

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

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Año XX

Número 50

XXX AÑOS DE ITINERANCIA I

CARACAS

Publicaciones ITER-UCAB

2009

ITER**REVISTA DE TEOLOGÍA**

Septiembre-Diciembre 2009

AÑO XIX, Nº 50

Depósito legal pp. 199601 DF 308

ISSN 0798-1236

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

DIRECTOR:*Kilmarco Frades Caspary, C. M.F.***CONSEJO DE REDACCIÓN:***P. Luis de Diego, S.J.**P. Kilmarco Frades, C. M.F.**Dr. Rafael Linares, L. C. U.**P. Carlos Luis Suárez, S.C.J.**P. Amárico Argibay, S.D.B.***COMITÉ DE ARBITRAJE:***Luis Ugaldé, S.J., Rector de la UCAB**Carlos Luis Suárez, S.C.J., Rector del ITER**Juan Pablo Perón, S.D.B., ITER y UCAB**Roberto Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla**Carlos Becerra, O.F.M. Cap., ITER y UCAB**Enrique Ali González, L. C. U., ITER y UCAB**Ignacio Castillo, S.J., ITER y F. Aguafuerte**Bruno Benatti, Diocesano, ITER y I/SB*Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*Diagramación: *Trabaja Católica*Diseño de portada: *Alexandra Longo*Impresión: *A.C. Talleres E.T. Don Bosco**Revista indexada en las bases de datos**Clase (México) y Stromata (Argentina)*

Apartado de Correos 68865

Tel: (0212) 261 85 84

Fax: (0212) 265 05 05

E-mail: revista_teatrucab@ucab.edu.veWeb: www.iter-apt.orgwww.ucab.edu.ve/iter**Dirección y Administración**

ITER - Revista de Teología

Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal

Altamira Caracas 1061-A VENEZUELA

Apartado postal 68865

SUSCRIPCIONES 2009:

Circulo normal: Bs.F. 85

Número suelta: Bs.F. 30

Extranjero: \$ 40

Por avión: \$ 48

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Fraixed, cmf.</i>	5-12
---	------

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

Hacia la plenitud del Amor. Gracia y Escatología.

<i>P. Carlos Bazerra, ofm. cap.</i>	13-34
---	-------

Chiesa e missione in Henri de Lubac (1896-1991)

<i>P. Gianfranco Caffele, sdb</i>	35-49
---	-------

¿Aún es importante la verdad? (Meditación sobre la verdad y evocación de Tomás de Aquino)

<i>P. Felicísimo Martínez, op.</i>	51-83
--	-------

SAGRADA ESCRITURA

Conociendo a Pablo. (Cambios en los Estudios sobre Pablo)

<i>P. Pedro Dreuán, cjm</i>	85-98
-----------------------------------	-------

La rica complejidad del libro de Jeremías

<i>P. Eduardo Fraixed, cmf.</i>	99-170
---	--------

TEOLOGÍA Y PRÁCTICA

Celibato y soledad. Una reflexión

<i>P. Luis de Diego, sj</i>	171-176
-----------------------------------	---------

"Evangelio de la vida" en el magisterio episcopal. Criterios

<i>P. Ignacio González, c. ssr</i>	177-193
--	---------

Evangelio y sociedad. Notas de teología política para la Venezuela de hoy <i>Prbo. Bruno Renaud, diocesano</i>	195-245
--	---------

EXPERIENCIAS MISIONERAS

Educación y acción misionera: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho <i>P. Jesús Bortoli, sdb</i>	247-256
--	---------

Los Petrones y el Vicariato del Caroní <i>P. Jesús García ofm cap</i>	257-271
--	---------

PRESENTACIÓN

Cuando el ITER, Instituto de Teología para Religiosos, cumplió sus 25 años de vida académica, quisimos celebrarlo con un libro conmemorativo de esas bodas de plata; pero no fue posible por razones económicas. Sin embargo un buen grupo de profesores dejó preparados sus artículos para esa ocasión, que llevan ahora más de cinco años de espera. Estos son los que ahora publicamos en primer lugar, pero ya a los 30 años del ITER y a los 20 de la revista del mismo nombre que tiene el lector en sus manos. Queremos celebrar estos seis lustros con la publicación de un Libro de efemérides, que titularemos "ITER, XXX años de itinerancia"; y con los tres números (50, 51 y 52) de la revista ITER, en sus 20 años de caminata. También la revista ITER-HUMANITAS celebra este acontecimiento en los números 12 y 13 de este año académico. Son cinco revistas y un libro, uno por cada lustro transcurrido, todos juntos superan con mucho las mil páginas.

Algunos de los autores que presentamos ya no están entre nosotros, como el P. Coffe y el P. Drouin; pero siguen en contacto amistoso, y colaboran en distintos aspectos con nuestra tarea. Otros publicaron ya su trabajo por no esperar tanto tiempo, como el P. Wyssenbach, que lo publicó en el número 44 (2007) de esta misma revista, con el título "No habrá pobres entre ustedes"; y el trabajo del P. Pedro Trigo sobre "El método en teología" tal como se intenta llevar en el Iter, que lo está publicando como parte de un libro la editorial *Com pium Press* de las EE.UU. Sentimos aquí la ausencia del profesor Pedro Trigo, por ser uno de los jesuitas fundadores del Instituto y estarlo acompañando a lo largo de todo su proceso, como animador de la labor investigativa, desde su cargo de Director de investigaciones durante muchos años. Junto con otros compañeros jesuitas, ha sido y es el apoyo mayor en profesorado del Instituto; pero no faltarán en el próximo número.

Los artículos aquí presentados, como señalé, estaban escritos para el año 2005; algunos, incluso en el lejano 2003. En la mayoría de ellos eso no afecta gran cosa; pero en otros conviene tenerlo en cuenta, para explicar ciertas ausencias bibliográficas y referencias más actuales. Sólo el P. Drouin revisó algo su escrito, actualizándolo un poco, como se verá. En esos años aún no se presentaba la revista con el actual sistema de breve síntesis inicial y

palabras clave en castellano en la presentación y en inglés antes del artículo; por eso tampoco aparecen aquí.

Abrimos este número con tres escritos de *Teología Sistemática*, que es la tarea primordial del Instituto. El primero es un trabajo del querido profesor Padre (o Hermano, como él prefiere) **Carlos Bazarra**, capuchino gallego nacido en 1930 con más de media vida en Venezuela. Ha sido muchos años profesor del Iter, desde su fundación; y fue Vicerrector del mismo de 1986 a 1990. De aquí pasó a ser el Rector del Instituto Franciscano de Espiritualidad para América Latina (IFEAL) en Bogotá 1990 a 1996. También ha sido elegido Superior Mayor de los Capuchinos de Venezuela en 1999. Tiene una larga serie de libros y artículos publicados en España, Colombia y sobre todo Venezuela. Entre sus numerosas publicaciones sólo señalamos estas más recientes: *Un mundo de hermanas* (1990); *Dios nos amó primero* (1992); *Espiritualidad para el hombre de hoy* (1993); *Creo en la vida eterna* (1999); *Vivir el advento. Notas de escatología cristiana* (2000) relacionadas con el presente escrito. Ha sido varias veces Director de la revista «Nuevo Mundo» de los capuchinos de Venezuela; y de la revista *U'AL* de Bogotá. Sobre todo ha sido y es animador de la espiritualidad franciscana dentro de las diversas ramas de ese carisma. El artículo que aquí nos presenta se titula "*Hacia la plenitud del Amor. Gracia y Escatología*"; y no necesita más recomendaciones para entrar en él, pues tanto el asunto tratado como también su autor se recomiendan solos. Si acaso decir, que como no podía ser menos en manos de un teólogo cristiano y franciscano como es el Hn. Bazarra, Cristo es central en esta reflexión.

El segundo artículo es del P. **Gianfranco Coffe**, salesiano italiano, nacido en 1942, que vino muy joven a Venezuela. Es Doctor en teología por la P.L. Gregoriana de Roma en 1976, en la especialidad de misionología. También pertenece al grupo de fundadores del Iter, del que fue secretario los primeros años. Luego, fue destinado a la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, donde es profesor adjunto desde 1983 y profesor extraordinario desde 1996. Entre sus publicaciones recientes están *Dilexit Ecclesiam*, 1999 y *Apologética e teología fundamental* (2003). Tiene artículos en la revista *Communio*, y diversas publicaciones de la UPS. Es miembro del Consejo de Facultad del Instituto de Teología Dogmática de la UPS. Ha organizado por diez años el curso de Formación Permanente para misioneros y misioneras, con una media de 65 alumnos por año. El trabajo que aquí presentamos, en su lengua italiana original, se titula *Chiesa e missione in Henri de Lubac*.

(1896-1991): y unifica, como se ve ya en el mismo título, su preocupación teológica tanto por la eclesiología como por la misionología. Además es un homenaje de un salesiano italiano a un jesuita francés sobre un tema eclesial común a todos y un acento misionero especialmente presente en muchos salesianos.

El último trabajo en esta sección se debe a la pluma del P. **Felicísimo Martínez**, dominico que nació en España el año 1943 y que tuvimos la suerte de tener entre nosotros bastantes años. Obtuvo el Doctorado en Teología por la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino de Roma el año 1971. Es Licenciado en Filosofía y Letras por la Complutense de Madrid y tiene Postgrado en Teología Pastoral en el Instituto de Pastoral León XIII de Madrid, del que ha sido profesor. Como buen dominico, es un convencido buscador y servidor de la verdad. Ha sido profesor de teología en Institutos de los PP. Dominicos, y en el Instituto San Pio X de Madrid, del que fue vice-director de 1972 a 1975. Desde el año 1975 se ha dedicado a la actividad pastoral y docente en Venezuela, y ha sido profesor del ITER hasta 1999. Además de su trabajo como teólogo, está dedicado a la actividad evangelizadora y a la animación de los estudios y la formación permanente en la Orden Dominicana. De sus escritos, queremos recomendar especialmente su hermosísima cristología titulada *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano. Cristología y seguimiento* del año 2005; abreviada en *¿Ser cristiano hoy? Jesús y el sentido de la vida*. Además de recorrer el mundo, animando a sus hermanos dominicos en su carisma propio, es promotor de estudios dentro de la Orden, en la que tiene el título especial de "Maestro en Teología"; y también miembro del Consejo Misionero de la misma. El artículo que nos dejó preparado ya hace más de un lustro se ocupa de un tema tan propio del carisma dominicano, que se recomienda ya por eso mismo en un autor que vive tan hondamente ese carisma de la verdad. Lo ha titulado *¿Aún es importante la verdad? (Meditación sobre la verdad y evocación de Tomás de Aquino)*. Además de una honda reflexión sobre el tema, es una muestra hermosa de la espiritualidad dominicana.

La segunda sección, dedicada a la *Sagrada Escritura*, cuenta con dos trabajos solamente, también por la ausencia de artículos de dos de los ex-egestas presentes desde el inicio del ITER como son el P. **Juan Pablo Perón** y el P. **Cirrado Pastore**, salesianos ambos; y del P. **Jean Pierre Wyssenbach**, jesuita; sin embargo, en los próximos números saldrán algunos de ellos. Todos ellos formaron parte del primer grupo de profesores del recién creado

Instituto. Los dos escritos que ahora presentamos quieren ser un signo de la dedicación del Ifer al estudio, investigación y formación en la escucha de la Palabra, también en su forma escrita, inspirada e inspiradora. En su mínimo muestreo, no dejan de estar presentes tanto el Nuevo Testamento como la Biblia Hebrea previa.

El primero lo dejó preparado el **P. Pedro Drouin**, eudista, nacido en Canadá en 1937. Es Licenciado en Teología por Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino o "Angelicum" de Roma el año 1973 y Licenciado en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico o "Biblicum" de la misma ciudad en 1966. Ha sido Superior Provincial de la provincia venezolana en los años 1979-1988, y luego Superior General de toda la Congregación eudista como popularmente se les conoce, por los años 1989-2001. Mientras estuvo en Venezuela fue profesor del IFER-UCAB (1981-2007), con tres años en la Xaveriana de Bogotá y del Seminario Interdiocesano de Caracas (1966-72) durante muchos años, además de director espiritual. El año 2007 vuelve a su patria, Canadá y nos deja el encargo de seguir con sus cursos de Hechos de los Apóstoles y de Literatura Paulina que dio con tanto acierto y aceptación durante largos años. Este trabajo se escribió años antes de que el papa Benedicto XVI decretara un año paulino; por lo que su motivación es más fundamental que una efeméride conmemorativa. Ha tenido ocasión de poner algo al día su estudio, como puede verse en las alusiones y la bibliografía más reciente, pero en el trabajo titulado *Conociendo a Pablo. (Cambios en los Estudios sobre Pablo)* lo que le importaba al P. Drouin era dar cuenta del nuevo estado de los estudios paulinos, tras los recientes cambios en la investigación, que modifican bastante el panorama previo, y que destacan, sin duda, el valor permanente de Pablo en la reflexión cristiana de todos los tiempos.

En segundo lugar viene el escrito del **P. Eduardo Frades**, claretiano nacido en 1943, con más de treinta años en esta patria venezolana. Es Licenciado en Teología por la P. U. de Santo Tomás de Aquino o «Angelicum» de Roma y en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de la misma ciudad. Ha conjugado el trabajo pastoral en San Félix y el Delta del Orinoco con las clases en el IFER, el IUSJ y de postgrado en la UCAB. Sólo más tarde se ha 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. Además de profesor, es Director de publicaciones y de la revista ITER. Desde 1996, y de la revista ITER-HUMANITAS desde el 2004. El artículo aquí presentado, que se titula *La rica complejidad del libro de Jeremías* trata de ayudar a leer este libro en profundidad, para ver cómo la Palabra de Dios siguió viva en los lectores y relectores de las palabras proféticas. Lo mismo nos toca hacer a nosotros; y mejor aún, continuar su carisma profético, como Las Casas en su época o Mons. Romero en nuestros días y en nuestro contexto.

La tercera sección de este número conmemorativo de los treinta años del iter la englobamos bajo el nombre de *Teología y Práctica*, para que abarque tanto a la Teología Espiritual, como a la Teología Moral y la Teología Política, como efectivamente ocurre en estos trabajos. Todos ellos se deben a la pluma de profesores del iter, con largos años de docencia de esas materias y otras tanto en el Instituto como en otros centros de formación teológica de Caracas.

El P. **Luis de Diego** es un jesuita aragonés, nacido en 1941 y arraigado hace años en Venezuela. Cursó Filosofía en la Universidad Católica de Quito (Ecuador) en 1965 y revalidó su Licenciatura en la Universidad del Zulia (1967) y en la de Madrid (1969). Se licenció luego en Teología en la Universidad de Deusto en 1971, para alcanzar el Doctorado en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma en 1974. Ha sido Director y miembro del Centro de Estudios Religiosos de la UCAB del 1989 a 1995. Es profesor de Humanidades en la Facultad de Ingeniería de la UCAB y en el Postgrado de Teología en el ITER. Se ha especializado en Teología Espiritual; y tiene gran experiencia en el acompañamiento espiritual, como director de la tercera probación a sus hermanos jesuitas. Entre sus publicaciones destacamos "*La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus primeros compañeros (1515-1549)*", editado en 1975 por la UCAB y el CIS de Roma. Y "*El Hombre: retos, dimensiones y transcendencia*", en colaboración con M. Desiato y Mikel de Viana, editado en la UCAB en 1993. Acompaña Ejercicios Espirituales y dirige seminarios sobre formación en la Vida Religiosa, promoviendo la preparación teológica y espiritual sobre todo de superiores y formadores. El trabajo aquí presentado, redactado hace más de un lustro, se titula *Celibato y soledad. Una reflexión*; porque, efectivamente, es una honda reflexión sobre el celibato de religiosos y sacerdotes, con sus hermosas posibilidades y sus graves riesgos, sin estar afectado para nada por las últimas y desagradables noticias sobre este asunto en estos últimos años.

El trabajo de Teología Moral fue escrito por el P. Ignacin González, redentorista, nació en España el año 1949. Es Licenciado en Teología Moral por el Instituto Superior de Ciencias Morales (ISCM) de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid) en 1975; y Doctor en Historia Medieval por la Universidad de Salamanca desde 1989. Ha sido profesor en diversos centros de España, y en la Academia Alfonsiana de Roma. Desde su paso a Venezuela ha enseñado también Teología Moral en el TLEK; además de ocupar diversos cargos de gobierno en su Congregación y colaborar en diversas revistas. Entre sus publicaciones destacