde la integridad de la fe, la caridad y la esperanza:

“¿Cuál es la virginidad del alma o de la mente? Una fe íntegra, y una esperanza sólida, y una caridad sincera. Esta es la virginidad que el celador del Esposo temía que la serpiente corrompiera. Porque así como la profanación de un miembro del cuerpo se hace en un lugar determinado, así también la seducción que se hace por la lengua profana la virginidad del corazón. No se pervierta en el alma la que no quiere conservar inútilmente la virginidad del cuerpo”²⁸.

Sobre esta doble virginidad, física y del corazón, volverá a precisar el hiponense: «la virginidad de la carne consiste en la pureza del cuerpo; la virginidad del corazón, en la incorruptibilidad de la fe»²⁹. María es así virgen por la fe, por su fidelidad total y absoluta a Dios, además de su integridad física³⁰.

En síntesis, para el santo de Hipona, el voto efectuado por María es la evidencia esencial de un estado libre de vida, fundado plenamente en la fe, y amor incondicional a Dios, y en la gracia que Ella recibe de Dios mismo; es una bella armonía de mérito y gracia, en donde María entrega a Dios aquello que recibió de su mano.

1.1.1 *María modelo de las vírgenes*

Ya S. Ambrosio había presentado a María como modelo de toda virgen consagrada al Señor³¹, el mismo S. Agustín, en una de sus obras, da crédito a este planteamiento hecho por el obispo de Milán:

“También Ambrosio propone en estilo moderado y adornado a las vírgenes profesas, el modelo que deben de imitar en sus costumbres diciendo: «Había una virgen (María) que lo era no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, que no adulteraba la sinceridad de su afecto

²⁸ Cf. *Io.Eu.Tr.*, 12,13; CCL 36,137.

²⁹ Cf. *En. Ps.*, 147,10; CCL 40,2146.

³⁰ Cf. J. García Álvarez, «Las dimensiones de la virginidad», 223.

³¹ Cf. *Virg.* 6; PL 16,220.

con ostentación hipócrita, era humilde de corazón, grave en sus palabras, prudente en sus obras, escasa en el hablar, aficionada a leer, nada confiaba en lo incierto de las riquezas, sino en los ruegos de los pobres, atenta a su trabajo, modesta en la conversación, acostumbrada a elegir como juez de sus acciones no el hombre, sino a Dios, a no hacer mal a nadie y a desear el bien a todos, a respetar a los mayores y a no envidiar a los iguales, a huir de la jactancia, a seguir la razón y amar a la virtud [...] Nada había de torvo en sus ojos, nada de atrevido en su lengua, nada de desvergonzado en su acción; no era desenfrenado su ademán, ni dispuesto su andar, ni su voz petulante, de modo que la forma toda de su cuerpo era una imagen de su alma y una personificación de su probidad». He aducido a este pasaje como ejemplo de este estilo moderado, por cuanto en él no trata de exhortar y que hagan voto de virginidad las que todavía no le han hecho, sino de cómo deben ser las que profesaron»³².

La virginidad es un estado de integridad física y espiritual, que pone a la virgen en posesión de Dios³³. En el África del norte en tiempos de S. Agustín era ya común la práctica litúrgica de la consagración de las vírgenes a Cristo³⁴. El santo de Hipona retoma, pues, esta temática ya plasmada por S. Ambrosio y presenta de nuevo a María como modelo de todas las vírgenes cristianas³⁵.

³² Cf. *Doctr. Chr.*, 4,48; CCL 32,155.

³³ Cf. F. Bourassa, «Excellence de la virginité», 30: «L'œuvre de la virginité est la contemplation de Dieu: voir Dieu. Or la contemplation de Dieu ne s'obtient que par communion à la pensée de Dieu, au Verbe de Dieu».

³⁴ Cf. J.M. Del Estal, «El voto de virginidad en la primitiva iglesia de África», 610: «Aquel acto externo, inidentificable en los escritos de San Cipriano, por el que la consagración de una virgen se hiciera notoria a los fieles y de carácter oficial ante la Iglesia, con obligaciones bien definidas y perpetuas, nos es ya conocido una centuria más tarde en la segunda mitad del siglo IV. Y consistía precisamente en la ceremonia litúrgica de la *velación virginal*».

³⁵ Cf. J. Galot, «Vierge entre les vierges», 467: «Marie devait posséder en elle la perfection de la virginité que s'efforcent de pratiquer à leur tour les vierges chrétiennes. Or cette perfection réside non pas dans la simple virginité de fait, mais dans le voeu de virginité, inspiré par un libre amour. Marie n'a donc pas seulement eu, avant l'Annonciation, une virginité de fait qui se serait transformée, après le message de l'ange, en virginité consentie par obéissance; elle s'est consacrée d'elle-même au Seigneur bien avant que sa maternité virginala lui soit annoncée».

Para el hiponense la virginidad es un anticipo, en el aquí y en el ahora, de la gloria celeste; a través de la virginidad se puede experimentar aquí en la tierra la gloria del cielo³⁶, así nos lo recuerda en uno de sus sermones:

“Sea cualquiera vuestro sexo, acordaos los hombres y las mujeres de hacer sobre la tierra vida de ángeles. Los ángeles no se casan ni toman mujer, y tales seremos nosotros después de resucitados. ¿Cuántos mejores vosotros empezando a ser antes de la muerte lo que serán los hombres después de la resurrección?”³⁷.

Y más adelante continúa afirmando: «La integridad virginal y el abstenerse de todo contacto carnal por la religiosa continencia tiene algo de participación angélica; es la ascensión a la incorruptibilidad perpetua en la carne corruptible»³⁸. Pero esta virginidad que es integridad física, puede convertirse en una virginidad evangélica, en una virginidad consagrada; y es aquí donde entra María como modelo de toda virginidad consagrada. María se consagra de manera integra a Dios ya que Dios se constituye para Ella en su único amor, y es esta elección de amor por Dios la que le da sentido y fundamento a su virginidad; se constituye María, de esta forma, en modelo de consagración virginal a Dios para toda virgen:

“Pero consagró (María) su virginidad a Dios aun antes de saber que había de concebir, para servir de ejemplo a las futuras santas vírgenes y para que no estimaran que sólo debía permanecer virgen la que hubiera merecido concebir sin el carnal concúbito. Imitó así la vida celeste en el cuerpo mortal por medio del voto y sin estar obligada; lo hizo por elección de amor y no por obligación de servidumbre. Por ello, Cristo al nacer de una virgen que, aun antes de saber quién había de nacer de ella, había ya determinado permanecer virgen”³⁹.

Pero esta virginidad de María implica, como ya lo habíamos señalado, una integridad de su fe; si bien la virginidad es una consagración a Dios, la misma encuentra su fundamento o asidero en el corazón del hombre⁴⁰. María

³⁶ Cf. F. Bourassa, «Excellence de la virginité», 37: «C’est pourquoi, ajoute S. Augustin, cette génération mortelle pour laquelle on s’épouse sur la terre, sera détruite; mais la virginité sur la terre est une vie angélique et elle demeure éternellement».

³⁷ Cf. *Serm.*, 132,3; PL 38,736.

³⁸ Cf. *Virg.*, 12; CSEL 41,245.

³⁹ Cf. *Virg.*, 4; CSEL 41,239.

⁴⁰ Cf. Peretto, E., «Mariologia Patristica», 747: «Come per altri Padri, cosí per Agostino,

es por tanto virgen por su fe y fidelidad absoluta a Dios:

“La Virgen María fue más dichosa recibiendo la fe de Cristo que concibiendo la carne de Cristo. Pues al que le dijo: Bienaventurado el seno que te llevó, respondió Jesús: Bienaventurados más bien los que escuchan la palabra de Dios y la practican (Lc 11,2-28). Finalmente, a sus hermanos, es decir, a los familiares según la carne, que no creyeron en él, ¿qué les aprovechó su parentesco? Tampoco hubiera aprovechado nada el parentesco material a María si no hubiera sido más feliz por llevar a Cristo en su corazón que en su carne”⁴¹.

A esta integridad de fe están llamadas las vírgenes, y dicha integridad de la fe se traduce, en primera instancia, en un cumplimiento de la voluntad de Dios con una esperanza, una fe y una caridad veraces. Es sólo desde esta perspectiva, la de cumplir la voluntad de Dios, que las vírgenes pueden imitar la maternidad de María sin perder su integridad física, ya que para el santo obispo las vírgenes dan a luz a Cristo, a semejanza de María, cuando cumplen la voluntad de Dios. Las vírgenes dan a luz a Cristo en sus buenas obras como consecuencia de cumplir la voluntad de su Padre Dios; veamos el siguiente texto del africano:

*“No tienen, pues, motivo para contristarse las vírgenes de Dios porque al guardar la virginidad no pueden ser madres según la carne. Solamente la virginidad ha podido dar a luz dignamente a quien no tuvo igual en su nacimiento. Pero este alumbramiento de una santa virgen es el honor de todas las santas vírgenes. También ellas son, con María, madres de Cristo si es que hacen la voluntad de su Padre. Por esto es por lo que María es más laudable y más dichosa madre de Cristo, según la citada sentencia: *Quien hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi hermano, y mi hermana, y mi madre* [...] María, por tanto, haciendo la voluntad de Dios, es sólo madre de Cristo corporalmente, pero espiritualmente es también madre y hermana”⁴².*

De esta manera las vírgenes, al igual que María, llevan a Cristo en su corazón como su único Señor y esposo. A semejanza de María, las vírgenes

la perpetua verginità di María non è solo un titolo originale che la distingue nel coro dei fedeli, è anche una valenza esemplare per lo stato verginale in ambito ecclesiale saldamente ancorato alla libera donazione. Maria fece dono totale di sé a Dio in un clima di fede, d'obbedienza e d'umiltà».

⁴¹ Cf. *Virg.*, 3; CSEL 41,237.

⁴² Cf. *Virg.*, 5; CSEL 41, 239.

viven una virginidad fecunda, que si bien no es una fecundidad material como la de María, que dio a luz físicamente a Cristo, si es una virginidad espiritual que va caracterizada por la vivencia de las virtudes, de manera muy particular la virtud de la humildad⁴³, en el cumplimiento de la voluntad divina; así lo expone el santo en un hermoso sermón navideño:

“Aquella cuyas huellas seguís, no yació con varón para concebir y después del parto siguió siendo virgen. Imitadla en cuanto podáis, no en la fecundidad, porque no os es posible sin herir la virginidad [...] No os consideréis estériles por haber permanecido vírgenes, pues hasta la piadosa integridad de la carne cae dentro de la fecundidad de la mente. Obrad lo que dice el Apóstol: puesto que no pensáis en las cosas del mundo ni en cómo agradar a vuestros maridos, pensad en las cosas de Dios y en cómo agradarle a él en todo, para que sea fecundo no vuestro seno con la prole, sino vuestra alma con las virtudes”⁴⁴.

En otro sermón, siempre de índole navideño, el hiponense vuelve a poner énfasis en la misma idea de la fecundidad espiritual de las vírgenes:

“Exultad de gozo, vírgenes de Cristo; la madre de Cristo es compañera vuestra. No pudisteis dar a luz a Cristo, pero por Cristo renunciasteis a dar a luz. Quien no ha nacido de vosotras, ha nacido para vosotras. Sin embargo, si os acordáis como debéis, de su palabra, también vosotras sois sus madres si hacéis la voluntad de su Padre”⁴⁵.

María queda constituida, así, en paradigma de lo que significa la virginidad consagrada y libre, fruto de un amor radical al Señor Dios.

⁴³ Cf. D. Hunter, «Virginitate, De sancta», 871: «Despite his enthusiasm for virginity, however, Augustine spends nearly half of De sancta virginitate urging the celibate Christian to cultivate the virtue of humility. He repeatedly insists that it is precisely the grandeur of virginity that renders the holy virgin, rather than the patent sinner, liable to the vice of pride [...] The model of Christian humility is Christ himself [...] Charity made Christ humble, Augustine argues, and only charity will preserve the virgin from the sin of pride».

⁴⁴ Cf. *Serm.*, 191,4; PL 38,13.

⁴⁵ Cf. *Serm.*, 192,3; PL 38,1013.

1.2 Concepción virginal del Hijo de Dios

El hecho que la presencia operante del Espíritu Santo⁴⁶ lleve a cabo la Encarnación de Cristo en el vientre de María constituye, sin lugar a dudas, un verdadero misterio; y como misterio que es la Encarnación exige un acto de fe profundo.

Precisamente este acto de fe es el punto de partida de S. Agustín para considerar la concepción virginal del Verbo del Padre: «Nosotros pues creemos en Jesucristo nuestro Señor, nacido del Espíritu Santo y de la Virgen María»⁴⁷.

S. Agustín contempla la encarnación del Verbo como la culminación de toda una serie de eventos, a través de los cuales Dios se ha ido manifestando y revelándose a lo largo de la historia⁴⁸. Dios envía al mundo a su hijo único⁴⁹, y en tal sentido Cristo nos revela al Padre; y se ha hecho Cristo hombre para que el hombre tenga vida y no hubiese perecido en el pecado⁵⁰, haciendo así al hombre partícipe de su divinidad⁵¹.

Fiel al relato evangélico el obispo de Hipona afirma la actuación

⁴⁶ Cf. S. Protin, «La Mariologie de Saint Augustin», 385-386: «L'action de l'Esprit Saint diffère bien de celle de l'homme. Elle féconde, mais, loin de blesser d'une Vierge, elle la consacre, elle l'accroît, elle la déifie pour ainsi dire. Ni la conception, ni la naissance du Christ n'ont diminué la pureté de sa Mère. Vous vous en étonnez, dit saint Augustin, mais cet enfant qui est conçu, qui vient de naître, n'est-il pas le même qui, bientôt homme fait, pénétrera dans le cénacle, les portes closes? Et que veut-il exprimer, sinon cette naissance, quand il adresse à Dieu ce chant d'actions de grâces: *Tu es qui extraxisti me de ventre*». En relación a este tema del Espíritu Santo y sus operaciones *ad extra*: santificación, inhabitación, etc., y sobre la particular efusión del Espíritu en María, puede consultarse: F. CAVALLERA, «La doctrine de St. Augustin sur l'Esprit Saint», 5-19. N. Blazques, «La inhabitación del Espíritu Santo en San Agustín», 263-309. C. CARBONE, *L'inabitazione dello Spirito Santo nelle anime*, 28-36. P. Cornutescu, «La doctrine de S. Augustin sur le Saint Esprit», 334-344.

⁴⁷ Cf. *Serm.*, 215,4; PL 38,1074.

⁴⁸ Cf. B. Daley, «Incarnation», 446: «By the work of all three persons of the divine Trinity, the particular "mission" of the Son as God's selfcommunicating Word reaches its climax in his "aparence in flesh"».

⁴⁹ Cf. *Trin.*, 2,9; CCL 50,91.

⁵⁰ Cf. *Serm.*, 92,3; PL 38, 573.

⁵¹ Cf. *Serm.*, 23A,3; CCL 41, 322.

misteriosa del Espíritu Santo sobre María para que sea virginalmente concebido el Hijo de Dios:

“El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, lo que nazca de ti será santo y será llamado Hijo de Dios. Tras estas palabras del ángel, ella, llena de fe y habiendo concebido a Cristo antes en su mente que en su seno, dijo: He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra. Cúmplase, dijo, el que una mujer conciba sin semen de varón; nazca del Espíritu Santo y de una mujer virgen aquel en quién renacerá del Espíritu Santo la Iglesia”⁵².

Es evidente que la concepción virginal, por parte de María, lleva consigo la ausencia, o exclusión, de varón⁵³. S. Agustín para poner en relieve esta realidad se fija en un detalle cuando analiza el relato de la Anunciación, y es que el ángel se dirige a María y no a José, mientras que en el caso de Juan el Bautista el ángel se dirige a Zacarías y no a Isabel; así lo comenta el santo:

“Se acerca el ángel Gabriel a Zacarías, no a Isabel, su esposa, la madre de Juan; se acerca, repito, el ángel Gabriel a Zacarías, no a Isabel. ¿Por qué?, porque Juan iba a hallarse en el seno de Isabel por obra de Zacarías. Así, pues, cuando el ángel anuncia el nacimiento cercano de

⁵² Cf. *Serm.*, 215,4; PL 38,1074. S. Agustín no desliga nunca la Encarnación del Verbo en el tiempo y la generación eterna del Verbo; los llama los dos nacimientos, el primer nacimiento va más allá del tiempo; el segundo ilumina los tiempos, los dos nacimientos son maravillosos: uno sin madre, el otro sin padre, cf. *Serm.* 140,2; PL 35,1455. Un texto clásico del santo explica mejor esta relación de los dos nacimientos: cf. *Io.Eu.Tr.*, 8,8; CCL 36,87: «El es el único nacido de madre sin padre: como Dios, sin madre, y como hombre, sin padre: sin madre antes de los tiempos y sin padre al fin de los tiempos». Esta unidad entre Encarnación y generación eterna es muestra del afán apologetico del santo en no desligar nunca en Cristo su naturaleza humana y su naturaleza divina: Dios-Hombre, cf. *Serm.* 215,4; PL 38,1072; *Ep.*, 102,36; CSEL 34/2, 575; *En. Ps.*, 21,2,7; CCL 38,125.

⁵³ San Agustín deja ver cómo ciertos datos de la Escritura evidencian o significan la concepción virginal de Cristo, veamos sólo dos ejemplos, entre los muchos que podrían ser mencionados: 1) El sepulcro nuevo donde fue colocado Cristo significa el vientre puro de María donde fue encarnado Cristo, cf. *Trin.*, 4,9; CCL 50,173: «El sepulcro nuevo donde nadie había sido sepultado es como el seno virginal de María, donde, ni antes ni después, ningún mortal había de nacer por seminación de varón». 2) De la misma forma en que Eva fue creada del varón sin mujer, así Cristo de mujer sin varón, cf. *Serm.*, 132,2; PL 38,685: «Así como la primera mujer, la introductora del pecado, había sido hecha del varón sin hembra, así

*Juan, no fue al vientre receptor, sino al origen del semen. Anunció el hijo futuro de ambos, pero lo anunció al padre. Juan en efecto, iba a nacer de la unión de varón y de mujer. He aquí que, a la vez siguiente, el ángel Gabriel se allegó a María no a José; el ángel vino a la mujer que iba a dar origen y comienzo a aquella carne*⁵⁴.

Si bien es cierto que el hecho de la concepción virginal por el Espíritu resulta para María algo que transfigura toda su persona, no deja ser también verdad el rol activo o positivo de María en el momento de la Encarnación; es por esto que S. Agustín da una importancia eminente a la fe de María.

Como escogida por Dios para ser madre de Hijo, María no es un instrumnto pasivo o inerte ante los designeos o acciones de Dios; María es ante todo una persona libre, que cree y que sabe responder desde su plena libertad a la oferta propuesta por Dios; de allí que la fe de María se convierta en el presupuesto necesario para que pueda encarnarse el Hijo de Dios⁵⁵. Es la fe que hay en el alma de María la que engendra a Cristo con su libre decisión⁵⁶; por eso el hiponense no se cansa de afirmar que María concibe primero en la fe y luego concibe en la carne:

*“Creamos, pues, en Jesucristo, nuestro Señor, nacido del Espíritu Santo y de la virgen María. Pues también la misma bienaventurada María concibió creyendo a quien alumbró creyendo [...] Tras las palabras del ángel, ella llena de fe y habiendo concebido a Cristo antes en su mente que en su seno dijo: He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra*⁵⁷.

María ha sabido acoger la palabra de Dios en una actitud de fe, ha sabido cumplir la voluntad del Padre, de allí que surga una relación directa entre la fe de María que sabe aceptar la palabra de Dios y el hecho de concebir en su seno a Cristo; el obispo de Hipona recoge este parecer con las siguientes palabras:

el Varón por quien fue borrado el pecado lo fue de hembra sin varón. Por aquella caemos, por éste nos levantamos».

⁵⁴ Cf. *Serm.*, 291,3; PL 38,1317.

⁵⁵ Cf. E. De Roover, «Augustin d’Hippone et l’interprétation», 150-153.

⁵⁶ Cf. T. Spidlík, «Spirito Santo e Maria», 113: «L’ unione della mente con Dio, che nel caso di Maria, fu perfettissima, fu già una specie di “incarnazione” di Dio nel mondo, prima che avvenisse il fatto unico nella storia della salvezza, la nascita di Cristo nella carne. *Maria mente concepit prius quam ventre*, dicono anche gli autori latini».

⁵⁷ Cf. *Serm.*, 215,4; PL 38,1074.

“¿Acaso no hacía la voluntad del Padre la virgen María, que en la fe creyó, en la fe concibió, elegida para que de ella nos naciera la salvación entre los hombres, creada por Cristo antes de que Cristo fuese en ella creado? [...] Por eso era bienaventurada María, porque oyó la palabra de Dios y la guardó; guardó la verdad en la mente mejor que la carne en su seno. Verdad es Cristo, carne es Cristo; Cristo verdad estaba en la mente de María, Cristo carne estaba en el seno de María”⁵⁸.

Para S. Agustín, María acoge, pues, el acto de la Encarnación con plena «fides», es decir, concibe a Cristo por la fe antes como verdad en la mente y luego como hombre en sus entrañas maternas⁵⁹. Con esta idea de la concepción en la mente antes que en el seno virginal, por parte de María, S. Agustín introduce los conceptos de «virginitas mentis» y de «virginitas carnis»: la virginitad de la mente o del corazón y la virginitad en el cuerpo. Sólo María ha tenido este privilegio de una virginitad fecunda «et corpore et mente», un cuerpo inmaculado y un corazón fiel; así se expresa el doctor africano:

“Dime, pues, mensajero de Dios: ¿Cómo sucederá esto?- dice María-. Advierte que el ángel lo sabe y ella le pregunta sin dudar lo más mínimo. Como vio que ella preguntaba sin dudar del hecho, no rehusó instruirla. Escucha cómo: Tu virginitad se mantendrá; tú no tienes más que creer la verdad; guarda la virginitad y recibe la integridad. Puesto que tu fe es íntegra, intacta quedará también tu integridad”⁶⁰.

La caridad ardiente de su fe, fue causa de bienaventuranza y seguridad en el cumplimiento de la palabra del Señor, ya que por esta fe el verbo se hizo carne⁶¹. Pero S. Agustín quiere resaltar un aspecto importantísimo de la fe de

⁵⁸ Cf. *Serm. Denis* 25,7; MA 1,163.

⁵⁹ Cf. C. Sorsoli, «Vergine e Madre», 420: «Ci si chiede: quale è la posizione di Maria e la sua specifica azione nell'Incarnazione e nascita di Cristo? Agostino risponde sostenendo con vigore la parte attiva della Vergine-Madre nel piano della salvezza in piena e libera adesione alla volontà di Dio, con lo spirito aperto e fervido di carità. Questo atteggiamento di disponibilità e di accettazione inserisce realmente Maria nel piano divino con responsabilità e impegno personali».

⁶⁰ Cf. *Serm.* 291,5; PL 38,1319.

⁶¹ Cf. *Serm.*, 214,6; PL 38,1069; *Serm.*, 65A,6; RB 86,44; *Serm.*, 69,4; PL 38,442; *Serm.*, 152,8; PL 38,823.

María y es que por su fe María se convierte en discípula de Cristo, su Hijo; en tal sentido el santo llega a sustentar que es más grande María por su fe en Cristo que por ser su madre: «La Virgen María fue más dichosa recibiendo la fe de Cristo que concibiendo la carne de Cristo»⁶².

Es más bienaventurada María porque supo acoger la palabra de Dios y ponerla en práctica que por ser Madre de Cristo, es más grande María por ser discípula de Cristo que por ser su madre. A simple vista podrían parecer sorprendentes y hasta desconcertantes estas afirmaciones, pero el empeño del santo es que se pueda comprender lo radical y fundamental que es para todo cristiano el ser un discípulo coherente de Cristo, de allí que la grandeza de María no está en el parezco carnal con Cristo, sino en su apertura absoluta a la palabra de Dios, en su fidelidad al cumplirla y seguir a su hijo como fiel discípula; veamos el siguiente texto agustiniano:

“Preocupaos más, hermanos míos, preocupaos más, por favor, de lo que dijo el Señor, extendiendo la mano sobre sus discípulos: Esta es mi madre y mis hermanos; y quien hiciera la voluntad de mi Padre, que me envió, es para mi un hermano, hermana y madre (Mt. 23,9) ¿Acaso no hacía la voluntad del Padre la Virgen María, que en la fe creyó, en la fe concibió, elegida para que de ella nos naciera la salvación entre los hombres, creada por Cristo antes de que Cristo fuese en ella creado? Hizo sin duda Santa María la voluntad del Padre; por eso más es para María ser discípula de Cristo que haber sido madre de Cristo. Más dicha le aportó el haber sido discípula de Cristo que el haber sido su madre. Por eso era María bienaventurada, pues antes de dar a luz llevó en su seno al maestro. Mira si no es cierto lo que digo. Mientras caminaba el Señor con las turbas que le seguían, haciendo divinos milagros, una mujer gritó: ¡Bienaventurado el vientre que te llevó! Bienaventurado el vientre que te llevó. Mas, para que no se buscara la felicidad en la carne, ¿qué replicó el Señor? Más bien, bienaventurados los que oyen la palabra de Dios y la guardan. Por eso era bienaventurada María, porque oyó la palabra de Dios y la guardó: guardó la verdad en la mente mejor que la carne en su seno. Verdad es Cristo, carne es Cristo; Cristo Verdad estaba en la mente de María, Cristo carne estaba en el seno de María: más es lo que está en la mente que lo que es

⁶² Cf. *Virg.*, 3; CSEL.41,237.

llevado en el vientre"⁶³.

Se deduce, evidentemente, a raíz de este texto agustianano que María fue primero discípula de Cristo, aceptando su palabra, y en consecuencia inmediata su madre biológica al encarnarse esa palabra en su vientre.

S. Agustín hace una última precisión en torno a la Encarnación del Verbo, y es precisamente sobre el papel del Espíritu Santo en dicha Encarnación. Veámos ya como, en total coherencia con el símbolo de la fe, S. Agustín argumente creer en Jesús nacido de María y del Espíritu Santo⁶⁴, sin embargo el santo es consciente del posible interrogante: ¿cómo compaginar el nacimiento de Cristo gracias a la acción del Espíritu, sin llamar al Espíritu padre de Cristo?. El hiponense reconoce, sin duda, la dificultad de poder explicar el por qué cuando se afirma que Jesús nació del Espíritu Santo y de la Virgen María, decimos que nació siendo hijo de la Virgen pero no hijo del Espíritu Santo; pese a ello el santo obispo establece los siguientes planteamientos:

a) Deja asentado que es un error el pensar que Jesús es hijo del Espíritu Santo, ya que el Verbo es hijo del Padre que la ha engendrado desde toda la eternidad; Jesús nació del Espíritu Santo no como padre, pero sí de María como madre, veamos cómo lo explica el santo:

“¿Cómo pues, decimos que Jesucristo nació del Espíritu Santo, no habiéndolo engendrado ¿Acaso porque lo creó? Porque, si es cierto que nuestro Señor Jesucristo, en cuanto Dios, creó todas las cosas, mas, en cuanto hombre; El mismo fue creado, como dice el Apóstol: Nacido de la descendencia de David según la carne. Pero habiendo tomado parte toda la trinidad -ya que son inseparables las obras de la Trinidad- en la formación de aquella criatura que la Virgen engendró y dio a luz, por más que sólo se refiera a la persona del Hijo, ¿por qué en su creación sólo se nombra al Espíritu Santo? ¿Es acaso porque, cuando se nombra a una de las tres personas a propósito de alguna obra, se debe entender que coopera toda la Trinidad? Así es, en verdad, y podría demostrarse con ejemplos; mas no hay por qué detenernos por más tiempo en esto. Pero nos trae inquietos cómo es que se ha dicho que Jesucristo ha nacido del Espíritu Santo, no siendo en modo alguno hijo

⁶³ Cf. *Serm.*, 72A, 7; PL 46,937-938.

⁶⁴ Cf. *Serm.*, 215,4; PL 38,1074.

suyo [...] Mas aquí cuando se afirma que nació del Espíritu Santo y de la Virgen María, no siendo hijo del Espíritu Santo y sí de la Virgen, habiendo nacido del uno y de la otra, es difícil explicarlo. No obstante, podemos afirmar, sin ningún género de duda, que nació del Espíritu Santo, no como de padre, mas sí de la Virgen como madre"⁶⁵.

b) La acción humanizadora del Verbo es una acción conjunta de toda la Trinidad, ya que toda acción «ad extra» de la Trinidad es una obra en común, aunque de hecho se encarnó sólo el Hijo, ya que aun cuando todas las acciones de la Trinidad son inseparables, las acciones personales se atribuyen propiamente a la persona que las ejecuta; así nos lo presenta el obispo de Hipona:

*"Del mismo modo, cuando decimos con toda rectitud que el hijo, no el Padre ni el Espíritu Santo, caminó sobre el mar, pues sólo de él eran la carne y los pies que andaban sobre las olas, ¿quién duda que el Padre y el Espíritu Santo cooperaban en la realización de tan milagro? Así decimos con toda verdad que sólo el Hijo tomó la carne, no el Padre ni el Espíritu Santo; sin embargo, no juzga rectamente quien niegue que el Padre y el Espíritu Santo cooperaron en esa misma encarnación que pertenece a sólo el Hijo [...] Así, en la Trinidad, la Trinidad obra las obras de cada persona; cuando obra una, cooperan las otras dos, por una conveniente concordia operativa en las tres, aunque en ninguna sea deficiente la eficacia operativa"*⁶⁶.

De esta forma las tres personas divinas actúan en la Encarnación siguiendo su propio ritmo, sin romper la misteriosa conjunción inter-relacional que las une en una única armonía:

*"Se hizo carne el Hijo, la Palabra, no el Padre ni el Espíritu Santo. Pero la carne del Hijo la hizo la Trinidad entera, pues las obras de la Trinidad son inseparables. Lo dicho del Espíritu Santo, aceptadlo de forma que no creáis que es menor que el Hijo o el Padre"*⁶⁷.

Es mas el santo obispo pone un énfasis particular en que el mismo Cristo es autor de su propia carne en el vientre de María:

⁶⁵ Cf. *Ench.*, 38,12; CCL 46,71.

⁶⁶ Cf. *Serm.*, 71,27; PL 38, 465.

⁶⁷ Cf. *Serm.*, 213,7; PL 38,1063.

“Y cuando ya estaba en estado se dijo de ella: *María se encontró embarazada por obra del Espíritu Santo*. Así, pues, el Espíritu Santo fue el autor de la carne de Cristo. Pero también el mismo Hijo unigénito de Dios fue autor de ella. ¿Cómo lo sabemos? Porque al respecto dice la Escritura: La Sabiduría se edificó una casa para sí”⁶⁸.

Sin embargo S. Agustín acentúa que en la Encarnación hay una apropiación del Espíritu de dicha obra, mas no una propiedad exclusiva; y tal apropiación protagónica del Espíritu la plasma el santo en el siguiente interrogante: «¿Qué otra cosa indica la intervención del Espíritu Santo en el nacimiento de Jesucristo sino la gracia?»⁶⁹; y es que para el santo obispo el modo de nacer Cristo del Espíritu Santo da a conocer la gracia de la unión hipostática:

*“Sin duda que el modo como nació Cristo del Espíritu Santo, sin ser su hijo, y de la Virgen María, como hijo, nos da a conocer la gracia de Dios, por la cual el hombre sin mérito alguno precedente, en el principio mismo de su existencia, fue unido al Verbo en una tan estrecha unidad de persona, que el mismo que era hijo del hombre fuese a la vez Hijo de Dios, y el mismo que era Hijo de Dios fuese también hijo del hombre; y de esta suerte llegase a ser natural, en cierto modo, para aquel hombre, por la asunción de la naturaleza humana, la gracia misma, por la cual no pudiese cometer ningún pecado. Y esta gracia había de ser significada por el Espíritu Santo, porque El mismo, siendo con toda propiedad Dios, es llamado también don de Dios.”*⁷⁰

c) Por otra parte S. Agustín precisa que en el símbolo de fe decimos que Cristo nació del Espíritu Santo y de María, mas no decimos que fue creado⁷¹. Esto da pie al santo para indicar que aun cuando algo pueda originarse de otra cosa o sustancia, o el simplemente ser llamado hijo de una persona, ni implica, muchas veces, una relación efectiva o auténtica de paternidad; Cristo nacido del Espíritu Santo no es hijo del Espíritu sino hijo del Padre:

“No se debe conceder que todo lo que procede de alguna cosa nos veamos al punto en la precisión de admitir que es hijo suyo. Pasando

⁶⁸ Cf. *Serm.*, 225,2; PL 38,1097.

⁶⁹ Cf. *Ench.*, 37,11; CCL 46,70.

⁷⁰ Cf. *Ench.*, 40,12; CCL 46,72.

⁷¹ Cf. *Ench.*, 38,12; CCL 46,71.

*en silencio que de un modo nace del hombre su hijo, de otro modo el cabello, el piojo, la lombriz; pasando en silencio, digo, todo esto - puesto que sería hacer una injuria con estas comparaciones a un asunto de tanta excelencia- nadie, indudablemente, se atrevería a llamar hijos del agua a los fieles que nacen del agua y del Espíritu Santo, sino que son llamados con verdad hijos de Dios, como Padre, y de la Iglesia, como madre. De este mismo modo, Cristo, nacido del Espíritu Santo, es Hijo de Dios Padre, no del Espíritu Santo*⁷².

d) Por último el santo hiponense concluye sus argumentos diciendo que Cristo nació de María como madre y del Espíritu Santo no como de padre «para que no se dijese que hay dos padres en la Santísima Trinidad»⁷³.

Finalizando ya este punto quisieramos subrayar como la acción del Espíritu en María, abierta a la gracia y a las iniciativas de Dios en el momento mismo de la Encarnación, la habilita para que ella sea la Madre de Dios; pero además esta presencia fecundante del Espíritu prolonga su influjo y actuaciones de gracia sobre María en el parto y aun después del parto, de modo que María queda definida en un modo evangelico de ser maternal, comprometida del todo con la persona y misión de su Hijo, Jesús.

1.2.1 *María esposa de José*

El tema del voto de virginidad de María, así como su concepción virginal, induce a pensar a nuestro autor sobre papel de José como esposo de la Virgen. Pero S. Agustín no intenta dar una solución explícita a la posible contradicción entre el voto de virginidad de María y su matrimonio con José⁷⁴, y esto debido fundamentalmente a que el hiponense no tiene ningún problema en aceptar la santidad extraordinaria de José⁷⁵, ya que de ésta el autor, como veremos, extraerá ciertas implicaciones que harán congruente el voto de María y su matrimonio con el santo patriarca.

⁷² Cf. *Ench.*, 39,12; CCL 46,72.

⁷³ Cf. *Quaest. Trin. Gen.*, 25; PL 42,1175.

⁷⁴ Cf. J. Craghan, *Mary: The virginal wife and the married virgin*, 148-149. P. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustinus*, 122-123.

⁷⁵ Cf. V. Capagana, «Síntesis de la teología josefina», 150-151.

Ante la sospecha que pudo tener José de un posible adulterio por parte de María, pues la encuentra ya en cinta antes de esposarse, el santo mismo indicará como tales sospechas carecen de fundamento ya que Dios mismo le esclarecerá toda la situación a José:

*"El mismo que liberó a Susana, mujer justa casta y esposa fiel, del falso testimonio de los viejos, liberó también a la virgen María de la falsa sospecha de su marido. Aquella virgen a la que no se había acercado ningún varón fue hallada en estado [...] Pero el marido, hombre al fin y acabo, comenzó a sospechar. Creía que procedía de otra parte lo que sabía que no procedía de él, y ese, de otra parte, sospechaba que era adulterio. Un ángel le corrige. ¿Por qué mereció ser corregido por un ángel? Porque su sospecha no era maliciosa, sino de las que dice el apóstol que surgen entre hermanos"*⁷⁶.

A José, S. Agustín le atribuye una función muy importante que es la ser testigo y garante de la virgindad y honestidad de María, su esposa; él es el hombre santo y justo que respetará el propósito de virgindad de la propia esposa:

*"Sabido que no se encontraba en estado de él, con cierta lógica la considera ya adúltera [...] Se turba ciertamente en cuanto marido, pero no se ensaña en cuanto justo. Tanta santidad se le atribuye a este varón, que ni quiso tener consigo a una adúltera, ni se atrevió a castigarla delatándola [...] Con toda razón fue escogido para ser testigo de la virgindad de su esposa. Turbado por la debilidad humana, fue fortalecido por la autoridad divina"*⁷⁷.

En un texto de la réplica conta Juliano, el cual negaba la posibilidad del matrimonio entre José y María por no haber unión material, nuestro autor deja ver como José asume su condición de esposo casto:

*"Tú mismo confiesas que «María recibió el nombre de esposa de José en virtud de la fe que habían jurado al desposarse». En efecto, José, no buscó otra mujer al comprobar la preñez de la virgen santa, fruto de una fecundidad divina; ni la hubiera recibido en su casa si no fuera su esposa. Ni pensó en romper la fe conyugal, aunque comprendió se debía abstener de todo contacto sexual"*⁷⁸.

⁷⁶ Serm., 343,3; PL 39,1505.

⁷⁷ Cf. Serm., 51,9; PL 38,338.

Pese a este papel desempeñado por José, S. Agustín no deja de admitir que el matrimonio entre María y José sea verdaderamente un matrimonio real, pero enteramente virginal. ¿Cómo entender este planteamiento? S. Agustín deja ver cómo el matrimonio, que es un bien en sí mismo, no está determinado sólo por la procreación como única finalidad inmediata del mismo, sino que lo que estructura al matrimonio es precisamente la sociedad, o proyecto, de vida que se asume como pareja⁷⁹; veamos el planteamiento del santo:

“Lo que se trate de investigar, pues, es por qué razón al bien del matrimonio [...] se le llame propia y justamente un bien. La razón de ello pareceme a mí que no radica en la sola procreación de los hijos, sino principalmente en la sociedad natural por uno y otro sexo constituida. Porque de lo contrario, no cabría hablar de matrimonio entre personas de edad propecta, y menos aún si hubieran perdido a sus hijos o no hubieran llegado a engendrarlos. Y, sin embargo, en el verdadero y óptimo matrimonio a pesar de los años y aunque se marchiten la lozanía y el ardor de la edad florida, entre el varón y la mujer impera siempre el orden de la caridad y del afecto que vincula entrañablemente al marido y a la esposa”⁸⁰.

En esta perspectiva, José con todo derecho es llamado esposo o marido de María, ya que no es la libido la causa o motivo para tomar a una mujer como esposa, sino que es la: «caritas coniugalis», como la llama el mismo santo:

“En consecuencia, no se ha de decir que José no fue padre porque no nació con la madre del Señor, como si fuera la libido la que hace a una mujer esposa y no el amor conyugal [...] Conocemos a muchos hermanos nuestros quienes, como fruto de la gracia, se contienen por mutuo acuerdo, en el nombre de Cristo de la concupiscencia carnal, aunque sin renunciar al recíproco amor conyugal”⁸¹.

Sigue insistiendo el santo obispo que aun cuando José y María hayan decidido mantenerse en castidad perfecta, esto no es motivo para decir que no sean esposos, o para pensar que haya podido anularse el vínculo conyugal:

⁷⁸ Cf. *C. Iul.*, 5,48 ; PL 44,811.

⁷⁹ Cf. E. Clark, «Augustine and the debate on marriage», 152-153.

⁸⁰ Cf. *B. coniug.*, 3; CSEL 41,191.

⁸¹ Cf. *Serm.*, 51,21; PL 38,344.

“Los que prefieren, por mutuo consentimiento, abstenerse para siempre del uso de la concupiscencia carnal, no rompen el vínculo conyugal; más aún, será tanto más firme cuanto más hayan sido estrechados entre ellos estos pactos, que deben ser guardados amorosa y concordemente; no con los lazos voluptuosos de sus cuerpos, sino con los afectos voluntarios de las almas. En efecto, el ángel le dijo con toda propiedad a José: No temas recibir a María, tu esposa. Se llama esposa, antes del compromiso del desposorio, a la que no había conocido ni habría de conocer por unión carnal. No se destruyó ni se mantuvo de forma engañosa el título de esposa donde ni había existido ni existiría ninguna unión carnal. Pues ciertamente, aquella virgen era más santa y más admirablemente agradable a su marido, porque incluso había sido fecundada sin el marido, superior a él por el Hijo, igual por la fidelidad. Por esto, por la fidelidad del matrimonio, merecieron ambos ser llamados padres de Cristo: no sólo ella es madre, sino que también él es padre, como esposo de la madre; una y otra cosa según el espíritu, no según la carne⁸².

En definitiva, S. Agustín contempla cómo en la unión de María y José se dan los tres bienes del matrimonio: prole, fidelidad y sacramento:

“Por tanto, todo el bien del matrimonio se encuentra colmado en los Padres de Cristo; la prole, la fidelidad, el sacramento. La prole, conocemos al mismo Señor Jesús; la fidelidad, porque no existió ningún adulterio; el sacramento porque no lo rompió ningún divorcio”⁸³.

Un último aspecto que considera S. Agustín en este tema, es la verdadera paternidad de José sobre Jesús. Lo primero que sustenta el autor es que la paternidad de José es una paternidad virginal⁸⁴ o adoptiva:

“Dice Lucas: Y el mismo Jesús comenzaba a tener como unos treinta años y era, según se pensaba, hijo de José (Lc 3,23). Lucas, si embargo, no dudó en absoluto en llamar parientes de Jesús a los dos y no sólo a María allí donde dice: El niño crecía y se fortalecía lleno de sabiduría, y la gracia de Dios moraba en él. Sus parientes iban todos los años a Jerusalén en

⁸² Cf. *Nupt. et conc.*, 1,12; CSEL 42,225.

⁸³ Cf. *Nupt. et conc.*, 1,13; CSEL 42,226.

⁸⁴ Cf. G.-M. Bertrand, *Saint Joseph dans les écrits des pères*, 157-160.

el día solemne de Pascua (Lc 2,40.41). Mas, para que nadie piense que aquí hay que entender por parientes a los consaguineos de María junto con su misma madre, ¿qué responderá a lo que el mismo Lucas dijo antes: Su padre y su madre se maravillaban de lo que se decía de él? Como él narra que Cristo no nació del comercio carnal con José, sino de la virgen María, ¿por qué le llama padre, sino porque entendemos con razón que él era el marido de María por el simple vínculo matrimonial, sin trato carnal, y que por esta razón es más íntimamente padre de Cristo, que nació de su esposa, que si lo hubiese adoptado, teniendo otro origen? De aquí resulta claro que las palabras: Era, según se pensaba, hijo de José, las dijo aludiendo a aquellos que creían que él había nacido, como nacen los demás hombres, de José”⁸⁵.

Pese a ser una paternidad adoptiva, José ejercita una verdadera autoridad paterna sobre Jesús, como lo haría cualquier otro padre; a esto comenta el santo:

“¿Cómo es que era padre? Porque su paternidad era tanto más auténtica cuanto casta. Ciertamente era considerado como padre de nuestro Señor Jesucristo, pero de otra manera, es decir, como los demás padres que engendran en la carne y reciben hijos por cauce distinto al solo afecto espiritual”⁸⁶.

Dos paternidades marcan así la vida de Cristo, la del Padre celeste que le ha engendrado desde siempre como su Hijo unigénito y que en la plenitud de los tiempos se ha encarnado por obra del Espíritu en el vientre de María, y la paternidad adoptiva de José que es la cabeza del hogar en el que Cristo ha nacido como hombre; en la mente de S. Agustín ninguna paternidad excluye la otra:

“La respuesta del Señor Jesucristo: Convenía que yo me ocupara de las cosas de mi Padre, no indica que la paternidad de Dios excluya la de José ¿Cómo lo sabemos? Por el testimonio de la Escritura, que dice textualmente: Y les dijo: ¿No sabíais que conviene que yo me ocupe de las cosas de mi Padre? Ellos, sin embargo, no comprendieron de qué les estaba hablando. Y, bajando con ellos vino a Nazaret y les estaba sometido (Lc 2,49-51). No dijo «Estaba sometido a su madre», o «Le estaba

⁸⁵ Cf. *Cons. Eu.*, 2,3; CSEL 43,84.

⁸⁶ Cf. *Serm.*, 51,30; PL 38,351.

sometido». ¿A quiénes estaba sometido? ¿No era a los padres? Uno y otro eran padres, a los cuales él estaba sometido del mismo modo que se había dignado ser Hijo del hombre. Poco recibían las mujeres ejemplos de cómo comportarse; recíbanlo ahora los niños, en modo que obedezcan a sus padres y les estén sometidos. ¡Cristo, a quien el mundo está sometido, está sometido a sus padres⁸⁷.

Contra los maniqueos que objetaban las genealogías de Jesús, ya que Jesús no tenía parentela física⁸⁸, S. Agustín enseña que por ser José esposo de María es llamado padre de Jesús, de allí que la genealogía de Jesús terminan en él, aun cuando no sea responsable de la concepción física de Jesús:

“Tienen otra impugnación que hacer. Las generaciones dicen, se cuentan por la línea de José y no por la de María. Ponga vuestra santidad un poco de atención. Opinan ellos que no debió hacerse por la línea de José ¿Por qué no? ¿Acaso no era José el marido de María? No lo era, dicen. ¿Quién lo dice? LA Escritura, sobre la palabra del ángel, dice que era su marido. No temas, le dice, recibir a María como esposa. Lo que en ella ha nacido es del Espíritu Santo. A él se le ordena también que le imponga el nombre, aunque no había nacido de germen suyo. Dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Jesús. Que Jesús no nació de su germen es lo que pretender indicar la Escritura cuando con premura añade cuál era el origen del embarazado diciendo: Es del Espíritu Santo. Con todo, no se le quita la autoridad paterna, pues se le manda que ponga nombre al niño. Finalmente, también la Virgen María, que bien sabía que no había concebido a Cristo de la unión íntima con él, le llama, sin embargo, padre de Cristo⁸⁹.”

Aun siendo la paternidad de José adoptiva, S. Agustín no duda en colocar en un mismo plano la paternidad de José y la maternidad de María, ya que ambos son verdaderos padres de Cristo:

“Ambos por su fiel matrimonio merecieron ser llamados padres de Cristo, y no sólo ella mereció ser llamada madre, sino él también padre, como cónyuge de su madre; uno y otro por el afecto, no por la carne; es

⁸⁷ Cf. *Serm.*, 51,19; RB 91 (1981) 35.

⁸⁸ Cf. *C. Faust.*, VII,1; CSEL 25/1,302-303.

⁸⁹ Cf. *Serm.*, 51,16; PL 38,343.

decir: él es padre solamente por el afecto; ella lo es también por la carne; los dos, sin embargo, son padres⁹⁰.

En síntesis, el santo obispo de Hipona ve a José como verdadero esposo de María por tenerla establemente como esposa, no por la relación carnal, sino por el amor; no por la unión de los cuerpos, sino por la de las almas, que más íntima. Por medio de este matrimonio, María conservó su honra virginal y José asumió una paternidad casta y auténtica sobre aquel niño.

1.3. *La Virgen Madre*

Lo distintivo de la virginidad de María es que es una virginidad maternal. La virginidad y la maternidad son dos realidades que se conjungan en María en una extraordinaria armonía, fruto, desde luego, de la acción de Dios en su vida.

Si el don hecho a María de ser madre sin concurso de varón, es para S. Agustín algo maravilloso, igual de milagroso resulta a sus ojos el parto virginal de María; esto sólo se puede creer, pero no explicar. Queda, así, en las profundidades del misterio el hecho que en María se pueda dar la fecundidad, pero conservando a la vez la integridad corporal; así lo deja explícito el santo:

“Y si quieres pensar como ha nacido fuera del tiempo el Hijo del eterno Padre, te recrimina el profeta Isaías, que dice: ¿Quién narrará su nacimiento?. Así, pues, el nacimiento de Dios a partir de Dios, ni puedes pensarlo ni explicarlo; sólo te es posible creerlo para poder alcanzar la salvación, según las palabras del Apóstol: Quien se acerca a Dios es preciso que crea que existe y recompensará a los que le buscan. Si, pues, deseas conocer su nacimiento según la carne que se dignó aceptar por nuestra salvación, escucha y cree que nació del Espíritu Santo y de la virgen María. Aunque, incluso este nacimiento, ¿quién lo narrará? ¿Quién puede valorar en su justo punto que Dios haya querido nacer como hombre por los hombres, que una virgen lo haya concebido sin semen de varón, que lo haya alumbrado sin perder la integridad y que después del parto haya permanecido íntegra? Nuestro Señor Jesucristo entró, por libre voluntad en el seno de la virgen; siendo inmaculado, llenó los miembros de una mujer; hizo grávida a su madre sin privarla

⁹⁰ Cf. *Nupt. et conc.*, 1,12 ; CSEL 42,225.

de su virginidad; habiéndose formado a sí mismo, salió y mantuvo íntegras las vísceras de la madre”⁹¹.

Por ello el santo, lleno de admiración ante este misterio⁹², exhorta en su predicación a los feligreses a que se admiren ellos también, pero sobre todo que acojan esta realidad en el acto profundo de la fe:

“¿Quién narrará dignamente a Dios en el acto de engendrar? ¿Quién contará dignamente el parto de una virgen? Lo primero accade sin día, lo segundo en un día preciso; ambas cosas por encima de la estimación humana y motivo de gran admiración [...] Ha concebido una virgen; admiraos; una virgen ha dado a luz; admiraos más aun: después del parto permaneció siendo virgen. ¿Quién, pues narrará esta generación?”⁹³.

Para S. Agustín la virginidad de María en el parto, entendida como integridad física, forma parte del patrimonio de fe de la Iglesia: «¿Qué hay más maravilloso que el parto de una virgen? Concibe y es virgen, da a luz y sigue siendo virgen»⁹⁴, de allí que declare heréticos a todos aquellos que la niegan; esto significa todo un esfuerzo apologético del santo por mantener a salvo tal verdad de fe. Un caso específico de lo que estamos indicando es Joviniano⁹⁵ (+406), un monje reducido al estado laical, el cual negaba la virginidad de María en el parto; S. Agustín no tarda en catalogarlo hereje y lo incluye dentro de su catálogo de herejías bajo los siguientes términos: «Negaba la virginidad de María, diciendo que al dar a luz no quedó intacta»⁹⁶.

En otro texto, pero esta vez en su réplica conta Juliano, vuelve a retomar este argumento herético de Joviniano:

“Al acusarme de patricinar el error de los maniqueos imitas la conducta de Joviniano. Este afirma, si, la virginidad de María en su concepción,

⁹¹ Cf. *Serm.*, 215,3; PL 38,1073.

⁹² Cf. S. Folgado Florez, «La virginidad fecunda», 40: «En un avance progresivo de gran efectividad teológica, la argumentación agustiniana acentúa todavía más la paradoja del misterio que viene de Cristo, que al nacer quiso personalizar en María el honor de Madre (“el Matris honore”) y la santidad de Virgen (“et virginis sanctitate”)».

⁹³ Cf. *Serm.*, 196,1; PL 38,1019.

⁹⁴ Cf. *Serm.*, 189,2; MA 1, 210.

⁹⁵ Cf. F. Hofmann, «Augustinus», 995.

⁹⁶ Cf. *Haer.*, 1,82; CCL 46,337.

pero niega su virginidad en el parto. Como si decir que Cristo nació de una virgen pura y sin mancha fuera creer, con los maniqueos, que Cristo era un fantasma. Pero los católicos, así como, con la ayuda del Salvador, despreciaron las sutilezas de Joviniano y siempre creyeron en la virginidad de Santa María en el parto, no creyeron nunca en que el Señor fuera un fantasma, sino que de ella tomó Cristo un cuerpo real y verdadero, permaneciendo su madre virgen en el parto y después del parto”⁹⁷.

De este texto citado puede verse como el hiponense deja esclarecido el hecho que la virginidad de María en el parto, no implicaba el que Cristo no poseyera un verdadero cuerpo humano, o que fuese un fantasma, sino que tan real y humana es la integridad de María en el parto, como tan real y humano es el cuerpo de Cristo. Es más para el santo el parto virginal es la prueba feaciente de que Cristo nació de una virgen:

“No es lícito decir que faltase algo a la naturaleza humana en aquella encarnación, pero sí que tomó la naturaleza, libre en absoluto de toda sujeción a pecado; no como nace de ambos sexos por la concupiscencia de la carne, con obligación de contraer el pecado, cuyo reato se borra por la regeneración; sino de una virgen, cual convenía que naciese aquel a quien había concebido no la concupiscencia, sino la fe de su madre; puesto que si, al nacer El, se hubiese violado su integridad, ya no habría nacido de una virgen, y entonces sería falso – muy lejos de nosotros tal blasfemia- que El hubiese nacido de María Virgen, como confiesa toda la Iglesia”⁹⁸.

También a los maniqueos que no aceptaban la virginidad de María⁹⁹, el hiponense les recrimina su error, diciéndoles que son peores que Joviniano; veamos el texto:

“He aquí, pues, rebatidos los argumentos en los que dices soy peor que Joviniano. Impugna tú, si puedes, las razones por las cuales probaré que sois peores que Joviniano. Enseñó él que los hombres, por una fatalidad, obran bien; vosotros decís que hasta el deseo del mal es un

⁹⁷ Cf. *C. Iul.*, 1.,4; PL 44,643.

⁹⁸ Cf. *Ench.*, 34; CCL 46,69.

⁹⁹ Cf. A. E. Di Stefano, *Il manicheismo in S. Agostino*, 152: «I manichei giudicano falso il dogma della verginità di Maria anche basandosi su una frase delle Scritture, che

bien; dice él que los hombres, una vez purificados por los misterios, no pueden ya caer en el error; enseñáis vosotros que el mismo deseo de entrar por el camino recto no es inspiración de Dios, sino impulso del libre albedrío; niega él la virginidad de María en el parto; vosotros igualáis la carne nacida de la Virgen a la carne de los demás hombres, sin hacer ninguna distinción entre la carne de pecado y la carne semejante de pecado”¹⁰⁰.

A todos los que se oponen al parto virginal de María, sean los que sean, S. Agustín les amonesta de la siguiente manera:

“¿Poneís en duda o negáis el parto de la Virgen, cuando más bien debéis creer que así convenía que naciera el Hombre Dios? Sabed que fue anunciado por el profeta: He aquí que una virgen concebirá y parirá un hijo, y llamarán su nombre Emmanuel, que, traducido, quiere decir Dios con nosotros. No podéis dudar que da a luz la Virgen si queréis creer que nace Dios; que, sin dejar el gobierno del mundo, viene a nosotros en carne humana; que hace a su madre fecunda sin quitarle la integridad virginal. Así debía nacer el que, siendo eternamente Dios, se hizo hombre para ser nuestro Dios”¹⁰¹.

Indudablemente que el santo de Hiozona atribuye un valor teológico al parto virginal de María, y este valor es determinado por la relación que establece S. Agustín entre la virginidad de María y la divinidad de Cristo; en tal sentido el parto virginal de Cristo era conveniente por las siguientes razones:

a) Gracias a la virginidad de María, Jesús fue concebido sin pecado original:

“Cristo carece de todo pecado; ni heredó el original ni cometió ninguno personal. Vino por cauces distintos al placer de la concupiscencia carnal, pues no existió en su concepción el abrazo marital. Del cuerpo de la virgen no tomó la herida sino la medicina; no tomó algo que debiera sanar, sino algo que sanar. Me estoy refiriendo al pecado. Sólo él, pues, existe sin pecado”¹⁰².

definisce Cristo “factum de muliere”. I manichei osservano che, poiché non è detto “ex virgine”, ma “de muliere” evidentemente vien negata la verginità».

¹⁰⁰ Cf. *Iul. Imp.*, 4, 122; PL 45, 1419.

¹⁰¹ Cf. *F. Inuis.*, 5; CCL 46, 8.

¹⁰² Cf. *Serm.*, 294, 11; PL 38, 1341.

· La virginidad de María posibilita el que Cristo no contraiga la mancha del pecado adámico, y de allí que Cristo pueda cargar con los pecados de los demás hombres, sus hermanos:

“Pero Cristo no quiso que su carne viniese por esa unión de varón y de mujer, sino que la tomó por nosotros de una virgen, exenta de concupiscencia en la concepción: es la semejanza de la carne de pecado, con la que purificó en nosotros la carne de pecado [...] En cambio la Virgen María, a quien se dijo La virtud del Altísimo te cubrirá, al concebir tan santa prole, no ardió bajo la sombra divina en el ardor de esta concupiscencia”¹⁰³.

Este nacimiento virginal era pues necesario de cara a la Encarnación del Verbo y a su misión salvadora, ya que sería algo sin sentido, en la mente del santo, el hecho de que si Cristo viene a curar o sanar lo que está enfermo, por obra del pecado, comenzase esta obra quitando la integridad virginal de su madre: «Digno era [...] que no violara la integridad aquel que venía a sanar lo corrompido»¹⁰⁴, y en otro texto sustenta el autor africano: «Habiendo depravado su alma la mujer, dio entrada a la enfermedad; permaneciendo íntegro el cuerpo de la Virgen brotó la salud»¹⁰⁵.

Aun más, resulta imposible de creer, para el hiponense, que Cristo habiendo elegido para sí a María, como su madre, otorgándole el don de concebirlo virginalmente, le quite la integridad de su virginidad al momento de nacer; así lo explica el santo en su polémica contra los maniqueos:

“Es torpe el uso ilícito y no sometido a las leyes de la templanza de dichos miembros, no los miembros en sí, que los célibes y las vírgenes conservan en maravillosa integridad. Los mismos santos padres y madres casados se servían de ellos, pensando únicamente en la procreación, de suerte que no es en absoluto torpe el movimiento natural que no sirve a la lascivia, sino a la razón. Por tanto ¡cuántos menos torpes fueron dichos miembros en la virgen María que concibió por la fe la carne de Cristo! No sirvieron ni siquiera a la concepción humana y lícita, sino exclusivamente al alumbramiento de Dios. Con razón ella fue tan honrada que, conservando incluso su integridad corporal, nos

¹⁰³ Cf. *Ep.*, 187,31; CSEL 57,110.

¹⁰⁴ Cf. *Serm.*, 194,1; PL 38,1015 (nota 4).

¹⁰⁵ Cf. *Doctr. Chr.*, 1,13; CCL 32,14.

trasvasó a Cristo para que le concibiéramos por la fe en nuestros corazones íntegros, y en cierto modo le alumbráramos por la confesión. Cristo nunca deterioraría a su madre con su nacimiento, hasta el punto de que a quien había otorgado el don de la fecundidad, le quitase la gloria de la virginidad. Esto fue una realidad, no un engaño; pero es algo nuevo, algo insólito, algo contra el curso sumamente concebido de la naturaleza, porque es algo grande, admirable, divino y por eso mismo verdadero, seguro, confirmado”¹⁰⁶.

Este nacimiento virginal de Cristo se constituye, así, para el santo en una profesión de fe, no como un simple salto en el vacío, sino como una lógica de la fe misma.

b) La conveniencia del parto virginal de María tiene está determinada por la naturaleza de su hijo; convenía que el Hijo de Dios naciese de un seno virginal, por ello afirma el santo: «La nobleza del nacido se manifestó en la virginidad de la madre, y la nobleza de la madre, en la divinidad del nacido»¹⁰⁷.

Y en otro texto el hiponense es aun más reiterativo:

“La virgen madre nos dejó una prueba de la majestad del hijo; tan virgen fue después de parirlo como antes de concebirlo; su esposo la encontró embarazada, no la dejó embarazada él; embarazada de varón, mas no por obra de varón; tanto más feliz y digna de admiración cuanto que, sin perder la integridad, se le añadió la fecundidad”¹⁰⁸.

Podemos concluir este punto con la analogía que establece S. Agustín entre el parto virginal de María y la Resurrección misma de Jesús:

“En efecto, después de su resurrección, a quienes creían que era un espíritu, y no un cuerpo, les dijo: Palpad y ved, que un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que tengo yo. Y no obstante, la solidez de aquel cuerpo de hombre maduro se introdujo hasta la presencia de los discípulos sin que estuviesen abiertas las puertas. Si, pues, el que siendo grande, pudo entrar a través de las puertas cerradas, ¿por qué no pudo igualmente salir, cuando era pequeño a través de miembros

¹⁰⁶ Cf. *C. Faust.*, 29,4; CSEL 25/1,747.

¹⁰⁷ Cf. *Serm.*, 200,2; PL 38,1029.

¹⁰⁸ Cf. *Srem.*, 184,1; PL 38;996.

*íntegros? [...] Pero a la fe, al creer que Dios nació de la carne, no le cabe duda de que ambas cosas son posibles para Dios, a saber, que el cuerpo de una persona mayor se presentase ante los que estaban dentro de la casa sin que abriesen las puertas y que el esposo-niño saliese de su lecho nupcial, es decir, del seno de la virgen, manteniendo intacta la virginidad de la madre*¹⁰⁹.

A través de esta analogía S. Agustín deja ver que así como no fue problema para Cristo resucitado atravesar la puerta cerrada del cenáculo para salir al encuentro de los apóstoles, así tampoco fue problema para Jesús niño atravesar las entrañas virginales de María, sin arrebatarle la integridad física. Sin embargo hay que hacer una precisión: el cuerpo que atravesó la puerta del cenáculo era un cuerpo glorioso, resucitado; mientras que el cuerpo que atraviesa las entrañas de María es un cuerpo de carne humana, como la de cualquier otro niño; es aquí precisamente donde el hiponense ve lo admirable de este milagro: Jesús niño de carne y hueso, como cualquier otro niño, nace del vientre de María sin tocar la integridad física de su madre, por eso el santo insiste: «Pero más que todos los milagros es haber nacido de una virgen, y solamente El puedo conservar la integridad de la madre tanto al ser concebido como al nacer»¹¹⁰.

Con esto S. Agustín no deja más que deleitarse en los prodigios obrados por Dios en María, y no olvida el señalar que por medio de este parto virginal Dios se honró y María consiguió un grado superior de dignidad¹¹¹.

1.4 *Virginidad perpetua de María*

En la mente del obispo de Hipona, María entra en el plan divino de salvación, como la virgen escogida para restaurar la vida y la salvación de los hombres¹¹², pues de ella el Verbo tomará su carne. Esta virginidad de María, como hemos ya constatado, se conserva en el parto de María y como

¹⁰⁹ Cf. *Serm.*, 191,2; PL 38,1010.

¹¹⁰ Cf. *Io. Eu. Tr.*, 91,3; CCL 36,554.

¹¹¹ Cf. *Serm.*, 196,1; PL 38,1019.

¹¹² S. Agustín ve como en contraposición a la virgen Eva aparece María; la Virgen María devolvió al sexo femenino el honor perdido, en Eva; pues si una mujer virgen (Eva) ofreció al hombre el veneno de la perdición, otra virgen (María) le administrará el remedio de la salvación: «Si nuestra primera caída tuvo lugar cuando la mujer concibió en su corazón el

consecuencia inmediata la virgindad continúa *post partum*: «Una virgen creyó, una virgen concibió, y una virgen dio a luz y virgen permaneció »¹¹³.

S. Agustín es un defensor empedernido de la virgindad integral de María antes en y después del parto, por ello no tiene reparo en afirmar que tal verdad pertenece a la fe de la Iglesia católica¹¹⁴. Esta virgindad perpetua es gracia de Dios dada a María, sólo Dios ha podido ser el autor de esta maternidad virginal¹¹⁵, y la misma es prueba de la santidad plena de María; en uno de sus sermones recoge el santo esta idea:

“¿Qué eres tú que vas a dar a luz? ¿Cómo lo has merecido? ¿De dónde lo recibiste? ¿Cómo va a formarse en ti quien te hizo a ti? ¿De donde, repito, te ha llegado tan gran bien? Eres virgen, eres santa, has hecho un voto; pero es muy grande lo que has merecido; mejos lo que has recibido. ¿Cómo lo has merecido? Se forma en ti quien te hizo a ti; se hace en ti aquel por quien fuiste hecha tú; más aún, aquel por quien fue hecho el cielo y la tierra, por quien fueron hechas todas las cosas; en ti, la Palabra se hace carne recibiendo la carne, pero sin perder la divinidad [...] Al ser concebido te encontró virgen, y, una vez nacido, te deja virgen. Te otorga la fecundidad sin privarte de la integridad. ¿De dónde te ha venido? ¿Quizá parezca insolente al interrogar así a la virgen y pulsar casi inoportunamente con estas mis palabras a sus castos oídos. Mas veo que la virgen, llena de rubor, me responde y me alecciona: «Me preguntas de dónde me ha venido todo esto? Me ruborizo al responderte acerca de mi bien; escucha el saludo del ángel y reconoce en mí tu salvación. Cree a quien yo he creído. Me preguntas de dónde me ha venido esto. Que el ángel te dé la respuesta» -Dime ángel, ¿de dónde le ha venido tal gracia a María- Ya lo dije cuando la saludé: Salve, llena de gracia”¹¹⁶.

veneno de la serpiente, no debemos admirarnos de que nuestra salvación tuviera lugar cuando otra mujer concibió en su seno la carne del Omnipotente. El hombre y la mujer habían caído, el hombre y la mujer tenían que ser redimidos. Por una mujer fuimos conducidos a la muerte; por otra mujer se nos devolvió la salvación».

¹¹³ Cf. *Serm.*, 170,3; PL 38,938.

¹¹⁴ Cf. *C. Jul.*, 1,4; PL 44,643.

¹¹⁵ Cf. *Agon.*, 24; CSEL 41,124.

¹¹⁶ Cf. *Serm.*, 291,6; PL 38,319.

Si bien es cierto que esta virginidad perpetua es don de Dios a María, es igualmente válido que esta virginidad es un propósito personal de María¹¹⁷; y es aquí donde retomamos el tema, ya estudiado, del voto de virginidad hecho por María antes de la Encarnación. Por tanto esta virginidad perpetua se deduce también de la firmeza del propósito de consagración total a Dios, por parte de María:

“En cambio, Santa María dijo: ¿Cómo sucederá eso, pues no conozco varón? Reconoced aquí el propósito de la virgen. Si tuviese pensado yacer con varón, ¿hubiese dicho: Cómo sucederá eso? No hubiese dicho: ¿Cómo sucederá eso?, en el caso de nacer su hijo como suelen nacer los demás niños. Pero ella se acordaba de su propósito y era consciente de su voto. Porque sabía lo que había prometido y porque sabía que los niños les nacen a las mujeres que yacen con sus maridos, cosa que está fuera de su intención se pregunta: ¿Cómo sucederá eso? Se refería al modo, sin que incluyese duda alguna sobre la omnipotencia de Dios ¿Cómo sucederá eso? ¿De qué manera tendrá lugar tal acontecimiento? Me anuncias un hijo, y me dejas en vilo; dime pues el modo. Pudo en efecto, la santa virgen temer o ignorar los designios de Dios, como si el querer que tuviera un hijo significase desaprobación su voto de virginidad”¹¹⁸.

La virginidad perpetua de la Virgen incluye, por tanto, su abstención de toda relación sexual así como su integridad física antes y después del parto. En tal sentido el voto de virginidad efectuado por María está, según el santo de Hipona, a la base ya sea de la continencia personal de María, ya sea a la base de la fidelidad matrimonial de José y María¹¹⁹; por eso el santo agrega que José

¹¹⁷ Cf. P. Donnelly, «The perpetual virginity», 289: «Mary, St. Augustine establishes, is even greater by reason of her exalted sanctity than for her role as the Mother of God; for, her sanctity was due not only to the grace of God but also to her co-operation, which moved her to vow her virginity to God, before she knew His designs on her as the future Mother of the Son of God».

¹¹⁸ Cf. *Serm.*, 291,5; PL 38,1318.

¹¹⁹ Cf. B. Gherardini, *Dignitas Terrae*, 208-209: «Da qui, come dalle premesse d'un ragionamento logico, la deduzione della verginità perpetua, a caratterizzare tutto l'arco della esistenza di Maria, prima che andasse sposa a Giuseppe e dopo. Pertanto, il santo Dottore è sempre pronto a dar evidenza, qualunque sia il contesto nel quale ne parla, a siffatta caratteristica».

será testigo y custodio de este voto hecho por María, lo que implica asimismo la castidad perfecta de José¹²⁰; veamos el siguiente texto agustiniano que recoge estas ideas:

*"Pero una vez nacido el Rey mismo de todos los pueblos, comenzó a ser honrada la virgindad a partir de la Madre del Señor, que mereció tener un hijo sin perder la integridad. Puesto que aquél era un verdadero matrimonio, matrimonio que no comportó pérdida de la integridad, ¿por qué, del mismo modo, no iba a recibir el marido, sin perder su integridad, lo que había concebido su esposa de la misma manera? Como no perdió su integridad aquella esposa, así tampoco aquel marido. Y como ella era madre e íntegra, así también él era padre íntegro"*¹²¹.

Es también explícito el siguiente texto, en relación a la figura y función de José:

*"Si se habla de judíos, los patriarcas guardaron rebaños; si de gentiles o paganos, tuvieron filósofos, que les honraron harto siendo zapateros; si de la Iglesia de Dios, carpintero fue aquel justo elegido para testigo de la virgindad conyugal perdurable, a quien fue entregada la Virgen María, que nos dio a luz a Cristo"*¹²².

Una imagen muy singular para reafirmar la virgindad perpetua de María, es la analogía que establece el santo entre la Virgen Madre y el Padre Celeste; así como Cristo es el unigénito del Padre, así también es el unigénito de María:

¹²⁰ Cf. V. Capanaga, «Síntesis de la teología josefina», 151: «No cabe duda que Dios pudo conceder al Esposo de María ese singularísimo privilegio; el pudo extinguir por completo, radicalmente en Jesús y su Madre, al fomes del pecado, ¿no podrá reprimirlo, no podrá atarlo para que no infeccione las obras de aquellos que, como José, son para El vasos de elección? Es evidente que podía hacerlo, pues su diestra es excelsa y omnipotente. Más todavía; era conveniente que así lo hiciera: primero, porque san José era esposo de María y custodio y ángel de su virgindad y para eso era necesario apagar el fuego de la concupiscencia, que abrasa nuestra carne e infundir en las venas del cuerpo y del espíritu el rocío amortiguante de la gracia [...] segundo, porque era padre real de aquel que estuvo segregado de los pecadores, y era conveniente que san José que había de convivir con Cristo estuviese limpio de toda mancha de pecado actual [...] era conveniente que el padre fuese digno de tal Hijo».

¹²¹ Cf. *Serm.*, 51,26; PL 38,348.

¹²² Cf. *Op. mon.*, 14 ; CSEL 41,556.

«Era ya hijo único del Padre quien nació como hijo único de la madre; fue hecho en la madre quien se había hecho para sí la madre»¹²³.

Otra imagen es la comparación entre el vientre virginal de María y el sepulcro donde fue depuesto Cristo, tanto en aquel sepulcro como en aquel vientre sólo permaneció Cristo: «Así como en el seno de María ni antes ni después de El (Cristo) ninguno fue concebido, así en este sepulcro nadie, ni antes ni después de El, fue sepultado»¹²⁴. La misma imagen la vuelve a retomar en un sermón:

*“Pero en medio de aquel pueblo, cual si fuera en aquella noche, la Virgen María no fue noche, sino, en cierto modo, una estrella en la noche; por eso suparto lo señaló una estrella que condujo una larga noche [...] La resurrección y el nacimiento de Cristo van a la par: como en aquel sepulcro nuevo no fue puesto nadie ni antes ni después de él, así tampoco en aquel seno virginal no fue concebido ningún mortal ni antes ni después”*¹²⁵.

En este ámbito de la virginidad perpetua de María, S. Agustín hace frente, a través de sus escritos, a la doctrina de los anticomaritas y a la del Elvidio, ambas doctrinas sostenían que tras el nacimiento de Jesús, María tuvo más hijos. De los anticomaritas dice el santo: «se llama así a los herejes que se oponen a la virginidad de María, de tal modo que afirman que, después de nacido Cristo, ella estuvo unida a su marido»¹²⁶; y más adelante afirma de los elvidianos: «de tal modo contradicen la virginidad de María, que defienden que después de Cristo tuvo otros hijos de su esposo José»¹²⁷.

S. Agustín trata de clarificar el problema de la terminología utilizada en los evangelios «de los hermanos de Jesús», la cual servía de fundamento para las afirmaciones heréticas ya vistas. En su exégesis, o comentario, al evangelio de Juan el santo obispo clarifica el significado de dicha afirmación:

“Bajan, como dice el evangelista, a Cafarnaúm El y su madre, sus hermanos y sus discípulos, y allí estuvieron algunos días. He aquí que tiene madre,

¹²³ Cf. *Sermo* 192,1; PL 38,1012.

¹²⁴ Cf. *Io. Eu. Tr.*, 120,5; CCL 36,663.

¹²⁵ Cf. *Serm.*, 223D,2; PLS 2,718.

¹²⁶ Cf. *Haer.*, 1,56; CCL 46,325.

¹²⁷ Cf. *Haer.*, 1,84; CCL 46,338.

tiene hermanos, tiene discípulos. Tiene hermano, porque tiene madre. La Escritura no suele denominar hermanos solamente a los nacidos de un mismo padre y una misma madre, o de una misma madre o del mismo padre, aunque de distinta madre, o a los que tienen un mismo grado de parentesco, como los primos hermanos, ya por parte del padre, ya por parte de la madre. La Escritura no llama hermanos sólo a éstos. Según el modo que tiene de hablar la Escritura, así se ha de entender. Tiene su lenguaje propio. El que no sabe esto se extraña y dice: ¿Cómo tiene hermanos el Señor? ¿Volvió por ventura María a dar a luz? No. En ella precisamente tiene su raíz la dignidad de las vírgenes. Aquella hembra pudo ser madre; mujer, no. Se le dio este nombre de mujer por su sexo femenino, no por la pérdida de su integridad. Esto se ve por el modo de hablar de la misma Escritura [...] ¿Quiénes son, pues esos hermanos del Señor? Los parientes de María en cualquier grado. ¿Cómo se prueba? Por la misma Escritura. Hermano de Abrahán se llama a Lot, que era hijo de su hermano. Sigue leyendo y verás que Abrahán era tío paterno de Lot y, sin embargo, se llamaban hermanos. ¿Por qué? Porque eran parientes. Jacob tuvo por tío paterno al sirio Labán, porque era hermano de Rebeca, madre de Jacob y esposa de Isaac. Sigue aun leyendo la Escritura y verás también allí que se llaman hermanos el tío paterno y el hijo de su hermano. Conocido este procedimiento de la Escritura, verás que todos los consaguíneos de María son hermanos de Cristo”¹²⁸.

¿Y qué ocurre con los discípulos?; a raíz del texto anterior los discípulos no pueden ser llamados hermanos de Jesús, pues no tienen un parentesco consaguineo con María; sin embargo Jesús le llama hermanos; veamos como estructura la situación la exégesis agustiniana:

“Y aquellos discípulos eran sus hermanos con mayor razón todavía. Porque ni aquellos parientes serían sus hermanos si no fueran discípulos suyos, y sin razón serían hermanos si no reconociesen al Maestro como hermano suyo. En efecto, en una circunstancia en que se le pasó aviso de que su madre y sus hermanos estaban fuera, El, que estaba hablando con sus discípulos, dice: ¿Quién es mi madre y quiénes mis hermanos? Y extiende sus manos sobre sus discípulos, diciendo: Estos son mis hermanos.

¹²⁸ Cf. *Io. Eu. Tr.* 10,2; CCL 36.

Y quienquiera que cumpla la voluntad de mi Padre, ése es mi madre, mi hermano y mi hermana. *Luego también María porque hizo la voluntad de mi Padre*¹²⁹.

S. Agustín coloca, de esta manera, el significado de hermano de Jesús en un ámbito, netamente, sobrenatural, en tanto que es hermano de Jesús, el que cumple la voluntad del Padre:

*“Por la palabra del Señor vemos que la Iglesia es: hermanos, y hermanas, y madre del Señor, pues al comuniarle que su madre y sus hermanos estaban fuera; y, en cuanto estaban afuera prefiguraban. ¿A quién prefiguraba la madre? A la sinagoga ¿A quién los hermanos carnales? A los judíos que se hallaban fuera. También está fuera la sinagoga. Porque María está al costado de la casa; y sus parientes, procedentes de la consanguinidad de la Virgen María, que creyeron en El, se hallaban al costado de su casa; no en tanto que estaban unidos a El por la consanguinidad de la carne, sino que en cuanto oían y ejecutaban la palabra de Dios [...] ¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y extendiendo la mano sobre los discípulos dijo: He aquí a mi madre y a mis hermanos. Ciertamente eran hermanos; pero ¿cómo eran madre? Porque, prosiguiendo dijo: El que hiciere la voluntad de mi Padre, es mi hermano, y mi hermana y mi madre”*¹³⁰.

Cerrando ya este apartado nos valdría sólo enfatizar, como en María hay una total armonía entre su consagración definitiva a Dios y la disposición, ejemplar, para llevar adelante la misión encomendada por su Señor: es la Virgen fecunda, la Madre virginal. Es a la vez la imagen perfecta de lo que significa la virginidad cristiana: mujer consagrada totalmente a Dios y mujer que mantiene incorrupto su cuerpo. Desde el «*fiat*» de la Encarnación, en María no hay una motivación que su entrega definitiva a la obra redentora de su Hijo; ha sabido convertirse en su discípula perfecta y se presenta para nosotros en modelo, o prototipo, de lo que es la Iglesia: «*Ecclesia Virgo*». Hemos visto ya en María como su ser virginal enloba y da sentido a su vida, veamos ahora como la Iglesia es Virgen, teniendo a María como su prototipo y modelo ideal.

¹²⁹ Cf. *Io. Eu. Tr.* 10,3; CCL 36,102.

¹³⁰ Cf. *En. Ps.*, 127,12 ; CCL 40,1877.

2. La Iglesia Virgen

El misterio de la Encarnación es advertido por S. Agustín como el desposorio del Verbo con la carne humana, que preanuncia la unión conyugal de Cristo con su Iglesia. Asumiendo la carne humana, Cristo asume la Iglesia¹³¹:

“Del libro del génesis, que habla de Adán y Eva, son estas palabras: *Por lo cual dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a su esposa, y serán dos en una carne.* Si, pues, Cristo se une a la Iglesia con el fin de ser dos en una carne, ¿en qué sentido se puede decir que deja a su padre y a su madre? Deja a su Padre, porque el que es Dios por naturaleza, y no es usurpación su igualdad con Dios, no obataste se anonadó a sí mismo asumiendo la forma de esclavo [...] ¿Cómo dejó a su madre? Abandonando la sinagoga de los judíos, de la que nació según la carne, y uniéndose a la Iglesia, que es unidad de todas las naciones”¹³².

Para el hiponense la Iglesia es el pueblo de Dios peregrinante por esta tierra desde la existencia misma de los hombres¹³³, extendida por todo el orbe y unida a Cristo como su esposo y Señor. Esta Iglesia, esta humanidad, fue encontrada por Cristo hundida en el pecado:

“Ahora, ¿qué sigue? La tierra se deslizó. Si se deslizó la tierra, ¿a qué fue debido sino a los pecados? Los pecados se llaman delitos porque *delinquere* (delinquir) es como deslizarse *quodam liquido* (cierto líquido) de la estabilidad, de la firmeza de la virtud y de la justicia. Todos pecan por el deseo de las cosas inferiores. Así como el hombre se afianza por el amor a las cosas superiores, así se desvanece o desliza y como se licúa por el deseo de las inferiores”¹³⁴.

A esta Iglesia, redimida de toda mancha y arruga a través del misterio pascual¹³⁵, Cristo la ha convertido en virgen. Ha transformado Cristo a su Iglesia de la corrupción y del pecado, y la ha convertido en Iglesia pura, redimida,

¹³¹ Cf. G. Madec, *Le Christ de Saint Augustin*, 155: «Il y a donc, dans, l'esprit d'Augustin, une sorte d'union hypostatique entre le Christ et l'Église ; une incarnation ecclésiale, et c'est dans cette perspective qu'Augustin envisage la personnalité du Christ, sa psychologie et sa vie affective, indissociablement individuelles et collectives».

¹³² Cf. *Io. Eu. Tr.* 9,10; CCL 36,96.

¹³³ Cf. *Serm.*, 341,11; PL 39,1499.

¹³⁴ Cf. *En. Ps.* 74,6; CCL 39,1029.

¹³⁵ La Iglesia renovada y santificada nace para el hiponense del costado mismo de

limpia; ha hecho virgen a la Iglesia¹³⁶ limpiándola de todas sus faltas: «Lejos de nosotros el pensar que Cristo al nacer privó a su madre de la virginidad, él que hizo virgen a su Iglesia liberándola de la fornicación de los demonios»¹³⁷.

S. Agustín ve este estado virginal de la Iglesia reflejado en la figura de María¹³⁸; por eso si María es virgen, el santo recuerda que la Iglesia es también virgen:

*“También la Iglesia, como María, goza de la perenne integridad virginal y de incorrupta fecundidad. Lo que María mereció tener en la carne, la Iglesia lo conservó en el espíritu; pero con una diferencia: María dio a luz uno solo; la Iglesia alumbró a muchos, que han de ser congregados en la unidad por aquel único”*¹³⁹.

Dos textos bíblicos dan pie a al santo africano para referirse a la Iglesia como virgen. El primero de ellos es Mt 25,1-13, que recoge la parábola de las diez vírgenes; haciendo la exégesis de este texto el santo afirma: «Para que lo sepa vuestra santidad, repito, a toda la Iglesia, que consta de vírgenes y niños, de mujeres y varanos casados, se le designa con el único nombre de virgen»¹⁴⁰. Indudablemente que el santo no se está refiriendo a una virginidad física de la Iglesia, sino que amplía la noción de virginidad y la extiende al campo espiritual; el hiponense habla de una «virginidad espiritual» para referirse a la virginidad de la Iglesia¹⁴¹.

Cristo en la cruz, cf. *Serm.*, 336,5; PL 38,1475: «Eva, pues, de quien tomó comienzo el pecado, fue formada del costado del varón. Cuando esto aconteció, él yacía durmiendo; Cristo pendía muerto cuando lo otro sucedió. Sueño y muerte son parientes; lo mismo un costado y otro costado: el Señor fue herido en el lugar de los pecados. Pero de un costado fue creada Eva, que, pecando, nos llevó a la muerte, y del otro fue hecha la Iglesia, que nos engendranos, nos dio la vida».

¹³⁶ Cf. J. Saint-Martin, ed., *Oeuvres de Saint Augustin*, 3, 523: «Saint Augustin appelle l'Église vierge, avec une insistance qui suppose une doctrine ferme et bien établie [...] Il s'élève à la notion fondamentale de l'Église que résume l'expression Corps mystique, c'est-à-dire l'humanité sanctifiée par le Christ, vivant de sa grâce, ne faisant qu'un avec lui».

¹³⁷ Cf. *Serm.*, 191,3; PL 38,1011.

¹³⁸ Cf. A-M. Henry, «Virginité de l'Église, Virginité de Marie», 30-32.

¹³⁹ Cf. *Serm.*, 195,2; PL 38,1018.

¹⁴⁰ Cf. *Serm.*, 93,4; PL38,575.

¹⁴¹ Cf. M. Agterberg, «Saint Augustin exégète de l'Ecclesia virgo», 245: «Il est évident que pour saint Augustin, le sens courant de virginité est à chercher chez les

El segundo texto que permite al santo hablar de la Iglesia como virgen es 2Cor 11,2-3, en el cual el apóstol Pablo se refiere a la comunidad de Corinto como virgen casta esposada a Cristo; haciendo también exégesis a este texto nuestro autor comenta:

“Escuchad lo que dice el Apóstol no sólo a las *sactimoniales*, sino, al contrario, a toda la Iglesia: *Os he desposado con un único varón para mostraros a Cristo como una virgen casta* [...] Pocas son las que tienen la virginidad corporal; todas en cambio, deben tenerla en el corazón”¹⁴².

Hay, pues, para el santo, a raíz de este texto paulino¹⁴³, una virginidad que va más allá de lo simple fisiológico, es la «virginidad del alma, del corazón», a la que están llamados todos los que conforman la Iglesia de Cristo.

Si es cierto que una parte de la Iglesia, representada en las vírgenes consagradas, vive una virginidad íntegra desde el aspecto físico, esta virginidad física no puede ser aplicada a toda la Iglesia¹⁴⁴, por tanto la virginidad toda de la Iglesia ha de ser de otro orden: el espiritual.

Para S. Agustín la virginidad de la Iglesia radica en que ésta guarda íntegra su fe en Cristo.

Es en esta perspectiva que S. Agustín retoma la ejemplaridad que ofrece María a la Iglesia, en tanto que: si María es virgen en el cuerpo así la Iglesia es virgen por la integridad de la fe que conserva; este paralelo lo presenta el santo así:

“La virginidad que Cristo pensaba abrigar en el corazón de su Iglesia, la anticipó en el cuerpo de María. En el matrimonio humano, la mujer

sanctimoniales. Il existe toutefois une virginité figurée, spirituelle, laquelle consiste dans l’innocence de l’âme. L’âme est innocente grâce à la continence des sensations illicites. Cette maîtrise des sens, dont la *virginitas animae* est une conséquence, se situe sur le plan de l’agir humain et ainsi la virginité d’âme devient une valeur morale. Fait notable, la maîtrise des sens et la virginité de l’âme semblent, selon la conception d’Augustin, être exclusivement le propre des chrétiens».

¹⁴² Cf. *Serm.*, 93,4; PL38,575.

¹⁴³ Cf. M. Agterberg, «Saint Augustin exégète de l’*Ecclesia virgo*», 251: «La doctrine de la virginité générale des fidèles est scripturaire, non pas en vertu de la parabole (Mt 25,1-13) mais en vertu de 2Cor 11,2-3. Ce dernier texte côtoie comme texte évident la parabole obscure».

¹⁴⁴ Cf. M. Agterberg, «L’*Ecclesia virgo* et les *Santimoniales*», 7: «Ici sur terre, la virginité de l’Église n’implique pas nécessairement la virginité stricte des *sanctimoniales*.

se entrega al esposo para dejar de ser virgen; la Iglesia, en cambio, no podría ser virgen si no hubiera sido hijo de una virgen el esposo al que fue entregada"¹⁴⁵.

Y en otro sermón el santo es aun más expresivo:

"Estas palabras que hemos recordado del Cantar de los Cantares – epitalamio del Esposo y de la Esposa– nos hablan de unas bodas espirituales que demandan de nosotros una gran pureza; porque a la Iglesia le concedió Cristo ser espiritualmente lo que su madre corporalmente: madre y virgen"¹⁴⁶.

La virginidad de la Iglesia transparenta una fe pura e íntegra e su esposo, Cristo, que la ha transformado en virgen para sí:

"Vino él y la convirtió en virgen; hizo virgen a la Iglesia. Es virgen en la fe; tiene pocas vírgenes según la carne, las santimoniales; pero según la fe, todos deben ser vírgenes, tanto las mujeres como los varones. Ha de existir la castidad, la pureza y la santidad referidas a la fe"¹⁴⁷.

Podríamos preguntarnos a qué tipo de fe se refiere S. Agustín cuando habla de la virginidad de la Iglesia, reflejada en la integridad de su fe. Es evidente que la Iglesia ha recibido un dato de fe, heredado de los apóstoles, que lo conserva y lo transmite a sus hijos, es lo que se ha llamado el *depositum fidei* de la Iglesia. Aceptar este dato de fe, transmitido por la Iglesia, constituye el dato

En formulant cette thèse, nous voulons souligner que, dans la pensée augustinienne, la virginité stricte n'est point la seule forme possible du caractère virginal de l'Église». En el siguiente texto S. Agustín expresa muy claramente esta realidad: cf. *Io. Eu. Tr.*, 13,12; CCL 36,137: «Llama virgen a toda la Iglesia. En la Iglesia hay miembros diversos, que, como veis, poseen y gozan de diversos dones. Hay casados y casadas; hay viudas y viudos, que rehúsan segundas nupcias; los hay que conservan su integridad desde su primera infancia, y los hay también que han consagrado a Dios con voto su virginidad. Los dones son diversos, pero todos ellos son una sola virgen ¿Dónde radica esta virginidad? Porque no en el cuerpo. Es de muy pocas mujeres esa virginidad, y si en los varones puede hablarse de virginidad, son también pocos los que conservan en la Iglesia la santa integridad corporal: éstos son los miembros más honrosos; los demás miembros no conservan la virginidad en el cuerpo, pero sí en la mente (en el espíritu)».

¹⁴⁵ Cf. *Serm.*, 188,4; PL 38,1005.

¹⁴⁶ Cf. *Serm.*, 138,9; PL 38,768.

¹⁴⁷ Cf. *Serm.*, 213,8; MA 1,447.

objetivo de la fe: la aceptación íntegra de todo un conjunto conjunto de verdades. S. Agustín es consciente y ama este *depositum fidei* de la Iglesia, el cual defiende sin descanso frente al cruel ataque de los herejes.

Pero la fe implica también una experiencia personal, subjetiva, que sabe hacer vida en el corazón el dato de fe recibido; es aprender a abandonarse en el Dios que siempre nos habla, viviendo desde la esperanza y del amor. El santo obispo se refiere, precisamente, a la fe entendida en este ámbito completamente existencial o experiencial, cuando habla de la integridad de fe de la Iglesia.

El santo concibe aquí la fe como el saberse abandonar completamente la Iglesia en las manos de su esposo; es la fidelidad absoluta que la Iglesia guarda a su esposo, es el amor incondicional que la Iglesia profesa a Cristo como su esposo y señor. A tener esta experiencia de fe, que va más allá de asumir cualquier dato doctrinal o dogmático, invita el santo obispo a todos los que dicen creer en Cristo:

“Cree, pues, en Cristo quien espera en Cristo y ama a Cristo. Porque, si uno tiene fe sin esperanza y sin amor, cree que hay Cristo, no cree en Cristo. Ahora bien, quien cree en Cristo, Cristo viene a él y en cierto modo se une a él, y queda hecho miembro suyo, lo cual no es posible si a la fe no se le junta la esperanza y la caridad”¹⁴⁸.

Esta virginidad de la fe la define el mismo santo como la integridad de la fe, de la esperanza y de la caridad¹⁴⁹, que mueve a la Iglesia a vincularse más profundamente con Cristo.

La virginidad de la Iglesia es, pues, según la enseñanza de S. Agustín, un virginidad «in corde», que hace referencia, en forma prioritaria, a María la Virgen-Madre.

La Iglesia virgen acoge con una disponibilidad de espíritu semejante a la de María al hijo de Dios, pues si la virginidad de María es un cuerpo intacto, la virginidad de la Iglesia es la fe incorrupta: «Así, pues, la Iglesia, imitando a la madre de su Señor, dado que en el cuerpo no pudo ser virgen y madre a la vez, lo es en la mente»¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Cf. *Serm.*, 144,2; PL 38,788.

¹⁴⁹ Cf. *Io. Eu. Tr.*, 13,12; CCL 36,137.

¹⁵⁰ Cf. *Serm.*, 191,3; PL 38,1010-1011.

La Iglesia virgen está consagrada a su esposo, Cristo-Jesús, el que guarda y mantiene la integridad de su esposa. Es a este esposo a quien la Iglesia sigue y ha de seguir siempre. La Iglesia misma hace un continuo esfuerzo en cada uno de sus miembros para unirse más íntimamente a Cristo, su Señor, pues solamente así encontrará sentido su integridad virginal:

“A todos se ha dicho: *Quien quiera seguirme, niéguese a sí mismo*. No es cosa que deban oír sólo las viudas y no las esposas; o sólo los monjes y no los casados; o sólo los clérigos y no los seglares; sino que es toda la Iglesia, la totalidad del cuerpo, todos los miembros con sus funciones propias y distintas, la que ha de seguir a Cristo. Sígale la Iglesia única en su totalidad, sígale la paloma, la esposa, la redimida y la que recibió la sangre de Cristo”¹⁵¹.

La Iglesia encuentra, de esta forma, su modelo en la madre de Jesús; a imitación de María la Iglesia engendra a Cristo, y en semejanza a María la Iglesia mantiene una perpetua virginidad: *in corde* es virgen de Cristo.

2.1 *La virginidad de la mente*

Puede darnos la impresión que cuando el doctor africano habla de la virginidad de la Iglesia se refiera a una virginidad en un sentido totalmente abstracto.

Decir que la Iglesia es virgen implica una necesaria concreción de dicha virginidad. El obispo de Hipona es consciente de ello, por eso es categórico en afirmar que esta virginidad de la Iglesia se concretiza, o evidencia, en la virginidad de los creyentes¹⁵²; dicho en otras palabras, en la virginidad de los creyentes reside la virginidad de la Iglesia:

“Mas para que sepa vuestra santidad que no es inoportuno dar el nombre de virgen a cualquier alma, de hombre o de mujer, basándonos no en el cuerpo, sino en el alma y en la integridad de la fe, fe por la cual se abstiene de las cosas ilícitas y se ejecutan las obras buenas; para que lo sepa vuestra santidad, repito, toda la Iglesia, que consta de

¹⁵¹ Cf. *Serm.*, 96,9; PL 38,588.

¹⁵² Cf. M. Agterberg, «L'Ecclesia-Virgo et la Virginitas Mentis», 221: «Car, pour le Docteur africain, c'est dans la virginité des croyants que réside la virginité de l'Église, et la façon dont est fait appel à 2Cor 11,3 illustre fort bien ses vues».

vírgenes y niños, de mujeres y varones casdos, se la designa con el único nombre de virgen"¹⁵³.

Pero veamos qué entiende el santo hiponense por virgindad de los creyentes. La virgindad de los creyentes la llama el santo *virginitas mentis* (virgindad del espíritu o de la mente) y que consiste, según palabras del mismo obispo, en la integridad de la fe, que unida a la esperanza y a la caridad, debe ser vivida plenamente por cada fiel, o miembro de la Iglesia¹⁵⁴; es aquí donde se evidencia la virgindad de la Iglesia.

El santo africano con el sustantivo «mens» o mente, recoge todas las facultades y las actividades interiores y conscientes que el hombre realiza, unidas por supuesto a su inteligencia y voluntad¹⁵⁵; pero cuando precisa o habla de una *virgindad de la mente* se refiere a una mente renacida, resucitada, transformada por la acción de Dios en el hombre, gracias a la fe: «Hay, en efecto, una resurrección en la fe, según la cual todo el que cree resucita en el espíritu. Y resucitará para su bien en el cuerpo aquel que haya resucitado antes en el espíritu»¹⁵⁶, argumentará el mismo santo.

Piensa, de hecho, al referirse a la mente, en ese conjunto de actividades psíquicas, o intelectuales, que caracterizan a ese hombre resucitado que ya vive por y para Dios. Es una mente vivificada por Dios e identificada con la fe, la esperanza y la caridad. En tal sentido hay, pues, una equivalencia entre *virginitas mentis* y *virginitas cordis*, en tanto que en ambos conceptos se recoge la virgindad, o mejor la integridad de la fe, esperanza y caridad, que posee el espíritu del hombre que ha renacido en Cristo, y que ha sido renovado por la acción del espíritu¹⁵⁷.

Es por ello que el santo obispo recuerda a cada cristiano, miembro de la Iglesia, que debe vivir en la pureza íntegra de la fe que ha recibido y que le ha transformado. Y vivir esta integridad de la fe se traduce en una vida de adhesión

¹⁵³ Cf. *Serm.* 93,4; PL 38,575.

¹⁵⁴ Recordemos la definición exacta que ya daba S. Agustín sobre la «virginitas mentis»: cf. *Io.Eu.Tr.*, 12,13; CCL 36,137: «¿Cuál es la virgindad del espíritu o de la mente? Una fe íntegra, y una esperanza sólida y una caridad sincera».

¹⁵⁵ Cf. M. Agterberg, «L'Ecclesia-Virgo et la Virginitas Mentis», 268.

¹⁵⁶ Cf. *Serm.*, 362,23; PL 39,1627.

¹⁵⁷ Cf. M.-F. Berrouard, «L'Eglise Vierge et la virginité de l'esprit», 936.

total a Dios, de práctica de las virtudes y de defensa de la doctrina revelada, que la Iglesia hace suya como verdadero tesoro; gracias a esta integridad de la fe Cristo habita en cada uno de los creyentes:

“Observad, por ende, dónde tienes a Cristo, pues Cristo mora en ti por la fe. *Cristo*, dice el Apóstol, *habita en vuestros corazones por la fe*. Para que tu fe sea íntegra, oponle al perseguidor todo lo demás y guardarás incólume el centro de tu vida [...] Por ende, si Cristo por la fe mora en el corazón cristiano, será menester, para salvaguardar la fe, o digamos para que Cristo siga en el creyente, despreciar cuanto pueda herir o quitar el perseguidor, y antes perezca todo por la fe que la fe por todo ello”¹⁵⁸.

Y en otro sermón vuelve a reafirmar esa exigencia de vivir conforme a la fe:

*“Confiemos, pues en Dios, hermanos. El primer precepto, es decir, el inicio de nuestra religión y de nuestro caminar, es tener el corazón anclado en la fe, y teniéndolo así, vivir bien, abstenerse de bienes engañosos, soportar los males temporales y, cuando los primeros halagan y los segundos amenazan, tener el corazón firme frente a una y otra cosa, para que no te dejes llevar por las primeras ni cedas antes las segundas. Teniendo, pues, continencia y aguante, una vez pasados los bienes temporales, cuando tampoco nos puedan sobrevenir males, tendrás como bien a Dios y no sufrirás mal alguno”*¹⁵⁹.

La Iglesia, por tanto, es para el santo una virgen, una persona mística, una unidad totalmente misteriosa en la multiplicidad de sus miembros, los cuales han logrado revestir su existencia personal de una limpieza de mente y de corazón¹⁶⁰, que mantienen esta *virginitas mentis*, esta integridad de la fe:

“A uno y a otro sexo se les representa por una mujer, por la Iglesia; y ambos sexos, es decir la Iglesia, se la llama virgen: *Os desposé con un solo varón para presentaros, cual virgen casta, a Cristo*. Pocos poseen la virginidad de la carne; la del corazón deben poseerla todos. La virginidad de la carne consiste en la pureza del cuerpo; la virginidad del corazón, en la incorruptibilidad de la fe. Luego toda la Iglesia se denomina virgen, y el pueblo

¹⁵⁸ Cf. *Serm. Mai*, 20,2; MA 1,312.

¹⁵⁹ Cf. *Serm.*, 38,4; CCL 41,408.

¹⁶⁰ Cf R. Palmero Ramos, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 75.

de Dios se nombra con género masculino. Ambos sexos son pueblo de Dios, un pueblo y un solo pueblo»¹⁶¹.

Y más adelante continúa el santo afirmando: «Desde el punto de vista de la fe, todos en ella deben ser vírgenes, hombres y mujeres, porque todos deben ser castos, puros, santos»¹⁶²; ha de existir en todos los miembros de la Iglesia la castidad, la pureza y la santidad referidas a la fe.

S. Agustín es consciente que esta virginidad del creyente, y en correspondencia la de toda la Iglesia, puede ser seducida, violada¹⁶³. De la forma menos inesperada llegan los asaltos de la concupiscencia y es allí donde tiene que luchar, el hombre de fe, para no ser derrotado por la misma; la derrota sería la fornicación del alma, que se opone a la adhesión a Dios¹⁶⁴.

Sobre este peligro alerta fuertemente S. Agustín: ¿quién puede seducir al hombre a dejarse arrastrar por su concupiscencia y perder la integridad de la fe?, pues el demonio mismo; si el hombre se deja seducir por el enemigo, pierde su integridad como creyente:

“¿Queréis saber que es virgen? Escuchad el apóstol, oíd al amigo del esposo, celoso de él, no de sí mismo: *Os he desposado*, dice, *a un único varón*. Lo decía a la Iglesia; ¿a qué Iglesia?, a la de cualquier lugar donde esta pudiera llegar: *Os he desposado a un único varón para mostraros a Cristo como virgen casta*. Temo, no obstante, dijo, *que como la serpiente engañó a Eva con su astucia, así vuestras mentes se aparten, corrompidas, de la castidad que residí en Cristo*. El temor a la corrupción es señal de virginidad. Temo, dijo, *que como la serpiente engañó a Eva con su astucia*. ¿Acaso aquella serpiente tuvo comercio carnal con Eva? Sin embargo, extinguió la castidad de su corazón. Temo, dijo, *que vuestras mentes se aparten, corrompidas, de la castidad que reside en Cristo*. Así, pues, la Iglesia es

¹⁶¹ Cf. *En. Ps.*, 147,10; CCL 40,2146.

¹⁶² Cf. *Serm.*, 213,8; MA 1, 447.

¹⁶³ Cf. J. García Álvarez, «Las dimensiones de la virginidad», 222: «La Iglesia es el conjunto de todos los fieles, y por lo mismo la virginidad de la fe ha de ser guardada por cada miembro de la Iglesia, pero la virginidad de la fe se corrompe por el error, por la enfermedad de la inteligencia y del corazón, es decir, del hombre interior. La virginidad se pierde con el desorden del corazón, con el desorden del amor».

¹⁶⁴ Cf. *En. Ps.*, 72,27-28; CCL 39, 1000.

virgen. Es virgen, siga siéndolo; guárdese del seductor, no sea que encuentre en él un corruptor”¹⁶⁵.

Y en otro semón es aún más expresivo el santo en su llamado a custodiar esta virginidad de la fe:

“Manteniendo, pues, esto, no os sorprenda las cuestiones humanas, que, según palabras del Apóstol, se propagan como el cáncer; antes bien, custodiad vuestros oídos y la virginidad de vuestra mente, como desposados por el amigo del esposo a un solo varón para mostrarnos a Cristo como virgen casta. Vuestra virginidad, pues, está en la mente. La virginidad corporal la poseen pocos en la Iglesia; la virginidad de la mente debe hallarse en todos los fieles [...] El Apóstol temió que se corrompieran nuestras mentes donde se halla la virginidad de la fe. Ahora, ¡oh alma! Ponte en marcha, concerva tu virginidad, que ha de ser fecundada luego en el abrazo de tu esposo”¹⁶⁶.

Son varios los ámbitos desde los cuales los cristianos pueden perder la virginidad de su fe. Un primer aspecto de esta pérdida de la virginidad, está significado en el hecho de que el cristiano acoja en su corazón cualquier tipo de doctrina errónea, cualquier herejía¹⁶⁷, que se contraponga a la verdadera doctrina de fe, de la cual la Iglesia es poseedora.

Si la doctrina de fe se corrompe por consentir los creyentes la predicación de falsos apóstoles, entonces se corrompe el espíritu de la Iglesia misma, cayendo ésta en la infidelidad y olvido de su único esposo, Cristo, y por tanto perdiendo su virginidad y su integridad, como una vez perdió Eva, al dejarse seducir por la serpiente.

En el siguiente texto S. Agustín expone como adulteran su fe los que siguen la corriente docetista de negar la verdadera humanidad de Cristo:

“En realidad, hermanos, corrompen su fe quienes prefieren la mentira a la verdad. El que crea que se honra a Cristo negándole carne real, lo que hace es presentarle como un impostor. Quienes edifican en los hombres la mentira,

¹⁶⁵ Cf. *Serm.*, 213,8; MA 1,448.

¹⁶⁶ Cf. *Serm.*, 341,5; PL 39,1496.

¹⁶⁷ Cf. M.-F. Berrouard, «L’Eglise Vierge et la virginité de l’esprit», 936: «C’est l’hérésie, en tant que négation d’une vérité de foi, qui rend l’âme adultère et lui fait perdre sa virginité

¿qué desalojan de ellos sino la verdad? Introducen al diablo y echan fuera a Cristo; meten dentro al adúltero y excluyen de allí al esposo”¹⁶⁸.

La serpiente, el maligno, sigue aún tentando a los hombres a prestar oídos a la doctrina arriana que despoja a Cristo de su divinidad:

“El problema arriano turbó a los hermanos débiles de la Iglesia; mas, con la misericordia del Señor, triunfó la fe católica. No abandonó él a su Iglesia, y si temporalmente la llenó de turbación, fue para que continuamente le suplicara a él, por quien iba a ser cimentada sobre roca firme, La serpiente sigue susurrando aún y no calla. Con cierta promesa de ciencia, busca arrojar del paríso de la Iglesia a los cristianos para no permitirles volver al paraíso aquel del que fue arrojado el primer hombre”¹⁶⁹.

Con mucha razón señala el obispo africano que la seducción de la lengua profana la virginidad del corazón¹⁷⁰; es esta, precisamente, la herramienta de los herejes: el seducir con la palabra para arrebatara la integridad de la fe a los cristianos. En tal sentido advierte el santo como los donatista, creyéndose los auténticos cristianos, y con el poder de bautizar¹⁷¹ pues se creían la verdadera Iglesia, engañando a los cristianos no quieren aparecer como aquellos que los apartan de Cristo, sino al contrario como aquellos que los atraen a Cristo:

“¿Pues qué dicen ahora ciertos herejes al cristiano católico? Ven; sé cristiano. Se dice: Sé cristiano, para que se responda: ¿no soy? Una cosa es decir ven, sé cristiano, y otra ve, niega a Cristo. Esto último es un mal clarísimo: el rugido del león se oye de lejos, y de lejos se evita. El escurridizo dragón se acerca reptando, con ocultos engaños, arrastrándote con tenue paso, susurrando con astuto silbido, y no dice: Niega a Cristo. Porque ¿quién de los mártires coronados le oyó hablar

[...] l’hérésie est, pour Augustin plus qu’une erreur intellectuelle, qu’elle est un péché qui, comme tous les autres, comporte les trois éléments de la concupiscence, de l’orgueil et de l’erreur et que la foi, dans ce contexte, est á comprendre au sens biblique, comme orientation de l’esprit humain vers Dieu, le seul auquel on puisse adhérer chastement, et donc comme inséparable de l’espérance et de la charité».

¹⁶⁸ Cf. *Io. Eu. Tr.*, 8,5; CCL 36,85.

¹⁶⁹ Cf. *Serm.*, 341,5; PL 39,1496.

¹⁷⁰ Cf. *Io.Eu.Tr.*, 13,12; CCL 36,137.

¹⁷¹ S. Agustín señala como una de las prácticas de los donatitas era rebautizar a los católicos, cf. *Haer.*, 1,69,1; CCL 46,332: «También se atreven a rebautizar a los católicos, en

de este modo? Pero dice: Sé cristiano. Mas el cristiano, al sentir o percibir esta voz extraña, si aún no le penetró el veneno inoculado, responde: Soy verdaderamente cristiano. Por el contrario, si se conmueve y ha sido mordido por el diente del dragón, responde: ¿por qué me dices que sea cristiano?; pues qué ¿no soy cristiano? Entonces el dragón le contesta: No ¿No soy en verdad? No. Entonces hazme ahora cristiano si no lo soy. Ven. Por tanto, cuando el obispo (donatista) te pregunte quién eres, no quiere que digas soy cristiano o fiel, sino que digas: No soy, para que puedas serlo. Pues al oír la manifestación del fiel cristiano, no se atreverá a rebautizarte. Pero si oye que no eres cristiano, te proporcionará el bautismo como si no lo tuvieses, y así él aparece como si no tuviera culpa, porque obra según tu confesión”¹⁷².

Así en la mente del doctor africano, los herejes y los cismáticos, que atentan contra la unidad de la Iglesia, al atacar la verdadera fe, son portavoces, heraldos de la serpiente infernal; por tanto exhorta a los cristianos: «Nadie os corrompa esta fe si queréis conservar para el esposo casta virginidad»¹⁷³.

También violan la virginidad de la fe aquellos cristianos que caen en la práctica del politeísmo y de la idolatría, ya que quien destrone a Cristo de su corazón para poner en su lugar cualquier otro dios o ídolo, es un adúltero:

“Existen hombres adúlteros, hombres fornicarios: hablaremos sobre ellos. Son almas fornicarias aquellas que se entregan tropemente a un sinnúmero de dioses falsos. Son almas adúlteras las que, estando unidas en legítimo matrimonio con Dios, no guardan la castidad del vínculo sagrado. Hablaré con más precisión: el alma del pagano es fornicaria; el alma del cristiano es adúltera. El alma fornicaria del pagano no tiene varón legítimo y está corrompida en cuanto se entrega a diversos demonios ¿Por qué es adúltera el alma del cristiano malo? Porque ni ama la pureza ni abandona al esposo”¹⁷⁴.

lo cual se confirma que ellos son más herejes, cuando a toda la Iglesia católica no le agrada anular el bautismo común ni en los mismos herejes».

¹⁷² Cf. *En. Ps.*, 39,1; CCL 38,425.

¹⁷³ Cf. *Io. Eu. Tr.*, 8,7; CCL 36,86.

¹⁷⁴ Cf. *Serm.*, 15,3; CCL 41,195.

Son también infieles Cristo las almas que se dan a las prácticas esotéricas, astrológicas, etc:

“Unico es tu Dios, adora a un solo Dios. Tú, abandonando a tu único Dios, que es como el marido legítimo del alma, quieres fornicar con muchos demonios; y, lo que es más grave, no obras como si abandonararas y repudiaras directamente a Dios, como hacen los apóstatas, sino que te quedas en la casa de tu marido y ahí admites a los adúlteros. Quiero decir que, como cristiano, no abandonas la Iglesia, pero consultas a los matemáticos, arúspices, augures y maléficis. Como alma adúltera, no dejas la casa de tu marido, y quedándote en su compañía fornicas”¹⁷⁵.

S. Agustín, por consiguiente, no duda en sustentar que esta virgindad de los fieles es inseparable de la virgindad de la Iglesia: «En la custodia inviolada de la fe existe también una cierta virgindad, por la que la Iglesia, casta virgen, se une a un solo varón»¹⁷⁶. Si esta virgindad de los fieles se ve violada, dañada, también sufre y se ve afectada la virgindad de la Iglesia; por tanto, quien dice virgindad de los fieles, dice virgindad de la Iglesia. Si bien es cierto que esta Iglesia virgen vive todavía en medio de un mundo marcado por el pecado, y que al interno de ella, aun hay restos del hombre viejo, la misma se mantiene unida a su esposo por una fe, esperanza y caridad íntegras, ya que es el mismo esposo, Cristo, el que dispone y adorna con estas virtudes a su esposa, la Iglesia.

Es así como nuestro obispo no se cansa de invitar a sus feligreses a vivir íntegramente su fe, a convertir esta fe en el vestido cotidiano que revista la mente y el corazón, de modo que no queden a la intemperie y se vean acorralados por las asechanzas de la serpiente infernal, que busca violar la virgindad del corazón:

“Tu Símbolo sea para ti como un espejo, que te recuerda tu fe y en el que puedas mirarte. Mírate en él, ve si crees todas las cosas que confiesas creer y regocíjate a diario en tu fe. Sean ellas tus riquezas; sean, por decirlo así, el vestido diario de tu mente ¿No te vistes, acaso, cuando te levantas de la cama? Viste igualmente tu alma con el recuerdo de tu Símbolo, no sea que el olvido la desnude y, una vez desnuda, se cumpla en ti – Dios no lo quiera- lo que dice el Apóstol: Aunque despojados,

¹⁷⁵ Cf. *Serm.*, 9,3; CCL 41,111.

¹⁷⁶ Cf. *Virg.*, 48; CSEL 41,294.

*no seamos hallados desnudos (2Cor 5,3). Nuestra fe será nuestro vestido; será también nuestra túnica y nuestra coraza: túnica contra la vergüenza, coraza contra la adversidad. Cuando hayamos llegado a lugar en que reinaremos, no será necesario recitar el Símbolo. Veremos a Dios; el mismo Dios será para nosotros objeto de contemplación; la contemplación de Dios será la recompensa de nuestra fe*¹⁷⁷.

No podemos concluir este punto, tan significativo en la teología agustiniana, sin decir una palabra en torno a las vírgenes consagradas, las cuales ocupan un lugar sumamente importante al interno de la Iglesia.

La virginidad de la Iglesia, como una realidad espiritual, se constituye en el parámetro de referencia para el ideal de la virginidad consagrada¹⁷⁸, de hecho la Iglesia es la madre de todas las vírgenes¹⁷⁹:

“Esta familia de vírgenes ninguna fecundidad corporal la engendra, ni es hija de la carne y de la sangre. Si buscamos su madre, es la Iglesia. No puede engendrar sagradas vírgenes más que una virgen sagrada, aquella que *ha sido desposada con un único varón para ser presentada inmaculada a Cristo*. De ella, que no es enteramente virgen en el cuerpo, pero es toda virgen en el espíritu, nacen santas vírgenes en el cuerpo y en el espíritu”¹⁸⁰.

El fundamento de la consagración virginal sólo puede hallarse en la persona de Cristo; la virginidad del cuerpo tiene sentido en tanto que encuentra

¹⁷⁷ Cf. *Serm.*, 58,13; PL 38,399.

¹⁷⁸ Cf. R. Palmero Ramos, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 96: «La teología agustiniana no concibe una virginidad en abstracto, sino una virginidad de todos los creyentes, que trata de realizarse plenamente en unos pocos. De ahí que, en las almas consagradas a Dios, esta virginidad corporal se explique como prolongación y fruto de la Iglesia virgen».

¹⁷⁹ Cf. M. Agterberg, «*L'Ecclesia virgo et les Santimoniales*», 35: «En elles (santimoniales) l'Église porte sa propre virginité à son plus bel épanouissement. Ainsi, la virginité, c'est-à-dire l'intégrité de corps et d'esprit, ne peut jamais être dissociée de la virginité de l'Église, car la première n'est que le prolongement et la manifestation de cette dernière».

¹⁸⁰ Cf. *Virg.*, 11; CSEL 41,244.

su asidero en la virgindad del corazón, que no es otra cosa que estar totalmente unido a Cristo:

"Tampoco tiene su honor la virgindad por ser integridad, sino por estar consagrada a Dios, y aunque se custodie la carne, se conserva por el espíritu de devoción y religión. Por ello es también espiritual la virgindad del cuerpo consagrada y custodiada por la piedad. Nadie hace un uso impuro de su cuerpo sin antes no concibe espiritualmente la maldad y, de igual modo, nadie guarda la pureza del cuerpo si no ha implantado antes la castidad en su espíritu. Y si la pueraza conyugal, aunque se conserve en la carne, se atribuye no a la carne, sino al alma, que la rige y gobierna para impedir todo comercio ilícito, ¿con cuánta mayor razón y honra se ha de contar entre los bienes del alma la continencia, por la que se ofrece, consagra y conserva la integridad del cuerpo en honor del Creador del alma y del cuerpo?"¹⁸¹.

La virgindad física corrobora la consagración interior del corazón, de la mente, al esposo que es Cristo; en consecuencia las vírgenes sólo encuentran sentido a su virgindad en tanto que siguen a Cristo incondicionalmente; Cristo se convierte para ellas en su plenitud, en su vida; de allí que santo hiponense afirme tan categóricamente:

"El gozo de las vírgenes de Cristo será de Cristo, en Cristo, con Cristo, tras Cristo, mediante Cristo y por Cristo. Los gozos singulares de las vírgenes de Cristo no serán como los de los no vírgenes, aunque también de Cristo. A cada uno de los propios, pero a nadie semejante a aquellos. ¡Id a gozar de ellos, seguid al Cordero, pues también es virgen su carne! El ha conservado en sí lo que no quitó a su madre ni al ser concebido en su nacimiento. Con razón le seguís donde quiera que vaya con la virgindad del corazón y de la carne"¹⁸².

Las vírgenes han de considerar su consagración a Dios como un don recibido de parte del mismo Dios; por ello tanto la humildad como la caridad han de ser los dos renglones que estructuren, o den forma, a su vida como seguimiento de Jesús; por ello afirma el santo:

¹⁸¹ Cf. *Virg.*, 8; CSEL 41, 242.

¹⁸² Cf. *Virg.*, 27; CSEL 41, 265.

*“Todos los cristianos, por tanto, deben custodiar la humildad, ya que su nombre de cristianos viene de Cristo, cuyo Evangelio nadie podrá mirar con diligencia sin verle en él como Doctor de la humildad [...] Y como la perpetua continencia, y principalmente la virginidad, es un óptimo bien en los santos de Dios, debe ser guardada con toda diligencia para que no la corrompa la soberbia”*¹⁸³.

Y refiriéndose al amor, que debe identificar la vida virginal, vuelve a exhorta el santo a las vírgenes:

*“Por tanto, ¡oh vírgenes de Dios!, haced esto, hacedlo y seguid al Cordero dondequiera que vaya. Pero antes venid y aprended de El que es manso y humilde de corazón, y después le seguiréis. Si amáis, venid humildemente al humilde y no os apartéis de El, no sea que caigáis”*¹⁸⁴.

Ahora bien, de cara al punto que tramamos sobre la virginidad de la Iglesia, las vírgenes consagradas juegan un papel importantísimo al interno de esta Iglesia virgen; y es que las vírgenes son una anticipación, en el aquí y en el ahora, del goce futuro que se experimentará en la gloria.

Hay pues una dimensión escatológica¹⁸⁵ que caracteriza esta virginidad consagrada y es el anticipar la vida angelical en nuestro presente: «Añadidas estas virtudes a la virginidad, ostentáis una vida angelical ante los hombres y costumbres del cielo sobre la tierra»¹⁸⁶, y continúa añadiendo el autor:

*“Empero, todos éstos son trabajos de preocupación humana, mientras que la integridad virginal y el abstenerse de todo contacto carnal por la religiosa continencia tiene algo de participación en la vida angélica; es la ascensión a la icorruptibilidad perpetua en la carne corruptible. Ceda el paso a esta virginidad toda fecundidad de la carne, toda pureza conyugal; la fecundidad no está en nuestra mano, la pureza conyugal no subsistirá en la eternidad; la fecundada carnal no tiene libre albedrío; la pureza conyugal no tiene cielo”*¹⁸⁷.

¹⁸³ Cf. *Virg.*, 33; CSEL 41,273.

¹⁸⁴ Cf. *Virg.*, 53; CSEL 41,299.

¹⁸⁵ Cf. D. Hunter, «Virginitate, De sancta», 870: «For Augustine Christian virginity derives its significance from its participation in an eschatological reality».

¹⁸⁶ Cf. *Virg.*, 54; CSEL 41,300.

¹⁸⁷ Cf. *Virg.*, 12; CSEL 41,245.

Esta opción por la virginidad es entendida, de este modo por nuestro autor, como *una anticipación del mundo definitivo*, que ya desde ahora actúa y transforma al hombre en su totalidad. Las vírgenes, que han dedicado su vida a Cristo, viven necesariamente con el deseo de encontrarlo para estar finalmente y para siempre con Él.

Es así como las vírgenes, solas o asociadas, anticipan la gloria de la santidad definitiva, hacia la cual la Iglesia, toda ella virgen, se encamina; las vírgenes son la imagen escatológica de la Iglesia celeste.

La Iglesia no es la mente del hiponense una *virgo gloriosa*¹⁸⁸, sino que es una virgen que peregrina hacia la santidad definitiva pues sólo en la eternidad será *virgo gloriosa*:

*“Como dice la Escritura, Dios reinará con sus santos en la tierra, y tendrá aquí una Iglesia de la que no formará parte malo alguno, aislada y purificada de todo contagio de maldad [...] La Iglesia aparecerá aquí, ante todo, envuelta en gran esplendor, honor y justicia. No será posible allí el engaño, la mentira ni el que un lobo se oculte bajo la piel de oveja [...] Allí no estarán los malvados; ya habrán sido separados. Entonces, como en una era, aparecerá el muelo limpio, que es la muchedumbre de los santos, y será llevado al granero celeste de la inmortalidad”*¹⁸⁹.

Las vírgenes, en su integridad física y espiritual, dedicadas a la alabanza y glorificación de Cristo su esposo¹⁹⁰ anticipan lo que será la vida en el cielo, la permanente alabanza a Dios:

“En este mundo, todas las cosas producen hastío; sólo la salud está excluida de ello. Si la salud no causa tedio ¿va a causarlo la inmortalidad? ¿Cuál será entonces nuestra ocupación? Decir: Amén Aleluya [...] Como tu pulso no se cansa mientras estás sano, tampoco tu lengua y tu corazón se cansarán de alabar a Dios cuando goces de la

¹⁸⁸ Cf. L. Vicario, «Note sul De Sancta Virginitate», 224.

¹⁸⁹ Cf. *Serm.*, 259,2; PL 38,1198.

¹⁹⁰ Cf. *Virg.*, 27; CSEL 41,264: «Laudate dominum dulcius, quem cogitatis uberius; sperate felicius, cui seruitis instantius; amate ardentius, cui placetis adtentius»: «Alabad al Señor más dulcemente, porque le pensáis más densamente; esperadle con más gozo, porque le servís con más empeño; amadle con más ardor, porque le agradáis más intensamente».

inmortalidad. Escuchad un testimonio sobre vuestra actividad. ¿Cuál será? Esa actividad será un ocio. Actividad ociosa: ¿en qué consistirá? En alabar al Señor. Escucha la sentencia: Dichosos los que habitan en tu casa. Es el salmo quien lo dice: Dichosos son los que habitan en tu casa."¹⁹¹

Por último las vírgenes consagradas en esta vida, al interno de la Iglesia, son una invitación para los demás y para la misma comunidad eclesial a no perder de vista la suprema vocación, que es la de estar siempre con Cristo.

Las vírgenes enfatizan a todos los fieles el deber de custodiar la virginidad de sus corazones, la integridad de esa fe que un día recibieron de la Iglesia virgen, para que puedan vivir una fe, caridad y esperanza totalmente íntegras; el fragmento de un sermón agustiniano recoge el sentido de esta realidad:

*"Antes bien, custodiad vuestros oídos y la virginidad de vuestra mente, como desposados por el amigo del esposo a un solo varón para mostrarnos a Cristo como virgen casta. Vuestra virginidad, pues, está en la mente. La virginidad corporal la poseen pocos en la Iglesia; la virginidad de la mente debe hallarse en todos los fieles"*¹⁹².

Resuemindo ya todo este punto, diríamos que para S. Agustín, la virginidad de la Iglesia consiste en la integridad de la fe que la Iglesia posee; pero dicha virginidad debe concebirse en concordancia, o dependencia, con la virginidad de los fieles. No existe una virginidad de la Iglesia en forma abstracta.

Todos los fieles, miembros de la Iglesia, son vírgenes según el alma, o el corazón (*virginitas cordis*), al vivir una fe, esperanza y caridad íntegras; aunque también dentro de la Iglesia existan miembros que vivan la integridad del corazón y también del cuerpo (sanctimoniales), que anticipan el estado escatológico de la Iglesia gloriosa.

Esta Iglesia pertenece en su totalidad a su esposo, quien es el que la sustenta y la mantiene para Él en su profesión de ser Iglesia virginal; y aunque peregrina aun por esta tierra, la Iglesia virgen ansía ardientemente la llegada definitiva de su esposo para alcanzar la posesión de la plenitud.

S. Agustín dibuja, de esta manera, la virginidad de la Iglesia y la virginidad de los fieles desde la figura de María, en el sentido que es la fe el paradigma

¹⁹¹ Cf. *Serm. frg. Verbr.*, 25; RB 84(1974), 262.

¹⁹² Cf. *Serm.*, 341,5; PL 39,1496.

conductor que unifica tales virginidades. María concibe por la fe; la fe de la Madre-Virgen hace que el verbo se encarne en su seno, de igual manera la Iglesia por la integridad de la fe encarna en su seno a Cristo, y los fieles por medio de la *virginitas mentis* encarnan a Cristo en sus corazones.

Abreviaciones de las obras agustinianas

<i>Agon.</i>	<i>De agone christiano</i>
<i>B. Conig.</i>	<i>De bono coniugali</i>
<i>C. Faust.</i>	<i>Contra Faustum</i>
<i>C. Iul.</i>	<i>Contra Iulianum</i>
<i>C. Iul. imp.</i>	<i>Contra Iulianum opus imperfectum</i>
<i>Cons. eu.</i>	<i>De consensu euangelistarum</i>
<i>Doc. Chr.</i>	<i>De doctrina christiana</i>
<i>Ench.</i>	<i>Enchiridion</i>
<i>En. Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>F. Inuis.</i>	<i>De fide rerum inuisibilium</i>
<i>Haer.</i>	<i>De haeresibus ad Quoduultdeum</i>
<i>Io. Eu. Tr.</i>	<i>In Iohannis euangelium tractatus</i>
<i>Nupt. et Conc.</i>	<i>De nuptiis et concupiscentia</i>
<i>Op. mon.</i>	<i>De opere monachorum</i>
<i>Qu. Trin. Gen.</i>	<i>Quaestiones de Trinitate et de Genesi</i>
<i>Serm.</i>	<i>Sermones</i>
<i>Serm. frg. Verbr.</i>	<i>Sermonum fragmenta a P.-P. Verbraken edita</i>
<i>Trin.</i>	<i>De Trinitate</i>
<i>Virg.</i>	<i>De sancta uirginitate</i>

Bibliografía

Agterberg, M., «L'Ecclesia-Virgo et la virginitas mentis des fidèles dans la pensée de Saint Augustin», *Aug(L)* 11 (1959) 221-232.

_____, «L'Ecclesia virgo et les Santimoniales d'après saint Augustin», *Aug(L)* 10(1960) 5-35.

_____, «Saint Augustin exégète de l'Ecclesia virgo», *Aug(L)* 8 (1958) 237-266.

Bourassa, F., «Excellence de la virginité», *ScEc* 5 (1953) 29-41.

Capanaga, V., «Síntesis de la teología josefina según San Agustín», *Augustinus* 23 (1978) 147-152.

Clark, E., «Augustine and the debate on marriage», *RechAug* 21 (1986) 139-162.

Craghan, J., *Mary: The virginal wife and the married virgin. The problematic of Mary's Vow of Virginité*, Rome 1967.

Daley, B., «Incarnation», in Fitzgerald, A., ed., *Augustine through the Ages*, Michigan 1999, 445-447.

Del Estal, J.M., «El voto de virginidad en la primitiva iglesia de África», *CDios* 175 (1962) 593-623.

De Roover, E., «Augustin d'Hippone et l'interprétation de Luc.1,35», *APraem* 45 (1969) 149-169.

Di Stefano, A. E., *Il manicheismo in S. Agostino*, Padova 1960.

Donnelly, P., «The perpetual virginity of the mother of God», in Carol, J., ed., *Mariology*, 2, Milwaukee 1955, 228-299

Doyle, D., «Mary, mother of God», in Fitzgerald, A., ed., *Augustine through the Ages*, Michigan 1999, 542-545.

Folgado Flórez, S., «La virginidad fecunda como presupuesto mariológico en San Agustín», *ScrMa* 4 (1981) 23-47.

Friedrich, P., *Die Mariologie des hl. Augustinus*, Köln 1907.

Galot, J., «Vierge entre les vierges» *NRTh* 5 (1957) 463-477.

García Álvarez, J., «Las dimensiones de la virginidad según San Agustín», *Burg.* 37 (1996) 209-226.

Gherardini, B., *Dignitas Terrae, note di mariologia agostiniana*, Casale Monferrato 1992.

Henry, A.-M., «Virgité de l'Église, Virginité de Marie», *EtMar* 11 (1953) 29-49.

Hofmann, F., «Augustinus», in Bäumer, R., ed., *Marienlexikon*, 1, Verlag 1993, 294-298.

Hunter, D., «Virginitate, De sancta», in Fitzgerald, A., ed., *Augustine through the Ages*, Michigan 1999, 870-871.

Madec, G. *Le Christ de Saint Augustin*, Paris 2001.

Palmero Ramos, R., "*Ecclesia Mater*" en *San Agustín*, Madrid 1970.

Peretto, E., «Mariologia Patristica», in Quacquarelli, A., *Complementi Interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989, 670-756.

Protin, S., «La Mariologie de Saint Augustin», *RAug* 1 (1902) 375-396.

Spidlík, T., «Spirito Santo e Maria in Oriente», in *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale*, Bologna 1984, 104-132.

Sorsoli, C., «Vergine e Madre. La Madonna nel pensiero di S. Agostino», *RVS* 4-6 (1974) 410-430.

Vicario, L., «Note sul De Sancta Virginitate di Aurelio Agostino», *Nicolaus* 5 (1977) 219-226.

EL CÓDIGO DA VINCI

Bruno Renaud*

Abstract:

The recent novel by Dan Brown Da Vinci's Code has raised many discussions, mainly because it presents a sensational thesis as if it were an irrefutable and truthful conclusion, based on historical facts referred to the origins of Christianity but, throughout time, it was disguised by the Roman catholic authorities all over centuries. How, then, was elaborated this novel? Which are the real fonts? Is it really based on historical facts? In this essay we will disassemble and deconstruct the fundamentals and arguments of the novel, analyzing the historical facts of each argument exposed. This will contribute to raise the discussion into a more academic and theological level, that will serve as criterion for our discernment of Christianity.

Key words: *Gospels, Canon, Historicity, Holy Scriptures, Origins of Christianity, Gnosis, Mary of Magdalene, Sions Priorate, Order of Templars, Holy Grail, Dan Brown, Da Vinci's Code, Jesus Christ.*

Los "fan" de la novela histórica, grupo en el cual me incluyo, somos más o menos unánimes en admitirlo: el *Código Da Vinci* no es uno de los mejores en su género. Hoy en día, este tipo de novela ha conquistado sus títulos de nobleza y se da a leer por un público exigente. Su escritura requiere una seria preparación. Dos ejemplos literarios me vienen a la mente: por una parte, la

***P. Bruno Renaud, dioc,** es sacerdote diocesano, nativo de Bélgica. Doctorado de la Universidad de Lovaina y especialista en Patrología e Historia de la Iglesia Antigua. Desde el año 1967, es docente en varios centros de estudio de la Iglesia de Venezuela, entre ellos la Universidad Católica Santa Rosa de Lima y el Instituto de Teología para Religiosos de Caracas. Desde la misma época, se desempeña pastoralmente en ambientes marginales de la capital.

excelente novela de más de mil páginas, escritas por un conocedor excepcional de la antigüedad, Robert Graves, sobre el emperador Claudio¹; y en segundo, el libro de finísima escritura y extrema probidad de Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*, traducido al castellano nada menos que por Cortázar².

El *Código Da Vinci* no llega, ni de lejos, a esas alturas. Pero es concebido como un *thriller* trepidante. Es justo reconocer que la primera mitad del libro se devora con fruición. ¡En esta primera mitad pasé casi toda una noche! El ritmo es endiablado. En menos de veinticuatro horas, como en el teatro clásico de antaño, tiene lugar una cantidad asombrosa de acontecimientos llevados al galope. Después, especialmente en la tercera parte, la intriga pierde aliento, patina, y termina en un final medio romántico, pero donde domina lo inverosímil, para no decir lo estrafalario o grotesco. Desde el punto de vista literario, pues, el libro no es la maravilla de este siglo naciente. Por lo tanto, la extraordinaria venta de cuarenta millones de ejemplares y la pasión increíble suscitada por este título se deben explicar ante todo por otros motivos.

1. En primer lugar, se trata de la Iglesia Católica y, supuestamente, de sus secretos incommunicables, celosamente escondidos desde los inicios al común de los mortales. - En los tiempos actuales, cuando la laicidad tiende a ganar legítimo terreno sobre una sacralidad eclesial, frecuentemente mal habida a lo largo de los siglos, esta pérdida relativa de terreno no se realiza ni se realizará sin perder algunas plumas del lado de la credibilidad.

2. Se trata, en segundo lugar, de algunos temas de máxima importancia para el creyente,

- sea en el terreno del dogma: la filiación divina de Cristo,
- sea en el plano de las creencias firmes; así, en lo que se refiere al celibato de Jesús y sus eventuales relaciones sentimentales y / o sexuales con María Magdalena;
- o también, del lugar importante de la mujer en la Iglesia primitiva.

Creo que la razón fundamental de la pasión suscitada por el *Código Da Vinci* reside finalmente en la corta advertencia inicial titulada: *Los hechos*. Allí

¹ R. Graves, *Yo, Claudio, y Claudio, el dios, y su esposa Mesalina*; ambos libros en Alianza Editorial, Madrid, 6ta. ed., 1980 (original en inglés: 1934).

² Ed. Seix Barral, Barcelona 1984 (original en francés: 1974).

se nos habla inmediatamente del Priorato de Sión, sociedad secreta fundada en 1099; de los pergaminos descubiertos en la Biblioteca Nacional de Francia, en 1975 a propósito de destacados miembros antiguos de tal Priorato. Se nos dice también, por si acaso no lo supiéramos, que la prelatura vaticana "*Opus Dei*" tiene una existencia real, y que no hay que dudar de la veracidad histórica de obras de arte, edificios, documentos, rituales secretos mencionados en la obra.

¡Vamos! De buenas a primeras, nos quedamos favorablemente impresionados, y dispuestos a aceptar la veracidad histórica de "los hechos" que se nos van a presentar. Como, por lo demás, no es preciso poner en tela de juicio la realidad histórica de Jesús y María Magdalena, o del genio Da Vinci, ni de otros personajes tan universalmente conocidos, tendemos a no concebir que el autor sea capaz de producir, poco a poco, tremendas amalgamas. Además, lo he dicho, en el clima actual de escepticismo, legítimo feminismo, posmodernidad y revanchismo posteclesial, a veces muy comprensible también, arrancar eventuales secretos a las fauces de la Iglesia Católica y por fin entregarlos a la luz pública, puede aparecer de antemano, para muchos, como una obra de salud pública, mental, e inclusive espiritual.

Siendo así las cosas, intentemos seriar los problemas al mismo nivel; es decir: examinar lo que nos dice la historia. No vamos a analizar ahora la relación verificable entre los personajes bíblicos citados; en especial los de Jesús y María Magdalena; así como el contacto posible entre los escritos llamados *canónicos* y los apócrifos... Queremos ahora desentrañar varios problemas:

1. ¿Será verdad que los escritos bíblicos llamados canónicos fueron designados como tales a partir del siglo IV, y bajo la autoridad obligada del emperador Constantino?
2. ¿Será verdad que *los escritos apócrifos* - es decir, escondidos - recibieron ese trato denigrante porque la Iglesia, bajo Constantino, se convenció de que era urgente "esconder" la "historicidad" de la relación conyugal entre Jesús y la Magdalena?
3. ¿Será verdad que Jesús, en suma, no tenía nada divino, o por lo menos, que la invención de su divinidad fue obra del siglo IV, lo que contradecía la convicción espontánea de las primeras generaciones cristianas en cuanto a su sola humanidad?
4. ¿Será verdad que la dinastía de los reyes Merovingios habría nacido de la descendencia biológica de Jesús?

5. ¿Será verdad que la búsqueda del Santo Graal, en su realidad histórica, era la búsqueda del vientre de María Magdalena, disimulado bajo este símbolo de la copa sagrada?

6. ¿Será verdad que la Orden de los Templarios, supuestamente dedicada a la guardia y vigilancia de los papeles portadores de los graves secretos mencionados, se ha ido prolongando hasta nuestros días en alcobas secretas y ritos reservados, con el mismo objetivo de seguir encubriendo el indecible enigma?

7. ¿Será verdad que el famoso Priorato de Sión es o fue otra expresión del cuidado celoso de tal secreto?

¿Será verdad, pues, que la Iglesia ha manipulado tan violentamente la vida de Jesús y los manuscritos más santos, con el afán de disimular la verdadera personalidad de Jesús, y sobre todo asentar su propio poder eclesial? ¿Será verdad? ¿Será verdad todo eso? ¡Ahí irían, pues, veinte siglos de esclavitud espiritual! Y ahí van, mientras tanto, siete preguntas, siete graves problemas, que interesan veintiún siglos, amenazando supuestamente nuestra fe, y en todo caso, la credibilidad de la institución...

Resulta prácticamente imposible asumir en el poco tiempo impartido, una respuesta pormenorizada a tantos problemas de índole histórica. Pero el análisis del método y de los recursos con los cuales fue construida la obra puede dar una luz significativa sobre el valor histórico de la misma. Por tal motivo, empezaremos nuestra breve presentación por el estudio del método, antes de proponer algunas consideraciones a propósito de varios ítems enunciados.

1. Cómo se construyó " El Código Da Vinci "

Dan Brown presenta su obra como novela tejida de hechos históricos. ¿Cuáles son los motivos inspiradores de su obra?

En el corazón de la intriga del *Código* figura un documento, o más bien un fajo de textos algo misteriosos: una serie de pergaminos supuestamente descubiertos por el autor mismo, Dan Brown, en los archivos de la Biblioteca Nacional de Francia (BNF), en París, en el año 1975. ¿Su título? *Les Dossiers secrets*, "Los Expedientes secretos"... ¡Todo un programa! ¿Y su contenido? Supuestamente la historia de una sociedad secreta, el "Priorato de Sión", relacionada con la Orden de los Templarios desde Godefroy de Bouillon a partir de 1099. Ambas instituciones, la Orden de los Caballeros del Templo y el Priorato

de Sión, estrechamente relacionadas hasta el siglo XII, habrían conservado celosamente, a lo largo de los siglos, los documentos atestiguando la relación sentimental y sexual entre Jesús y María Magdalena. Pero también, y sobre todo, habrían guardado y ocultado con el mayor interés la descendencia de Cristo. Sarah, la hija de ambos, a su vez, estaría a la raíz de la dinastía de los reyes Merovingios, iniciada con Meroveo, contemporáneo del papa León Magno, a mediados del siglo V. En la maestría superior del tal "Priorato de Sión", encontraríamos, en siglos pasados, a grandes príncipes, artistas e intelectuales. Botticelli, Da Vinci, Isaac Newton, Víctor Hugo, el músico Claude Debussy, y otros, habrían prolongado hasta el siglo XX la vida del "Priorato".

Pero si los susodichos pergaminos se encuentran en la BNF, ¡vayamos a verlos!, pensaron algunos investigadores³. Así lo hicieron, y publicaron los resultados de su investigación⁴. La decepción fue grande. No se trata en absoluto de gloriosos pergaminos medievales, sino de hojas escritas a máquina en este mismo siglo XX. ¡Difícil que su autor haya podido ser el propio Godefroy de Bouillon, como lo deja suponer Dan Brown!

Las cosas, efectivamente, fueron más triviales. El autor sería, en el mismo año 1975, un tal Plantard, que se presenta a sí mismo, humildemente, como descendiente de los Merovingios, y sobre todo de Jesucristo y María Magdalena. Así lo menciona también, discretamente, Dan Brown, y lo presenta como antepasado de la mismísima inspectora Sophie Neveu...⁵ ¡Ahí van de la mano la pura fantasía y la realidad, ya que Monsieur Plantard vive todavía en la actualidad!

¿Y quién es, pues, este señor Pierre Plantard, autor humilde y discreto de los llamados "pergaminos" referidos al "Priorato de Sión"? Su producción panfletaria y varias investigaciones periodísticas lo han dado a conocer. Se trata de un individuo extravagante, apasionado por el esoterismo, convencido

³ Marie-France Etchegoin, periodista en el *Nouvel Observateur*, y Frédéric Lenoir, jefe de redacción en la revista *Le Monde des Religions*. Según las autoridades de la Biblioteca Nacional de Francia, mencionados por estos dos investigadores, los llamados *Dossiers Secrets* referidos al "Priorato de Sion" fueron entregados por un donante anónimo y tienen, en la BNF, la referencia 4º Im1 - 249, del año 1975.

⁴ En la revista *Historia* (París), nº 700, 2006. Utilizamos dicha publicación para el presente informe.

⁵ Pág. 543.

de ser personalmente heredero de Godefroy de Bouillon, siglo XI; del rey franco Dagoberto, siglo VII; y, como dicho más arriba, de los Merovingios, y sobre todo, del propio Jesucristo y de María Magdalena! ¡Vaya genealogía! Michael Baigent y Richard Leigh, autores de un best-seller de los años '80 referido a la búsqueda del Santo Graal, lo habían encontrado en los años 1970 mientras preparaban su libro, porque habían sabido que Monsieur Plantard pretendía conocer el escondite del Graal... Después de largas entrevistas con Plantard, Baigent y Leigh publicaron un libro, *El Enigma sagrado*⁶, obra que inspiró profundamente el *Código Da Vinci*.

Personaje ambiguo y difícil de asir, Pierre Plantard, nacido en el seno de una familia modesta en el año 1920, militó durante toda su vida en movimientos de ultraderecha, cultivando un amor insistente al esoterismo y el ocultismo, así como un odio persistente a los Judíos. En el año 1956, creó en Francia la asociación "Priuré de Sion". Junto con otro aficionado al ocultismo, un tal Gérard de Sède, Plantard escribirá una primera versión de una historia, totalmente fantástica, de su "Priorato de Sión", supuestamente emparentado con la Orden de los Caballeros del Templo, ella sí realmente fundada en el año 1119.

¿Y los pretendidos "pergaminos" sobre el tal Priorato? Ya lo dijimos: nacieron en su totalidad, intelectual y físicamente, de la cabeza y la mano de Monsieur Plantard, fuente principal de inspiración de Dan Brown, junto con los dos autores, ya mencionados, de *El Enigma Sagrado*.

En realidad, estos dos mismos autores ingleses fueron los que realmente lanzaron la *idea*, hace veinticuatro años, de la descendencia de Jesús y María Magdalena, prolongada en la dinastía de los reyes Merovingios, y secretamente presente en el día de hoy. Pero sacaban esta osada "revelación" de las confidencias y entrevistas con el señor Plantard.

Entonces, el tejido se vuelve a hacer, y van apareciendo poco a poco las fuentes de la inspiración de Dan Brown, finalmente nada original. Brown cita indirectamente sus fuentes: por una parte, Plantard, lo hemos dicho; y por otra, Leigh y Teabing. El nombre del feroz personaje llamado Leigh Teabing, en *El Código Da Vinci*, es la amalgama realizada con los nombres de Richard

⁶ En inglés, *Holy Blood, Holy Graal*, publicado en el año 1982 por los dos autores mencionados, junto con la colaboración de Henry Lincoln. El libro es llamado *HBHG*, según las letras iniciales de su título original.

Leigh y Michael Baigent. El Teabing novelesco cita la obra de sus dos predecesores cuando suministra a Sophie Neveu informaciones sobre el "Priorato de Sión" y su misión⁷.

A estas alturas, aún antes de referirnos directamente a la credibilidad histórica de las siete tesis mencionadas más arriba, *El Código Da Vinci* empieza seriamente a perder su aura; palidece la supuesta verdad histórica, y se disipa el encanto. Viajamos en pleno esoterismo y explotación de la buena fe ajena. El engatusador Pierre Plantard y los mistificadores Baigent y Leigh, forman el trío de autores modernos de los cuales Dan Brown ha sacado la casi totalidad de sus argumentos pseudohistóricos. El llamado "Priorato de Sión", fruto de la imaginación descabellada de Plantard, no tiene ni la más mínima base histórica. Es la construcción reciente de una mente enfermiza. Por lo tanto, casi podríamos excluir el examen de las tesis nacidas de esta idea extravagante: la relación sentimental de Jesús y María Magdalena, la descendencia biológica de ambos, el salto inexplicado de varios siglos entre la hija de Jesús y los reyes Merovingios, y la sorprendente identificación de los descendientes actuales de la supuesta pareja sagrada..

Dan Brown, al igual que sus predecesores e inspiradores inmediatos, saca su argumento de lo más rancio del ocultismo y esoterismo. Su guión carece totalmente de posibilidad de comprobación. Al tomar conciencia de "cómo se pretende escribir la historia", o, si se quiere, de la manera cómo se construyó el argumento del *Código*, uno baja de las nubes. La buena disposición inicial del lector deja lugar a la irritación y la protesta íntima. En el famoso *Código*, no queda nada de la historia factual. El argumento es totalmente fantasioso, y el método, execrable, para cualquier lector de la historia que se respete. Va en

⁷ "La verdad es que en la década de 1980, (*El Enigma sagrado*) causó cierto revuelo. Para mi gusto, sus autores incurrieron en sus análisis en algunas interpretaciones criticables de la fe, pero la premisa fundamental es sólida, y a su favor debo decir que lograron acercar al gran público la idea de la descendencia de Cristo. (...) Se trata de un secreto que el Vaticano ya había intentado enterrar en el siglo IV. En parte, esa es la razón de las Cruzadas. Recopilar y destruir información. La amenaza que María Magdalena representaba para los hombres de la Iglesia primitiva era potencialmente de unas proporciones enormes. (...) La Iglesia, ... para defenderse del poder de Magdalena, perpetuó su imagen de prostituta y ocultó las pruebas de su matrimonio con Jesús, restando así credibilidad a la posibilidad de que hubiera tenido descendencia y fuera, por tanto, un profeta mortal" (pág. 315).

contra de la práctica literaria de los grandes maestros del género, los cuales jamás habrían logrado imponer un estilo respetado si hubieran operado las adulteraciones históricas de Dan Brown.

Hasta aquí, sólo nos hemos contentado con hablar de "historia", del respeto a su método científico, su interpretación genuina. Por eso hemos hablado de "irritación". Para nada hemos pretendido hacer una defensa del cristianismo, de la Iglesia Católica o de la fe cristiana. Pero la fe cristiana no tiene absolutamente nada que temer de la confrontación con los hechos históricos; y esto es lo que quisiéramos seguir proponiendo... brevemente.

2.El Código Da Vinci y su tratamiento de la historia cristiana de los orígenes

Utilizando la historia, un autor no se puede dar el permiso de improvisar, inventar o transformar "los hechos". El tratamiento que Dan Brown da a la historia cristiana primitiva altera a veces por completo los escenarios. Sin tener alguna prueba fehaciente de ello, descartaré una posible e inclusive probable mala fe del autor, pero no así su ignorancia de "los hechos", por una parte, y por otra, su incapacidad para entrar en el espíritu de una época determinada. Es el caso, en especial, para la época capital del siglo II de la era cristiana, del siglo IV, y de lo que significa, en la edad media, la orden de los Templarios o la búsqueda del Santo Grial.

2.1. El siglo II cristiano

"Sophie, dice Langdon, las pruebas históricas que avalan todo esto son muy sólidas"⁸. Es preciso recordarlo: aun cuando Dan Brown alude a la historia, su narración es una novela que desdice de la historia. Su desconocimiento de "los hechos" tocando el siglo II, y su falta de sensibilidad para la interpretación, son palpables.

El siglo primero y el siglo II, y no el siglo IV, son los momentos en los que se va determinando lo que hoy se suele llamar "la esencia del cristianismo"; es decir, la filiación divina del hombre Jesús. Que el siglo IV haya formalizado esta

⁸ *El Código...*, 315

fe en el primer concilio ecuménico, en Nicea, año 325, no desdice en absoluto del carácter primigenio de la fe en el hijo de Dios. El siglo primero y el siglo II, y no el siglo IV, son los momentos en los que se define la herencia escrita de Jesús; es decir, la formación del cuerpo de las escrituras que van a conformar lo que, a partir de Orígenes, se va a llamar el "nuevo testamento". Recordemos y resumamos los acontecimientos.

En el siglo primero, después de la muerte histórica de Jesús; después de su resurrección atestiguada por sus amigos; después de su última aparición (lo que los Hechos de los Apóstoles llaman teológica y simbólicamente la ascensión), y después de la toma de conciencia providencial y violenta de su sentido (Pentecostés), *la tradición oral* incipiente, es decir la voz viva del evangelio, es *una boca inmensa* que anuncia al mundo entero que "Cristo vive". Habrá que esperar cierto tiempo, por lo menos unos diez o quince años, antes de que el hilito minúsculo de la tradición escrita empiece a dar señal de vida y de su continuidad con la tradición oral. Poco a poco, con el paso de los años y la progresiva desaparición de los primeros testigos, las proporciones se van invirtiendo: decrece paulatinamente la fuerza e intensidad de la voz viva o tradición oral, mientras que crece, de década en década, la cantidad de escritos que hablan sobre Jesús, buena nueva viva de Dios para los hombres.

Las comunidades cristianas se van percatando del paso inexorable del tiempo. Tanto en Antioquia de Siria o Palestina, como en Roma, Asia Menor o Atenas, la tendencia es la misma: poner por escrito esta voz frágil y pasajera antes de que se pierda definitivamente. Antes del año 100, es tarea cumplida. Marcos, Mateo, Lucas y Juan son intérpretes reconocidos de la única buena nueva de Jesús. Nada de emperador Constantino, ni de siglo IV. Siglo I. Ciertamente, en los años ulteriores se seguirán produciendo otros escritos sobre Jesús, que irán integrando el cuerpo de las *escrituras cristianas*. Pero el olfato de las comunidades - y de ninguna manera un supuesto "vaticano" totalmente inexistente - el olfato de las comunidades le pondrá el sello de *garantía* a los cuatro escritos pronto reconocidos. Dicha "canonización" por medio del *sensus fidei* se hace sin consenso preestablecido, sin autoridad impositiva, sin coordinación siquiera de iglesia a iglesia. En ese sentido, a la pluralidad de iglesias corresponde finalmente la pluralidad de evangelios. No hay todavía un evangelio cuadriforme inalterable.

Los acontecimientos que tienen lugar más o menos a partir del año 140, ponen de manifiesto cuán necesario se va haciendo el encuentro, la sincronización y el reconocimiento de comunidad a comunidad, de evangelio a evangelio.

Efectivamente, grupos y movimientos diversos, a menudo portadores de una teología "in", casi postmoderna antes de tiempo, van produciendo una cantidad pletórica de escritos, o realizan selecciones que tienden a confundir el humilde *sensus fidei* de las comunidades. ¿Se trata de uno, de cuatro, diez o doce libritos evangelios? O tal vez de ninguno, pues de todas maneras Dios no tiene cuerpo. No puede, dicen *los gnósticos*, ser representado por un personaje "Jesús" de cuerpo humano; ni necesita el cuerpo de las escrituras, ni gusta del cuerpo de la Iglesia, y menos va a requerir los servicios del cuerpo episcopal. Definitivamente, *los gnósticos* no aman el cuerpo; es decir, no quieren saber nada con la corporalidad en todo su peso y su sencillez.

En ese siglo II, pues, todo es cuestión de **cuerpo**. De su rechazo altanero, o de su humilde aceptación. A favor de él, o en su contra. Así también a propósito de la humanidad corporal de Dios. Dios con nosotros tiene cuerpo. Jesús, Hijo de Dios, tiene verdadera corporalidad. Yo que me siento todavía "mundano", muy mundano, ¡cuánto les agradezco a los cristianos de aquel entonces el haber hecho *la opción por el cuerpo*, contra la espiritualidad etérea de *los gnósticos*! En aquel momento como en los días de hoy; en la teología anti-humana del Alejandrino Basíledes como en la teología disfrazada de moderna de Dan Brown, el *sensus fidei* sabe olfatear dónde estaban las trampas de la falsa espiritualidad o la pretendida modernidad.

Precisamente, es dentro de la aceptación de la sana y santa corporalidad que nuestros hermanos cristianos del siglo II sintieron cuáles escritos hablaban correctamente, "canónicamente", corporalmente, del Hijo de Dios. Los escritos apócrifos no pasaron por el tribunal severo y parcial de una autoridad vaticana o episcopal: lo hemos dicho, ambas eran, en aquel entonces, inexistentes. Mucho mejor, o peor: los escritos de los siglos I y II pasaron democráticamente por la nariz comunitaria, el olfato de fe de los creyentes. Éstos sintieron, en muchos de los libros llamados apócrifos, el olor a quemado, a diablo: ¡la carne sacrificada nunca será perfume apreciable para Dios! ¡Viva, más bien, el tufo sudoroso del cuerpo humano, con toda su pesadez santa o pecadora! Los apócrifos gnósticos no pasaron el examen de las comunidades cristianas. Grandes pastores o teólogos, tales como Justino (el primer teólogo palestino), Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma, y aún Clemente u Orígenes de Alejandría, ellos mismos favorables a un incipiente intelecto cristiano, favorecieron el juicio de fe de los fieles y terminaron por execrar esa pretendida santidad etérea. Así fueron excluidos democráticamente del futuro cuerpo del Nuevo Testamento los evangelios gnósticos, tales como el evangelio de Tomás, el de Felipe, el de Judas, el de María (Magdalena), el evangelio de la verdad, y tantos otros que no comulgaban

con el cuerpo del hombre Jesús, hijo de Dios. Hasta el día de hoy⁹.

En lo que llamé "execración" no se produjo ningún auto de fe, ningún "jujú" cristiano por temor a la verdad. Si varios apócrifos fueron escondidos, o lo siguen siendo, fue por el instinto elitescos y anti-popular de sus autores y lectores, especialmente gnósticos, los cuales cultivaron cierta separación elitista por medio de la cual ellos mismos se pusieron al margen de la fe y de los humildes creyentes.

Pero todo aquello, el libro de Dan Brown no es capaz de saber ni sentirlo. No supo darse cuenta que el cristianismo se jugó, desde los inicios, desde el siglo I y II, en esa doble apuesta:

- por una parte, en la plena *autenticidad humana de Dios*: Jesús es la mejor palabra que la humanidad supo decir, hasta el punto de ser Dios realmente presente en medio de nosotros,
- y por otra, en la plena *autenticidad divina del hombre*: el hermano Jesús, tan igual a nosotros, es la mejor palabra que Dios pudo decir. Y en él, entramos todos, hombres y mujeres, en la divinidad.

Allí está el cristianismo, desde sus inicios, y sin vaticano por encima. A Dios gracias. Todo es cuestión de olfato cristiano, de genuino sentimiento de fe. Desde el siglo primero, y más explícitamente en el segundo.

2.2. El siglo IV

"Constantino 'subió de categoría' a Jesús cuatro siglos después de su muerte. (...) Encargó y financió la redacción de una nueva Biblia que omitiera los evangelios en los que se hablara de los rasgos 'humanos' de Cristo y que

⁹Lejos de mí la idea de rechazar el enorme interés de los escritos apócrifos. No es el momento de hablar de ellos *in extenso*. Pero es evidente que la lectura de estos escritos es enormemente instructiva para conocer de más cerca el ambiente - y hasta el tipo de fe - en el cual crecieron y que ellos mismos nutrieron. Además, nos informan, de manera lateral y hasta marginal, a propósito de los conflictos que tenían lugar, no sólo entre iglesias ortodoxas y heterodoxas, sino también dentro del mismísimo ambiente ortodoxo. Hoy en día, por ejemplo, no se puede negar los antagonismos existentes en ciertas iglesias por el protagonismo disputado entre Pedro, el "príncipe de los apóstoles", y María Magdalena, la "apóstol de los apóstoles"...

exagerara los que le acercaban a la divinidad. Y los evangelios anteriores [nota: los apócrifos] fueron prohibidos y quemados (...). Por suerte para los historiadores, algunos de los evangelios que Constantino pretendió erradicar se salvaron. Los Manuscritos del Mar Muerto se encontraron en la década de 1950 en una cueva cercana a Qumrán, en el desierto de Judea. Y también están, claro está, los manuscritos coptos hallados en Nag Hammadi en 1945. Además de contar la verdadera historia del Grial, esos documentos hablan del ministerio de Cristo en términos muy humanos. Evidentemente, el Vaticano, fiel a su tradición oscurantista, intentó por todos los medios evitar la divulgación de esos textos (para poder) proclamar la divinidad de un hombre, Jesucristo, y usar la influencia de Jesús para fortalecer su poder"¹⁰.

¡Tan pocas palabras, para inventar tantos embustes "dizque" históricos, para ensartar tantos y tamaños anacronismos, hechos o fechas! Dan Brown se sobrepasó. El espacio falta aquí para rectificar detalladamente cada una de sus aseveraciones. Pero mencionemos brevemente algunos de ellos:

- Es cierto que en el año 325, el concilio de Nicea aprovechó la paz recién adquirida para conceptualizar su fe en el hijo de Dios, adquirida desde el siglo I, y darle un difícil, y pastoralmente discutible, vocabulario conceptual. Pero para nada se trataba de innovar en la fe, la misma del siglo I y II, sino en el aparato conceptual para designarla. Y para nada se trataba de las escrituras cristianas, las cuales ya tenían una larga historia común en las comunidades cristianas. Constantino nada tuvo que ver con la Biblia, ¡ni jamás, que sepamos, se interesó por ella!

- Los documentos de Qumrán, descubiertos en los años '40 - y no '50 - del siglo pasado, no tienen ni la más mínima mención de Cristo ni de su ministerio. Tienen que ver con la vida judía, y en especial la secta de los esenios.

- Ya hemos hablado de los evangelios apócrifos, de *los gnósticos*, efectivamente encontrados en Nag Hammadi, en el alto Egipto. No sólo ellos, sino también otros apócrifos, de tendencia más popular y menos gnóstica, fueron rechazados por el *sensus fidei* desde el siglo II. ¡Nada, pues, de Constantino, ni de algún vaticano! Y en estos escritos, nada tampoco del Santo Graal o Grial. ¿Dónde, caramba, se fue a documentar nuestro autor?...

¹⁰ *El Código...*, 291 - 292.

Después de tan bellas revelaciones, Sophie exclama: "La cegada ignorancia nos confunde". Efectivamente. Lo malo es que Dan Brown contribuye, *a su manera*, a las mismas ignorancia y confusión. Lo que nuestro autor dice a propósito de la edad media, en especial del Santo Graal y de la Orden de los Templarios, no es mucho mejor.

2.3. *La edad media: el santo Graal... hasta el día de hoy*

La novela de Dan Brown viene a presentar una nueva versión de lo que sería el Santo Graal.

En varias versiones de la leyenda - o más posiblemente del mito -, el Graal es descrito como copa o cáliz, pero también como fuente de plata, espada, lanza, pez, paloma, calderón de abundancia, libro secreto, maná bajado del cielo, y muchas cosas más. Los cuentos a propósito del Santo Graal nos acompañan desde hace ochocientos años, pero puede ser que las tradiciones orales al respecto tengan mayor antigüedad aún. Según la versión más difundida, la de Roberto de Borón, el Graal sería el cáliz que Jesús hubiera utilizado en la última cena, y con el que José de Arimatea habría recogido preciosamente la sangre de Cristo vertido en la cruz. Dicha copa habría sido llevada a Inglaterra, y... ¡se trata de volver a encontrarla!

Aparecen temprano varias historias del Graal. ¡Uno no sabe si identificarlas como la expresión de un tema espiritual más o menos esotérico (la peregrinación hacia la interioridad), o de un mito que reviste una amplia fecundidad cultural! Pues se sabe ahora que esta narración se encuentra de manera recurrente en varias religiones: la Cabala judaica, el Islam, el budismo, la antigua religión iraní, y otras¹¹. En la tradición occidental, son conocidos los romances de Chrétien de Troyes, Roberto de Borón y Wolfram von Eschenbach, entre otros. En este último, poeta bávaro, alemán, de comienzos del siglo XIII, Parzifal busca el Graal, el cual es una piedra luminosa caída del paraíso. Por primera vez, el Graal no es descrito como una copa. La piedra de Eschenbach es guardada celosamente por los caballeros llamados "Templeisen", término que alude a los Caballeros Templarios (los cuales, cuando escribe este autor, tienen menos de

¹¹ Cf. S. Lafitte, "Les symboles de la quête spirituelle", en *Le Monde des Religions*, Paris 2006, 30 - 32.

un siglo de existencia). La historia de Parzifal contada por Wolfram de Eschenbach tiene por tema la pureza y la sabiduría. Sólo los que tienen un corazón y un espíritu puros pueden alcanzar el Graal, y sólo Dios es capaz de juzgar quién es digno de alcanzar el objeto de dicha búsqueda...

Aparentemente, el Graal desaparece de la literatura y la imaginación colectiva hasta el siglo XIX¹². En ese siglo, prosigue nuestra fuente, el Graal emigra hacia la Sociedad Teosófica, asociación esotérica internacional estadounidense, abuela del "New Age"... A partir de aquel momento, el Graal no sale de los círculos del ocultismo occidental. Como arquetipo de la búsqueda iniciática, produce una colección de imágenes, relatos, referencias y rituales, al lado de la piedra filosofal, el tesoro del Templo de Jerusalén, y los Rosacruces. Poco después, antes del fin del siglo XIX, otro personaje que, dicen, tenía fama de extravagante, un tal Josafín Peladán, en el París de la "belle époque" (es decir, un sifrino en una época sifrina), contribuía a reanimar también el mito.

Después, estamos en el siglo XX, y el Graal se viste de numerosísimos trajes, más o menos cristianos heterodoxos, más o menos neopaganos, más o menos explícitamente destinados al consumo cultural y turístico. La vena literaria de hoy podría incluir al famoso "Señor de los Anillos", best-seller de Tolkien; y quién sabe, si también a Harry Potter, por una parte y a Paulo Coelho, especialmente en "El Alquimista".

En cuanto al Graal como metáfora del supuesto linaje de Cristo, es, que se sepa, una idea exclusivamente contemporánea; no tiene que ver con la edad media, ni con versiones anteriores... La tesis es que, después de la crucifixión, María Magdalena habría desembarcado en Galia con su hija Sarah. En siglos ulteriores, uno de sus descendientes se habría casado con un miembro de la tribu franca, dando origen a la dinastía de los reyes merovingios, a partir del siglo V... Ya que los papeles del "Priorato de Sión" son pura patraña del Señor Plantard, lo hemos visto, habrá que presuponer una poderosa tradición oral para testimoniar sobre tantas "verdades" sorprendentes. ¡El linaje de Cristo se habría prolongado hasta nuestros días! Ya lo vemos: Dan Brown y sus predecesores, Plantard, y los autores de *Holy Blood*, *Holy Graal*, con menos poder de convicción que de imaginación, quieren hacer creer que esta verdad

¹² Según M. Introvigne, investigador italiano, citado por E. Vinson, "Le Graal dans tous ses états", en *Le Monde des Religions*, París 2006, 34 - 37.

fue cóncida durante siglos por algunos hombres selectos, que habrían disimulado "el" conocimiento secreto en obras de arte y arquitectura. Y ahí habría estado Leonardo Da Vinci y su famoso "*código*", paradigma de una gloriosa lista de grandes nombres pasados...

Después de esta reconstrucción del relato de Dan Brown - excesivamente larga, y a su vez, demasiado corta -, uno vuelve a la pregunta inicial: ¿cómo explicar el hecho de que una novela, que indudablemente tiene ciertos atractivos, pero dista mucho de ser una obra maestra, haya podido vender, hasta la hora, casi 50 millones de ejemplares, y se haya convertido en fenómeno editorial? Es lo que quisiéramos examinar en una tercera parte.

3. Cómo explicar el éxito del "*Código Da Vinci*"

Hasta aquí hemos calzado sin rechistar, y con sincera convicción, las críticas que se suelen hacer al libro que estamos comentando. Repito: al leerlo, me sentí irritado por la falta de respeto al lector y a la historia. Pero, ¿será que nada bueno se puede recoger del hecho que un libro, tratando, a su manera, de la fe cristiana, alcance el envidiable resultado de 50 millones de ejemplares? ¿Cuál es el teólogo profesional, quién de nosotros, jamás se ha podido o se podrá gloriar de tanto público lector? ¿Y por qué no, mientras que a Dan Brown sí?...

Una primera respuesta, también es conocida. La hemos leído en varios lugares. Consiste más o menos en decir: monte en una misma olla unos importantes hombres de Iglesia, monjes asesinos, sexo moderado pero suficiente como salsa picante, unos sabrosos escándalos; un poco, o mucha sangre; secretos de alcoba, mujeres donde no debería haber, y supuestas "amenazas sobre la fe"; aderecen con polvo diabólico en cantidad diabólica, y tendrán un sancocho que gustará a muchísima gente. Además, la receta hará fortuna, y pueden estar seguros que otros cocineros pronto inventarán otro tanto. Y los hombres de Iglesia harán lo que tienen que hacer por función: inquietarse, protestar, rasgarse la vestidura sacra, hablar de blasfemia, y preguntarse "¿adónde, diablos, vamos?"

Le estoy agradecido a Dan Brown, porque él es la circunstancia que permite que hablemos del tema. Su escrito nos autoriza, nos *obliga* a hablar e indagar, a propósito:

- de los *evangelios apócrifos* y de su inmenso interés para un mejor conocimiento de nuestros hermanos cristianos de la primeras generaciones,
- de la conformación de las escrituras cristianas, es decir: del canon bíblico.

Pero nos permite también notar y apreciar la *inmensa diferencia* existente entre los apócrifos y los escritos llamados canónicos; admiramos la moderación, la sabiduría y discreción del Nuevo Testamento.

Dan Brown nos permite, casi por primera vez, hablar sin tapujos de la *vida sentimental*, afectiva, y hasta sexual de Jesús; tal vez con sensación de incomodidad, pero con respeto y, sobre todo, con la conciencia de cumplir con un deber frente a la "demanda" de nuestro tiempo.

Dan Brown nos permite, nos *obliga*, a estudiar con mayor audacia el papel relevante de las *mujeres en las comunidades cristianas* de antaño, y nos invita a volver a preguntar, con mayor espíritu de decisión, y hasta con reclamo, frente a la urgencia, por el deficiente *protagonismo de la mujer en la Iglesia de hoy*. Al tratar el tema, pareciera que tenemos mil años delante de nosotros para aportar respuestas satisfactorias: sobre el tema, estudiamos y decidimos con lentitud y timidez, en la Iglesia. ¿Que nosotros no podemos hacer nada? Claro que sí, pues los estudios y lecturas que podemos promover van preparando tiempos menos machistas en la institución Iglesia.

El *Código Da Vinci*, o más bien la receptividad de este escrito en el gran público, nos obliga a preguntarnos, una vez más, por el exceso de *soberbia institucional* reinante en nuestra Iglesia. Allí donde se nos exige analizar teológica y pastoralmente la relación entre el poder político y la Iglesia, ¿no habría venido el momento de recuperar un sano sentido de la laicidad, para aceptar la amputación de las excrescencias eclesíásticas de la institución y mantener, con nueva firmeza, lo genuinamente cristiano? Es decir: ¿qué? ¿y de qué manera?

El *Código Da Vinci* nos obliga a replantear, no como problema pasado sino como realidad actual, *la relación entre el imperio y la estructura de poder* de la Iglesia. El autor habla muy negativamente del siglo IV. Pero es que tampoco se puede afirmar, sin más ni más, que el problema esté resuelto, o que el contubernio indecente inaugurado por la Iglesia imperial sea cosa del pasado; mucha gente, y no menos sinceramente cristiana, con total seguridad nos podría contradecir.

Gracias a Dan Brown, ¡hasta el Opus Dei se encuentra, por primera vez mundial, a la defensiva, después de su brillante tarjeta de presentación en los personajes del obispo Aringarosa y el desquiciado Silas! Esta obligada y nueva humildad, ¿será necesariamente negativa? ¿Inicio de otro "camino"?...

En suma, El *Código Da Vinci* nos devuelve a las aulas donde se estudia, se aprende y se enseña... ¿Y ésta no es, acaso, otra buena noticia?

Por todo aquello, *El Código Da Vinci es un libro útil*. Claro: el tufo a escándalo, o la exposición de "páginas rojas" en la Iglesia, siempre tendrán éxito. Pero no sé si sus burdos errores eran realmente necesarios: el autor podía, tal vez, producir el mismo resultado publicitario sin prestar tanto el flanco a la crítica. Porque ha logrado tocar una serie de puntos que pocas veces se debaten públicamente. No nos hagamos ilusiones: el ritmo de los cuestionamientos se va a ir acelerando en las décadas venideras. De aquí a poco tiempo, saldrán otras novelas, y posiblemente otras películas mejor llevadas, sobre la virginidad de María y los hermanos de Jesús, sobre el pontificado romano, sobre la disciplina o la teología del sacerdocio, sobre el machismo eclesiástico, y qué sé yo. O sobre otros temas teológicos aun más apremiantes: Dios; la ¿necesidad? de la Iglesia; la presencia de Cristo fuera de las fronteras de la Iglesia; etc. Ojalá no estemos siempre condenados a reaccionar, dando permanentemente la impresión de regañar a los autores audaces, ¡por su falta de respeto o su "intrepidez"!

Finalmente, ¡gracias, Dan Brown! Lo reconozco: me "sacaste la piedra", es decir, me horripilaste más de una vez. Pero permitiste la presente nota indagatoria, y nos obligas, sobre todo, a ir mucho más allá en la justificación crítica de nuestra fe, la cual tiene todavía que deshacerse de mucho farrago inútil.



*El ITER es un instituto autónomo eclesiástico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Títulos eclesiásticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

1. Bachillerato:

- *En Filosofía*
- *En Teología*

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

En Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- *En Teología Pastoral.*
- *En Teología Espiritual.*
- *En Teología Bíblica-Pastoral.*
- *En Teología Fundamental.*

Para la validez eclesiástica se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 68865 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org

ÍNDICES DE LOS NÚMEROS 21-40 DE LA REVISTA ITER

ÍNDICE POR AUTORES

- Arvelo, Alberto. Cristianismo y postmodernidad. *ITER*, 24 (2001), 203-207.
- Astorga, Omar. Los orígenes del liberalismo contemporáneo. *ITER*, 28 (2002), 17-26.
- Ayala, Carlos. El intelectual cristiano en Venezuela hoy. *ITER*, 24 (2001), 101-115.
- Baptista, Asdrúbal. El futuro como origen de la historia (Trabajo y poder en la historia). *ITER*, 30-31 (2003), 98-132.
- _____. Porque me lo dijo papá. *ITER*, 24 (2001), 117-125.
- Bazarrá, Carlos ofm. cap. Concilio Plenario Venezolano: Punto de partida. *ITER*, 23 (2000), 155-159.
- _____. Las comunidades de solidaridad. *ITER*, 27 (2002), 95-107.
- _____. Sólo Dios es pobre. *ITER*, 35(2004), 121-129.
- _____. Comunidad - Comunión. *ITER*, 26 (2001), 159-172.
- _____. Desafío de los pobres a la vida religiosa. *ITER*, 23 (2000), 34-52.
- _____. Espiritualidad del método teológico. *ITER*, 35 (2004), 13-24.
- _____. Iglesia Sacramento y las demás religiones. *ITER* 40 (2006), 115-143.
- _____. Jesús, evangelio para hoy. *ITER*, 37-38 (2005), 307-333.
- _____. Teología de la eucaristía. *ITER*, 39 (2006), 87-103.

- _____. Palabras a los alumnos del nuevo curso. *ITER*, 25 (2001), 43-42.
- _____. Presidente de la CONVER. Palabras de apertura del curso 2003-2004. *ITER*, 32 (2003), 18-19.
- Bermúdez, Mons. Nicolás Administrador Apostólico de Caracas. Homilía de la Eucaristía inaugural del curso. *ITER* 32 (2003), 12-17.
- Biord Castillo, Raúl sdb. Ponderación teológica del método ver-juzgar-actuar. *ITER*, 34 (2004), 19-52.
- Caballero, Manuel. Las grandes líneas de la tradición histórica en Venezuela. *ITER*, 34 (2004), 53-57.
- Carrera, Liduvina. La cibernética en la narrativa postmoderna: Hacia una teoría de la metaficción virtual. *ITER*, 21 (2000), 89-98.
- Casaldáliga, Pedro. Carta abierta al hermano Romero. *ITER*, 36 (2005), 125-128.
- _____. San Romero de América, pastor y mártir nuestro. *ITER*, 36 (2005), 129-131.
- Castillo, Ignacio sj. Símbolo, mito y rito: el cuerpo y la sangre. *ITER*, 39 (2006), 75-86.
- Castillo, Ocarina. Coloquio sobre el intelectual cristiano en la Venezuela de hoy. *ITER*, 24 (2001), 169-172.
- Coppin, Michel. “¿Eso tan aburrido e inútil que llaman Filosofía valdría la pena de escribirlo?” La importancia de una reflexión filosófica en un Instituto de Teología. *ITER*, 21(2000), 5-14.
- Diego, Luís de sj. Vida consagrada: formación y misión cara al futuro. *ITER*, 23 (2000), 116-129.
- Divasson, Mons. José Ángel, Vicario Apostólico de Puerto Ayacucho. Apuntes para una conversación sobre el voluntariado. *ITER*, 27 (2002), 205-212.
- Dupuy, André Mons. Homilía en la Misa inaugural del curso. *ITER*, 25 (2001), 15-19.
- _____. Homilía tenida en la clausura de la primera sesión celebrativa del Concilio Plenario de Venezuela (1/ Diciembre/ 2000). *ITER*, 23 (2000), 166-168.

- Fernández, Bonifacio cmf. Felicidad, Liberación y Redención. *ITER*, 26(2001), 173-188.
- Frades, Eduardo cmf. ¿No valdrá el hombre más que esta su vida? *ITER*, 26 (2001), 125-157.
- _____. "San Romero de América, pastor y mártir nuestro". *ITER*, 36 (2005), 15-67
- _____. Con nombre propio y en comunión eclesial. Presentación de *ITER*, 23 (2000), 5-15.
- _____. El Mesías Jesús y los bienes mesiánicos. *ITER*, 37-38 (2005), 157-209.
- _____. El poder político y el poder económico según el Antiguo Testamento leído desde la fe cristiana. *ITER*, 30-31(2003), 152-227.
- _____. El quehacer teológico. Presentación del, P. Felicísimo Martínez, op. y Jon Sobrino, sj. *ITER*, 25 (2001), 5-9.
- _____. El Verbo se hizo carne para darnos Vida (Jn. 1 y 21). *ITER*, 23 (2000), 89-115.
- _____. La practica de la misericordia de Jesús. *ITER*, 2 (2002), 123-154.
- _____. La propuesta y las personas que la aceptaron. Hacia una iglesia fraterna y adulta. Presentación de *ITER*, 24 (2001), 21-28.
- _____. Reflexiones en torno al 11 de septiembre. Presentación de *ITER*, 26 (2001), 5-14.
- García Torres, Rafael. "La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia": J. Sasso, 1998. *ITER*, 21 (2000), 113-121.
- _____. Constitución escrita vs. Constitución orgánica: dos nociones de la filosofía política de Laureano Vallenilla Lanz. *ITER*, 28 (2002), 49-62.
- _____. Idea de Progreso. Anotaciones en torno a las filosofías de la historia de Voltaire, d'Alembert y Condorcet. *ITER*, 21 (2000), 57-69.
- _____. Laureano Vallenilla Lanz y la hermenéutica de los fenómenos sociopolíticos e históricos en Venezuela. Ensayo de reconstrucción argumental. *ITER*, 32 (2003), 62-105.

- García, Jesús ofm cap. Concilio versus Exclusión. *ITER*, 23 (2005), 151-154.
- González Fabre, Raúl sj. Variables en el discernimiento histórico. *ITER*, 33 (2004), 77-105.
- González , Enrique Alí. ¿Existe lo público en Venezuela? *ITER*, 27 (2002), 54-67.
- _____. 11 de septiembre del 2001. Sobre el fundamentalismo y otros problemas. *ITER*, 26 (2001), 15-29.
- _____. El Componente Cultural de la Crisis. *ITER*, 34 (2004), 113-142.
- _____. La crisis política y los nuevos escenarios: de la Sociedad Civil a la Sociedad de la Vida Cotidiana. *ITER*, 28 (2002), 27-48.
- _____. Los imaginarios colectivos de Occidente. *ITER*, 26 (2001), 73-124.
- _____. Nuestro ser histórico, social y multicultural en perspectiva venezolana y latinoamericana. *ITER*, 32 (2003), 106-150.
- _____. Visión sociológica, fenomenológica y antropológica de la Virgen María. Ciclo Eortológico (Primera Parte). *ITER*, 39 (2006), 41-64.
- _____. Valores bíblicos, humanos y cristianos para hoy y siempre. Los imaginarios colectivos de Occidente. *ITER*, 26(2001), 73-124.
- González, Francisco Javier sdb. De lo acontecido en Babel, atisbos de luz para Maniatan. *ITER*, 26 (2001), 31-50.
- _____. El Discipulado, primicia de la consumación de la obra reveladora del Hijo (Análisis de Jn 18,15-27). *ITER*, 23 (2000), 130-142.
- González, Ignacio cssr. La Bioética como disciplina. Aspectos formales. *ITER*, 32 (2003), 193-211.
- Guanipa, Terida del Valle. Mi experiencia de voluntariado en El Nula *ITER*, 27 (2002), 219-224.
- Guerrero, Alfonso Mons. Iglesia Venezolana en Concilio. *ITER*, 25 (2001), 137-142.

- Guillen, Maryluz. Voluntariado: una opción ciudadana y transformadora. *ITER*, 27 (2002), 173-187.
- Hintz, Werner. Ecumene y globalización. *ITER*, 22 (2000), 126-131.
- Irazaval, Diego. El saber indígena sopesa la modernidad. *ITER*, 36 (2005), 175-194.
- Juárez, José Francisco. La solidaridad como factor desencadenante de las valoraciones respecto al propio individuo y a la comunidad. *ITER*, 27 (2002), 188-204.
- Leandro, Francisco Javier sj. Jesucristo, el Hijo del hombre: La alternativa humana de Dios a la historia. *ITER*, 37-38 (2005), 211-230.
- Lombardi, Ángel. El intelectual cristiano en la Venezuela de hoy. *ITER*, 24 (2001), 143-150.
- Luciani, Rafael. Sobre el quehacer teológico y la interpretación de los signos de los tiempos. Los signos de los tiempos como criterio hermenéutico fundamental del quehacer teológico. *ITER*, 33 (2004), 17-38.
- _____. El *commercium* como forma del amor intratrinitario según Erich Przywara. *ITER*, 29 (2002), 114-122.
- _____. El cristiano y la vida política. *ITER*, 39 (2006), 9-25.
- _____. El problema del Jesús histórico. *ITER*, 37-38 (2005), 17-116.
- _____. La alteridad como forma del discurso acerca de Dios en el pensamiento de Erich Przywara. *ITER*, 28 (2002), 91-158.
- _____. Misterio y palabra. *ITER*, 35 (2004), 69-94.
- _____. Presentación de la XXIV Semana Teológica: La Iglesia y el testimonio histórico. La credibilidad como un problema de la «*Fraternitas Convocata*». *ITER*, 40 (2006), 11-16.
- _____. Sobre las inversiones del poder y el reconocimiento de las diferencias. La dimensión teológica del poder: del dilema al drama. *ITER*, 30-31 (2003), 395-409.
- _____. Sobre las inversiones del poder y el reconocimiento de las diferencias. La dimensión teológica del poder: del dilema al drama. *ITER*, 30-31 (2003), 395-409.

- Manara, Bruno, El acento latino deducido por el acento castellano, y viceversa, en palabras de origen latino y griego. *ITER*, 28 (2002), 149-158.
- Marcano, M^a. de los Ángeles. Una experiencia de voluntariado. *ITER*, 27 (2002), 213-218.
- Márquez, Laureano. De la divina gracia. *ITER*, 35 (2004), 131-148.
- Márquez, Ricardo J. Educar para la solidaridad. *ITER*, 27 (2002), 83-94.
- _____. Meditación teológica interdisciplinaria sobre el Poder Palabras introductorias a las XXI jornadas. *ITER*, 30-31 (2003), 9-11.
- Martín, Yohana. Aproximaciones críticas al horizonte problemático de la Metafísica: La Propuesta Filológica de Etienne Gilson. *ITER*, 21 (2000), 70-88.
- Martínez, Felicísimo op. ¿Nuevas generaciones de teólogos/as? ¡Estudiantes de teología! *ITER*, 25 (2001), 95-108.
- _____. Nuevo paradigma sociocultural y eclesiología. *ITER*, 22 (2000), 85-110.
- Martínez, Isabel. El intelectual cristiano en Venezuela hoy. *ITER*, 24 (2001), 173-180.
- Masiero, Bruno sdb. La nueva realidad reta a la pastoral en conjunto. *ITER*, 22 (2000), 111-117.
- Merino, José Antonio ofm. Franciscanismo y sociedad actual. *ITER*, 34 (2004), 71-93.
- Moreno, Agustín. Consideraciones críticas sobre las universidades venezolanas financiadas con fondos públicos. *ITER*, 27 (2002), 136-156.
- Moreno, Jorge. Trabajo voluntario y militancia para el desarrollo local sustentable. *ITER*, 27 (2002), 167-172.
- Ochoa de Pacheco, Claudia. Sobre la reconstrucción de un discurso ético. *ITER*, 21 (2000), 39-56.
- _____. Vínculos relajados: una polémica entre abogados cristianos sobre familia, moral y derecho en Caracas (1869). *ITER*, 24 (2001), 75-100.
- Ortega, Liliana. Aporte a las Jornadas de Teología y Reflexión sobre el intelectual cristiano *ITER*, 24 (2001), 127-130.

- Ortiz, Eduardo. Balance de algunos paradigmas de la cultura contemporánea. *ITER*, 22 (2000), 17- 43.
- Palazzi, Félix. María la totalmente redimida. *ITER*, 39 (2006), 65-73.
- _____. Aporte de Karl Rahner a la mariología. *ITER*, 35 (2004), 49-68.
- _____. El laico como signo del misterio en el corazón del mundo y de la Iglesia. *ITER*, 40 (2006), 145-154.
- Pastore, Corrado sdb. Recensión de la obra del, P. Perón, Juan Pablo sdb. ¡Sígueme! Los haré pescadores de hombres (en italiano). *ITER*, 23 (2000), 143-146.
- Paván, Carlos. Filosofía y metafísica. *ITER*, 28 (2002), 122-135
- Perdomo, Gloria. Modos de actuar la corresponsabilidad entre los sectores empobrecidos y los poderes públicos. *ITER*, 27 (2002), 157-166.
- Pérez Ortega, Susana. Organización del nuevo paradigma teológico. *ITER*, 22 (2000), 118-125.
- Perón, Juan Pablo sdb. Rector del ITER. Apertura de la XXI Semana Teológica. *ITER*, 34 (2004), 11-18.
- _____. Breve informe académico del ITER. Curso 2001-2002. *ITER*, 29 (2002), 190-191.
- _____. El crecimiento: componente esencial de la historia de la salvación. *ITER*, 25 (2001), 21-42.
- _____. El uso del poder político, del poder religioso y del que dan las riquezas tal y como emerge de algunos logia de Jesús en los Evangelios. *ITER*, 30-31 (2003), 295-394.
- _____. Palabras de apertura de la XXIII Semana Teológica ITER-UCAB. sobre Cristología y sociedad. *ITER*, 37-38 (2005), 11-16.
- _____. Palabras de apertura para la graduación de los nuevos Licenciados en Teología. *ITER*, 39 (2006), 31-37.
- _____. Parte del Informe académico del ITER (curso 2000-2001). *ITER*, 26 (2001) p. 189-201.

- Petkoff, Teodoro, Director del periódico Tal /Cual. ¿Petroestado, presidencialismo y populismo o una democracia auténticamente social? *ITER*, 34 (2004), 59-69.
- Pierce, Brian J. op Monseñor Oscar Romero: Predicador. *ITER*, 36 (2005), 111-123.
- Pollak-Eltz, Angelina. Conceptos cristológicos de pentecostales y otras iglesias cristianas. *ITER*, 37-38 (2005), 117-122.
- Pulido, Mercedes. El intelectual cristiano ante la esperanza. *ITER24* (2001), 185-201.
- Purroy, Miguel Ignacio. El intelectual cristiano y el economista. *ITER*, 24 (2001), 131-142.
- Renaud, Bruno. El laicado en la iglesia primitiva. *ITER*, 35 (2004), 25-48.
- Rey, Juan Carlos. Poder, libertad y responsabilidad política en las democracias representativas. Rey, Juan Carlos. *ITER*, 30-31 (2003), 37-97.
- Richard, Pablo Pbro. La fuerza espiritual de la palabra de Monseñor Oscar A. Romero. *ITER*, 36 (2005), 87-110.
- Sánchez Chamoso, Román od. Espiritualidad de comunión. Al hilo del documento pontificio. "Novo millennio ineunte". *ITER*, 29 (2002), 78-113.
- _____. La Iglesia y sus mediaciones históricas. La expresión humana del misterio de la Iglesia. *ITER*, 40 (2006), 33-87.
- Serafín N, Katiuska F hsjt. Palabras de Katiuska F Serafín N. *ITER*, 39(2006), 38-39.
- Serrano, Arturo. El intelectual cristiano y su especificidad. *ITER*, 24 (2001), 181-184.
- Serrano, Rafael E. fmi. Cuando el Dios Trino se hace Economía Salvífica. (La Trinidad Económica es la Trinidad Inmanente y viceversa). *ITER*, 32(2003), 212-223.
- Silveira, María del Pilar mcr. La mujer en la Iglesia hoy. Mayoría «invisible» portadora de esperanza. *ITER*, 40 (2006), 115-212.
- Sobrino, Jon sj. Teología de los misterios de la vida de Jesús. *ITER*, 25 (2001), 45-93.

- _____. El Padre Ellacuría sobre Monseñor Romero. *ITER*, 36 (2005), 69-72.
- _____. Introducción general a las homilías de Mons. Romero. *ITER*, 36 (2005), 81-86.
- _____. Seriedad ante la realidad. Esperanza contra el desencanto. En el XXV aniversario de Mons. *ITER*, 36 (2005), 73-79.
- Sociedad de Catequetas Latinoamericanas. El catequista: mediador de interacciones en la dinámica del reino. *ITER*, 36 (2005), 155-162.
- Sosa, Arturo sj. Globalización y marginalidad en América Latina y el Caribe. Breve informe sobre sus aspectos claves. *ITER*, 36 (2005), 209-220.
- _____. Propuesta de método para la primera sesión del Concilio hecha por la CONVER el 27 de Noviembre del 2000. *ITER*, 23 (2000), 148-150.
- _____. Rediseño de lo público en la Venezuela actual para que sea un ámbito suscitador de la excelencia humana útil. *ITER*, 27 (2002), 38-53.
- Suárez, Ariadne. "El sabio, la sabiduría y la ciencia en los primeros principios". *ITER*, 32 (2003), 51-61.
- _____. Étienne Wilson y la doctrina del conocimiento racional en la filosofía de Santo Tomás de Aquino. *ITER*, 28 (2002), 136-148
- Tepedino, Nelson. Dios en todas las cosas: Zubíri y el método en teología. *ITER*, 34 (2004) p, p. 95-111.
- Terán, Helizandro osa. La Iglesia Sacramento del Reino. *ITER*, 40 (2006), 17-31.
- _____. Propuesta ITER-UCAB para la semana teológica. *ITER*, 27(2002), 7-16.
- Trigo, Pedro sj. Mística y profecía en la vida religiosa. *ITER*, 35 (2004), 95-120.
- _____. "Establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia". El dialogo intercultural en Venezuela. *ITER*, 28 (2002), 63-89.

- _____. ¿Cual es el acto primero del que la teología de la liberación es el acto segundo? *ITER*, 25 (2001), 109-136.
- _____. ¿El dolor de la masacre, será fuente de sabiduría?(1). Moral y ética(2). El mundo tras el atentado: dos cuestiones de fondo (3). *ITER*, 26 (2001), 51-72.
- _____. Concilio Plenario Venezolano. El proceso sigue y se va encauzando. *ITER*, 25 (2001), 143-150.
- _____. Contribuir a la creación de la solidaridad social expresada en el fortalecimiento público como lo puesto en común. *ITER*, 27 (2002), 17-37.
- _____. Discernimiento de la acción del Espíritu en la historia. *ITER*, 33 (2004), 39-76.
- _____. El Concilio Plenario Venezolano como acontecimiento. *ITER*, 40 (2006), 213-256.
- _____. El intelectual cristiano y su dificultad en la Venezuela del siglo XX. *ITER*, 24 (2001), 53-74.
- _____. El poder de Jesús. El proceso del poder de Jesús, tal como se va manifestado en su vida que culmina en su resurrección. *ITER*, 30-31 (2003), 128-294.
- _____. Espíritu de Jesús y entrañas de misericordia. *ITER*, 39 (2006), 105-162.
- _____. Familia. *ITER*, 36 (2005), 163-174.
- _____. Formalización teológica de los signos de los tiempos. Hacia un nuevo paradigma teológico. *ITER*, 22 (2000), 63-83.
- _____. Horizonte de las comunidades de solidaridad desde la perspectiva fe justicia. *ITER*, 27 (2002), 108-135.
- _____. La resurrección de Jesús. *ITER*, 37-38 (2005), 231-306.
- _____. Nuevo paradigma y teología. Hacia una caracterización del nuevo paradigma. *ITER*, 22 (2000), 44-62.
- _____. Primera sesión del Concilio Plenario Venezolano: buen comienzo. *ITER*, 23 (2000), 160-165.

- _____. Simpatía y compasión. Reestructuración de la espiritualidad que impulsó el Concilio Vaticano II. Análisis genético-estructural. *ITER* 29 (2002), 11-77.
- _____. Simpatía y compasión. Reestructuración de la espiritualidad que impulsó el Concilio. Análisis genético-estructural (2ª parte) *ITER*, 32 (2003), 151-192.
- _____. Tres preguntas para una historia inconclusa. *ITER*, 23 (2000), 53-88.
- _____. El ITER en la línea de Puebla ("*Lectio inauguralis*" del curso 2003-2004, XXV aniversario del ITER). *ITER*, 32 (2003), 20-50.
- Ugalde, Luís sj. La tradición del intelectual cristiano venezolano. *ITER*, 24 (2001), 29-52.
- _____. Política y cristianismo: lo público y lo privado. Diseño del sector social deseable y posible. *ITER*, 27 (2002), 68-82.
- _____. Crear poder para que haya menos poder. *ITER*, 30-31 (2003), 131-151.
- _____. Criterios de discernimiento sobre lo económico, lo político y lo social, desde la perspectiva cristiana. *ITER*, 33 (2004), 131-160.
- _____. Iglesia y Estado en la construcción del futuro nacional. *ITER*, 23 (2000), 25-33.
- _____. La Iglesia en la construcción del mundo. *ITER*, 40 (2006), 89-113.
- _____. Lección inaugural del año académico 2000-2001. *ITER* 23 (2000), 16-24.
- _____. Seguimiento de Jesús y política. *ITER*, 37-38 (2005), 123-133.
- Urosa Savino, Jorge Arzobispo de Caracas. Presencia de Cristo, divino maestro. Homilía en la Misa de acción de gracias por la primera promoción en Teología de UCAB-ITER. *ITER*, 39 (2006), 27-30.
- Vallota, Alfredo. Ambivalencia metafísica del poder. *ITER*, 30-31(2003), 12-36.

- Vethencourt, José Luís. Diálogo entre cristianismo y especialidad. *ITER*, 24 (2001), 209-214.
- Viana, Mikel de sj. Para que la vida religiosa acontezca en Venezuela: los veinticinco años del ITER, una memoria para la esperanza. *ITER*, 36 (2005), p. 133-153.
- _____. Teología y nuevo paradigma tecnológico. Introducción. *ITER*, 22 (2000), 11-15.
- Vigil, José María cmf. Espiritualidad del pluralismo religioso emergente. Una experiencia espiritual. *ITER*, 36 (2005), 195-208.
- Villegas, Raimundo. Sobre la persona humana y la relación cerebro-mente. *ITER*, 24 (2001), 151-168.
- Virtuoso, José sj. De la legitimidad carismática a la institucionalización democrática. *ITER*, 37-38 (2005), 135-156.
- _____. La conformación sistémica del cuerpo social como criterio de discernimiento de nuestra situación histórica. *ITER*, 33 (2004), 107-130.
- Yerena, Maribel. Gandhi: la no-violencia. *ITER*, 21 (2000), 100-111.
- _____. HARÉ: La lógica de la atribución de la legitimidad. *ITER*, 21 (2000), 15-38.

ÍNDICE POR MATERÍA

SAGRADA ESCRITURA

- De lo acontecido en Babel, atisbos de luz para Maniatan. González, Francisco Javier sdb. *ITER*, 26 (2001), 31-50.
- El crecimiento: componente esencial de la historia de la salvación. Perón, Juan Pablo sdb. *ITER*, 25 (2001), 21-42.
- El Discipulado, primicia de la consumación de la obra reveladora del Hijo (Análisis de Jn 18,15-27). González, Francisco Javier sdb. *ITER*, 23 (2000), 130-142.
- El Mesías Jesús y los bienes mesiánicos. Frades, Eduardo cmf. *ITER*, 37-38 (2005), 157-209.
- El poder político y el poder económico según el Antiguo Testamento leído desde la fe cristiana. Frades, Eduardo cmf. *ITER*, 30-31(2003), 152-227.
- El uso del poder político, del poder religioso y del que dan las riquezas tal y como emerge de algunos logia de Jesús en los Evangelios. Perón, Juan Pablo sdb. *ITER*, 30-31 (2003), 295-394.
- El Verbo se hizo carne para darnos Vida (Jn. 1 y 21). Frades, Eduardo cmf. *ITER*, 23 (2000), 89-115.
- Jesucristo, el Hijo del hombre: La alternativa humana de Dios a la historia. Leandro, Francisco Javier sj. *ITER*, 37-38 (2005), 211-230.
- La practica de la misericordia de Jesús. Frades, Eduardo cmf. *ITER*, 2 (2002), 123-154.
- ¿No valdrá el hombre más que esta su vida? Frades, Eduardo cmf. *ITER*, 26 (2001), 125-157.
- Recensión de la obra del P. Perón, Juan Pablo sdb. ¡Síguame! Los haré pescadores de hombres (en italiano). Pastore, Corrado sdb. *ITER*, 23 (2000), 143-146.

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA**METODOLOGÍA TEOLÓGICA**

¿Cual es el acto primero del que la teología de la liberación es el acto segundo?

Trigo, Pedro sj. *ITER*, 25 (2001), 109-136.

Dios en todas las cosas: Zubiri y el método en teología. Tepedino, Nelson. *ITER*,

34 (2004), 95-111.

El ITER en la línea de Puebla ("Lectio inauguralis" del curso 2003-2004, XXV

aniversario del ITER). Trigo, Pedro, sj. *ITER*, 32 (2003), 20-50.

El quehacer teológico. Presentación de los P. Felicísimo Martínez, op. y del P.

Jon Sobrino, sj. Frades, Eduardo cmf. *ITER*, 25 (2001), 5-9.

Formalización teológica de los signos de los tiempos. Hacia un nuevo paradigma

teológico. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 22 (2000), 63-83.

Misterio y palabra. Luciani, Rafael. *ITER*, 35 (2004), 69-94.

Nuevo paradigma y teología. Hacia una caracterización del nuevo paradigma.

Trigo, Pedro sj. *ITER*, 22 (2000), p.44-62.

Ponderación teológica del método ver-juzgar-actuar. Biord Castillo, Raúl sdb.

ITER, 34 (2004), 19-52.

Sobre el quehacer teológico y la interpretación de los signos de los tiempos. Los

signos de los tiempos como criterio hermenéutico fundamental del quehacer teológico. Luciani, Rafael, *ITER*, 33 (2004), 17-38.

Teología y nuevo paradigma tecnológico. Introducción. Viana, Mikel de, sj. *ITER*,

22 (2000), 11-15.

DIOS. ESPÍRITU SANTO. TRINIDAD.

Cuando el Dios Trino se hace Economía Salvífica. (La Trinidad Económica es

la Trinidad Inmanente y viceversa). Serrano, Rafael E. fmi. *ITER*, 32(2003), 212-223.

Discernimiento de la acción del Espíritu en la historia. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 33

(2004), 39-76.

El commercium como forma del amor intratrinitario según Erich Przywara.

Luciani, Rafael. *ITER*, 29 (2002), 114-122.

La alteridad como forma del discurso acerca de Dios en el pensamiento de Erich Przywara. Luciani, Rafael. *ITER*, 28 (2002), 91-158.

Sólo Dios es pobre. Bazarra, Carlos ofm cap *ITER*, 35 (2004), 121-129.

JESÚS Y CRISTOLOGÍA

Conceptos cristológicos de pentecostales y otras iglesias cristianas. Pollak-Eltz, Angelina. *ITER*, 37-38 (2005), 117-122.

El Mesías Jesús y los bienes mesiánicos. Frades, Eduardo cmf. *ITER*, 37-38 (2005), 157-209.

El poder de Jesús. El proceso del poder de Jesús, tal como se va manifestado en su vida que culmina en su resurrección. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 30-31 (2003), 128-294.

El problema del Jesús histórico. Luciani, Rafael. *ITER*, 37-38 (2005), 17-116.

Espíritu de Jesús y entrañas de misericordia. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 39 (2006), 105-162.

Jesucristo, el Hijo del hombre: La alternativa humana de Dios a la historia. Leandro, Francisco Javier sj. *ITER*, 37-38 (2005), 211-230.

Jesús, evangelio para hoy. Bazarra, Carlos ofm cap. *ITER*, 37-38 (2005), 307-333.

La resurrección de Jesús. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 37-38 (2005), 231-306.

Palabras de apertura de la XXIII Semana Teológica ITER-UCAB sobre Cristología y sociedad. Perón, Juan Pablo sdb. *ITER*, 37-38 (2005), 11-16.

Seguimiento de Jesús y política. Ugalde, Luís sj. *ITER*, 37-38 (2005), 123-133.

Teología de los misterios de la vida de Jesús. Sobrino, Jon sj. *ITER*, 25 (2001), 45-93.

IGLESIA Y ECLESIOLOGÍA

Comunidad - Comuni3n. Bazarra, Carlos ofm cap. *ITER*, 26 (2001), 159-172.

Horizonte de las comunidades de solidaridad desde la perspectiva fe justicia. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 27 (2002), 108-135.

- Iglesia Sacramento y las demás religiones. Bazarra, Carlos ofm cap. *ITER* 40 (2006), 115-143.
- Iglesia y Estado en la construcción del futuro nacional. Ugalde, Luís sj. *ITER*, 23 (2000), 25-33.
- La Iglesia en la construcción del mundo. Ugalde, Luís sj. *ITER*, 40 (2006), 89-113.
- La Iglesia Sacramento del Reino. Terán, Helizandro osa. *ITER*, 40 (2006), 17-31.
- La Iglesia y sus mediaciones históricas. La expresión humana del misterio de la Iglesia. Chamoso, Román Sánchez od. *ITER*, 40 (2006), 33-87
- Nuevo paradigma sociocultural y eclesiología. Martínez, Felicísimo op. *ITER*, 22 (2000), 85-110.
- Presentación de la XXIV Semana Teológica: La Iglesia y el testimonio histórico. La credibilidad como un problema de la «Fraternitas Convocata». Luciani, Rafael. *ITER*, 40 (2006), 11-16.

SACRAMENTOS ECLESIALES

- Símbolo, mito y rito: el cuerpo y la sangre. Castillo, Ignacio sj. *ITER*, 39 (2006), 75-86.
- Teología de la eucaristía. Bazarra, Carlos ofm cap. *ITER*, 39 (2006), 87-103.

MARÍA Y MARIOLOGÍA

- Aporte de Karl Rahner a la mariología. Palazzi, Félix. *ITER*, 35 (2004), 49-68.
- María la totalmente redimida. Palazzi, Félix. *ITER*, 39 (2006), 65-73.
- Visión sociológica, fenomenológica y antropológica de la Virgen María. Ciclo Eortológico (Primera Parte). González, Enrique Alí. *ITER*, 39 (2006), 41-64.

OTROS TEMAS TEOLÓGICOS

- De la divina gracia. Márquez, Laureano. *ITER*, 35 (2004), 131-148.

- Ecumene y globalización. Hintz, Werner. *ITER*, 22 (2000), 126-131.
- Felicidad, Liberación y Redención. Fernández, Bonifacio cmf. *ITER*, 26(2001), 173-188.
- Franciscanismo y sociedad actual. Merino, José Antonio ofm. *ITER*, 34 (2004), 71-93.
- Organización del nuevo paradigma teológico. Pérez Ortega, Susana. *ITER*, 22 (2000), 118-125.

CONCILIO PLENARIO VENEZOLANO

- Con nombre propio y en comunión eclesial. Frades, Eduardo cmf. Presentación de *ITER*, 23 (2000), 5-15.
- Concilio Plenario Venezolano: Punto de partida. Bazarra, Carlos ofm. cap. *ITER*, 23 (2000), 155-159.
- Concilio Plenario Venezolano. El proceso sigue y se va encauzando. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 25 (2001), 143-150.
- Concilio versus Exclusión. García, Jesús ofm cap. *ITER*, 23 (2005), 151-154.
- El Concilio Plenario Venezolano como acontecimiento. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 40 (2006), 213-256.
- Iglesia Venezolana en Concilio. Guerrero, Alfonso Mons. *ITER*, 25 (2001), 137-142.
- Primera sesión del Concilio Plenario Venezolano: buen comienzo. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 23 (2000), 160-165.
- Propuesta de método para la primera sesión del Concilio hecha por la CONVER el 27 de Noviembre del 2000. Sosa, Arturo sj. *ITER*, 23 (2000), 148-150.

LAICOS EN LA IGLESIA

- El laicado en la iglesia primitiva. Renaud, Bruno. *ITER*, 35 (2004), 25-48.
- El laico como signo del misterio en el corazón del mundo y de la Iglesia. Palazzi, Félix. *ITER*, 40 (2006), 145-154.

La mujer en la Iglesia hoy. Mayoría «invisible» portadora de esperanza. Silveira, María del Pilar mcr. *ITER*, 40 (2006), 115-212.

EL INTELLECTUAL CRISTIANO EN VENEZUELA

Aporte a las Jornadas de Teología y Reflexión sobre el intelectual cristiano. Ortega, Liliana. *ITER*, 24 (2001), 127-130.

Coloquio sobre el intelectual cristiano en la Venezuela de hoy. Castillo, Ocarina. *ITER*, 24 (2001), 169-172.

Diálogo entre cristianismo y especialidad. Vethencourt, José Luís. *ITER*, 24 (2001), 209-214.

El intelectual cristiano ante la esperanza. Pulido, Mercedes. *ITER*24 (2001), 185-201.

El intelectual cristiano en la Venezuela de hoy. Lombardi, Ángel. *ITER*, 24 (2001), 143-150.

El intelectual cristiano en Venezuela hoy. Martínez, Isabel. *ITER*, 24 (2001), 173-180.

El intelectual cristiano en Venezuela hoy. Ayala, Carlos. *ITER*, 24 (2001), 101-115.

El intelectual cristiano y el economista. Purroy, Miguel Ignacio. *ITER*, 24 (2001), 131-142.

El intelectual cristiano y su dificultad en la Venezuela del siglo XX. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 24 (2001), 53-74.

El intelectual cristiano y su especificidad. Serrano, Arturo. *ITER*, 24 (2001), 181-184.

La propuesta y las personas que la aceptaron. Hacia una iglesia fraterna y adulta. Frades, Eduardo cmf. Presentación de *ITER*, 24 (2001), 21-28.

La tradición del intelectual cristiano venezolano. Ugalde, Luís sj. *ITER*, 24 (2001), 29-52.

Porque me lo dijo papá. Baptista, Asdrúbal. *ITER*, 24 (2001), 117-125.

Sobre la persona humana y la relación cerebro-mente. Villegas, Raimundo. *ITER*, 24 (2001), 151-168.

VIDA CONSAGRADA

Desafío de los pobres a la vida religiosa. Bazarra, Carlos ofm cap. *ITER*, 23 (2000), 34-52.

Mística y profecía en la vida religiosa. Trigo, Pedro sj *ITER*, 35 (2004), 95-120.

Para que la vida religiosa acontezca en Venezuela: los veinticinco años del ITER, una memoria para la esperanza. Viana, Mikel de sj. *ITER*, 36 (2005), 133-153.

Vida consagrada: formación y misión cara al futuro. Diego, Luís de sj. *ITER*, 23 (2000), 116-129.

XXV AÑOS DE MONSEÑOR ROMERO

Carta abierta al hermano Romero. Casaldáliga, Pedro. *ITER*, 36 (2005), 125-128.

El Padre Ellacuría sobre Monseñor Romero. Sobrino, Jon sj. *ITER*, 36 (2005), 69-72.

Introducción general a las homilías de Mons. Romero. Sobrino, Jon sj. *ITER*, 36 (2005), 81-86.

La fuerza espiritual de la palabra de Monseñor Oscar A. Romero. Richard, Pablo Pbro. *ITER*, 36 (2005), 87-110.

Monseñor Oscar Romero: Predicador. Pierce, Brian J. op. *ITER*, 36 (2005), 111-123.

“San Romero de América, pastor y mártir nuestro”. Frades, Eduardo cmf. *ITER*, 36 (2005), 15-67.

San Romero de América, pastor y mártir nuestro. Casaldáliga, Pedro. *ITER*, 36 (2005), 129-131.

Seriedad ante la realidad. Esperanza contra el desencanto. En el XXV aniversario de Mons. Romero Sobrino, Jon sj. *ITER*, 36 (2005), 73-79.

ÉTICA, POLÍTICA Y TEOLOGÍA MORAL

Criterios de discernimiento sobre lo económico, lo político y lo social, desde la perspectiva cristiana. Ugalde, Luis sj. *ITER*, 33 (2004), 131-160.

- De la legitimidad carismática a la institucionalización democrática. Virtuoso, José sj. *ITER*, 37-38 (2005), 135-156.
- El cristiano y la vida política. Luciani, Rafael. *ITER*, 39 (2006), 9-25.
- ¿El dolor de la masacre, será fuente de sabiduría? (1). Moral y ética (2). El mundo tras el atentado: dos cuestiones de fondo (3). Trigo, Pedro sj. *ITER*, 26 (2001), 51-72.
- “Establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia”. El dialogo intercultural en Venezuela. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 28 (2002), 63-89.
- Gandhi: la no-violencia. Yerma, Maribel. *ITER*, 21 (2000), 100-111.
- Globalización y marginalidad en América Latina y el Caribe. Breve informe sobre sus aspectos claves. Sosa, Arturo sj. *ITER*, 36 (2005), 209-220.
- La Bioética como disciplina. Aspectos formales. González, Ignacio cssr. *ITER*, 32 (2003), 193-211.
- La conformación sistémica del cuerpo social como criterio de discernimiento de nuestra situación histórica. Virtuoso, José sj. *ITER*, 33 (2004), 107-130.
- La crisis política y los nuevos escenarios: de la Sociedad Civil a la Sociedad de la Vida Cotidiana. González, Enrique Alí. *ITER*, 28 (2002), 27-48.
- Sobre la reconstrucción de un discurso ético. Ochoa de Pacheco, Claudia. *ITER*, 21 (2000), p. 39-56.
- Vínculos relajados: una polémica entre abogados cristianos sobre familia, moral y derecho en Caracas (1869). Ochoa de Pacheco, Claudia. *ITER*, 24 (2001), 75-100.

ÉTICA DE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

- Consideraciones críticas sobre las universidades venezolanas financiadas con fondos públicos. Moreno, Agustín. *ITER*, 27 (2002), 136-156.
- Contribuir a la creación de la solidaridad social expresada en el fortalecimiento público como lo puesto en común. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 27 (2002), 17-37.

- Educar para la solidaridad. Márquez, Ricardo J. *ITER*, 27 (2002), 83-94.
- ¿Existe lo público en Venezuela? González, Enrique Alí. *ITER*, 27 (2002), 54-67.
- Horizonte de las comunidades de solidaridad desde la perspectiva fe justicia. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 27 (2002), 108-135.
- La solidaridad como factor desencadenante de las valoraciones respecto al propio individuo y a la comunidad. Juárez, José Francisco. *ITER*, 27 (2002), 188-204.
- Las comunidades de solidaridad. Bazarra, Carlos ofm. cap. *ITER*, 27 (2002), 95-107.
- Modos de actuar la corresponsabilidad entre los sectores empobrecidos y los poderes públicos. Perdomo, Gloria. *ITER*, 27 (2002), 157-166.
- Política y cristianismo: lo público y lo privado. Diseño del sector social deseable y posible. Ugalde, Luís sj. *ITER*, 27 (2002), 68-82.
- Propuesta ITER-UCAB para la semana teológica. Terán, Helizandro osa. *ITER*, 27 (2002), 7-16.
- Rediseño de lo público en la Venezuela actual para que sea un ámbito suscitador de la excelencia humana útil. Sosa, Arturo sj. *ITER*, 27 (2002), 38-53.

TEOLOGÍA ESPIRITUAL Y PASTORAL

EXPERIENCIAS DE VOLUNTARIADO

- Divasson, Mons. José Ángel, Vicario Apostólico de Puerto Ayacucho. Apuntes para una conversación sobre el voluntariado. *ITER*, 27 (2002), 205-212.
- Guanipa, Terida del Valle. Mi experiencia de voluntariado en El Nula *ITER*, 27 (2002), 219-224.
- Guillen, Maryluz. Voluntariado: una opción ciudadana y transformadora. *ITER*, 27 (2002), 173-187.
- Marcano, M^a. de los Ángeles. Una experiencia de voluntariado. *ITER*, 27 (2002), 213-218.

Moreno, Jorge. Trabajo voluntario y militancia para el desarrollo local sustentable. *ITER*, 27 (2002), 167-172.

TEOLOGÍA ESPIRITUAL

El commercium como forma del amor intratrinitario según Erich Przywara. Luciani, Rafael. *ITER*, 29 (2002), 114-122.

Espiritualidad de comunión. Al hilo del documento pontificio. "Novo millennio ineunte". Chamoso, Román Sánchez od. *ITER*, 29 (2002), 78-113.

Espiritualidad del método teológico. Bazarra, Carlos ofm cap. *ITER*, 35 (2004), 13-24.

Espiritualidad del pluralismo religioso emergente. Una experiencia espiritual. Vigil, José María cmf. *ITER*, 36 (2005), 195-208.

Simpatía y compasión. Reestructuración de la espiritualidad que impulsó el Concilio Vaticano II. Análisis genético-estructural. Trigo, Pedro sj. *ITER* 29 (2002), 11-77.

Simpatía y compasión. Reestructuración de la espiritualidad que impulso el Concilio. Análisis genético-estructural (2ª parte), Trigo, Pedro sj. *ITER*, 32 (2003), 151-192.

Vida consagrada: formación y misión cara al futuro. Diego, Luís de sj. *ITER*, 23 (2000), 116-129.

TEOLOGÍA PASTORAL

1. ¿El dolor de la masacre, será fuente de sabiduría? 2. Moral y ética. 3. El mundo tras el atentado: dos cuestiones de fondo. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 26 (2001), 51-72.

"Establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia". El dialogo intercultural en Venezuela. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 28 (2002), 63-89.

Familia. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 36 (2005), 163-174.

La nueva realidad reta a la pastoral en conjunto. Masiero, Bruno sdb. *ITER*, 22 (2000), 111-117.

¿Nuevas generaciones de teólogos/as? ¡Estudiantes de teología! Martínez, Felicísimo op. *ITER*, 25 (2001), 95-108.

Sociedad de Catequetas Latinoamericanos. El catequista: mediador de interacciones en la dinámica del reino. *ITER*, 36 (2005), 155-162.

Tres preguntas para una historia inconclusa. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 23 (2000), 53-88.

REFLEXIÓN INTERDISCIPLINAR SOBRE EL PODER

Ambivalencia metafísica del poder. Vallota, Alfredo. *ITER*, 30-31(2003), 12-36.

Crear poder para que haya menos poder. Ugalde, Luís sj. *ITER*, 30-31 (2003), 131-151.

El futuro como origen de la historia (Trabajo y poder en la historia). Baptista, Asdrúbal. *ITER*, 30-31 (2003), 98-132.

El poder de Jesús. El proceso del poder de Jesús, tal como se va manifestado en su vida que culmina en su resurrección. Trigo, Pedro sj. *ITER*, 30-31 (2003), 128-294.

El poder político y el poder económico según el Antiguo Testamento leído desde la fe cristiana. Frades, Eduardo cmf. *ITER*, 30-31(2003), 152-227.

El uso del poder político, del poder religioso y del que dan las riquezas tal y como emerge de algunos logia de Jesús en los Evangelios. Perón, Juan Pablo sdb. *ITER*, 30-31 (2003), 295-394.

Meditación teológica interdisciplinaria sobre el Poder Palabras introductorias a las XXI jornadas. Márquez, Ricardo J. *ITER*, 30-31 (2003), 9-11.

Poder, libertad y responsabilidad política en las democracias representativas. Rey, Juan Carlos. *ITER*, 30-31 (2003), 37-97.

Sobre las inversiones del poder y el reconocimiento de las diferencias. La dimensión teológica del poder: del dilema al drama. Luciani, Rafael. *ITER*, 30-31 (2003), 395-409.

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

TEMAS DE FILOSOFÍA

Aproximaciones críticas al horizonte problemático de la Metafísica: La Propuesta Filológica de Étienne Gilson. Martín, Yohana. *ITER*, 21 (2000), 70-88.

Constitución escrita vs. Constitución orgánica: dos nociones de la filosofía política de Laureano Vallenilla Lanz. García Torres, Rafael. *ITER*, 28 (2002), 49-62

“El sabio, la sabiduría y la ciencia en los primeros principios”. Suárez, Ariadne. *ITER*, 32 (2003), 51-61.

“¿Eso tan aburrido e inútil que llaman Filosofía valdría la pena de escribirlo?” La importancia de una reflexión filosófica en un Instituto de Teología. Coppin, Michel. *ITER*, 21 (2000), 5-14.

Estatutos de la Sociedad Venezolana de Filosofía. Sociedad Venezolana de Filosofía S/A. *ITER*, 21 (2000), 123-132.

Étienne Gilson y la doctrina del conocimiento racional en la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Suárez, Ariadne. *ITER*, 28 (2002), 136-148

Filosofía y metafísica. Paván, Carlos. *ITER*, 28 (2002), 122-135

HARÉ: La lógica de la atribución de la legitimidad. Yerma, Maribel. *ITER*, 21 (2000), 15-38.

Idea de Progreso. Anotaciones en torno a las filosofías de la historia de Voltaire, d'Alembert y Condorcet. García Torres, Rafael. *ITER*, 21 (2000), 57-69.

“La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia”: J. Sasso, 1998. García Torres, Rafael. *ITER*, 21 (2000), 113-121.

REFLEXIONES HISTÓRICAS Y SOCIALES

11 de septiembre del 2001. Sobre el fundamentalismo y otros problemas. González, Enrique Alí. *ITER*, 26 (2001), 15-29.

Balance de algunos paradigmas de la cultura contemporánea. Ortiz, Eduardo. *ITER*, 22 (2000), 17- 43.

- El componente cultural de la crisis. González, Enrique Alí. *ITER*, 34 (2004), 113-142.
- Las grandes líneas de la tradición histórica en Venezuela. Caballero, Manuel. *ITER*, 34 (2004), 53-57.
- Laureano Vallenilla Lanz y la hermenéutica de los fenómenos sociopolíticos e históricos en Venezuela. Ensayo de reconstrucción argumental. García Torres, Rafael. *ITER*, 32 (2003), 62-105.
- Los imaginarios colectivos de Occidente. González, Enrique Alí. *ITER*, 26 (2001), 73-124.
- Nuestro ser histórico, social y multicultural en perspectiva venezolana y latinoamericana. González, Enrique Alí. *ITER*, 32 (2003), 106-150.
- ¿Petroestado, presidencialismo y populismo o una democracia auténticamente social? Petkoff, Teodoro, Director del periódico Tal /Cual. *ITER*, 34 (2004), 59-69
- Reflexiones en torno al 11 de septiembre. Frades, Eduardo cmf. Presentación de *ITER*, 26 (2001), 5-14.
- Variables en el discernimiento histórico. González Fabre, Raúl sj. *ITER*, 33 (2004), 77-105.

MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

- Cristianismo y postmodernidad. Arvelo, Alberto. *ITER*, 24 (2001), 203-207.
- El saber indígena sopesa la modernidad. Irrazaval, Diego. *ITER*, 36 (2005), 175-194.
- Los orígenes del liberalismo contemporáneo. Astorga, Omar. *ITER*, 28 (2002), 17-26.

LENGUA Y LITERATURA

- El acento latino deducido por el acento castellano, y viceversa, en palabras de origen latino y griego. Manara, Bruno. *ITER*, 28 (2002), 149-158.
- La cibernética en la narrativa postmoderna: Hacia una teoría de la metaficción virtual. Carrera, Liduvina. *ITER*, 21 (2000), 89-98.

VIDA DEL I T E R

- Apertura de la XXI Semana Teológica. Perón, Juan Pablo sdb Rector del ITER. *ITER*, 34 (2004), 11-18.
- Breve informe académico del ITER. Curso 2001-2002. Perón, Juan Pablo sdb. *ITER*, 29 (2002), 190-191.
- Homilía de la Eucaristía inaugural del curso. Bermúdez, Mons. Pedro Nicolás Administrador Apostólico de Caracas. *ITER* 32 (2003), 12-17.
- Homilía en la Misa inaugural del curso. Dupuy, André Mons., Nuncio Apostólico de su Santidad. *ITER*, 25 (2001), 15-19.
- Homilía tenida en la clausura de la primera sesión celebrativa del Concilio Plenario de Venezuela (1/ Diciembre/ 2000). Dupuy, André Mons. *ITER*, 23 (2000), 166-168.
- Lección inaugural del año académico 2000-2001. Ugalde, Luís sj., Rector de la UCAB. *ITER* 23 (2000), 16-24.
- Palabras a los alumnos del nuevo curso. Bazarra, Carlos ofm. Cap. *ITER*, 25 (2001), 43-42.
- Palabras de apertura del curso 2003-2004. Bazarra, Carlos ofm. cap. Presidente de la CONVER. *ITER*, 32 (2003), 18-19.
- Palabras de apertura para la graduación de los nuevos Licenciados en Teología. Perón, Juan Pablo sdb. *ITER*, 39 (2006), 31-37.
- Palabras de Katuska Serafín N. Serafín N, Katuska, representante de los nuevos graduados hsjt. *ITER*, 39(2006), 38-39.
- Parte del Informe académico del ITER (curso 2000-2001). Perón, Juan Pablo, sdb, Rector del ITER. *ITER*, 26 (2001), 189-201.
- Presencia de Cristo, divino maestro. Homilía en la Misa de acción de gracias por la primera promoción en Teología de UCAB-ITER. Urosa Savino, Jorge Arzobispo de Caracas. *ITER*, 39 (2006), 27-30.

Cediter

UCAB-ITER
CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA
Formarse para la vida – Estudios a distancia



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72).

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral cualificada en sus Iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre.

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8:30 am a 1:00 pm según calendario.

7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 5375029 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal – Altamira – Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve.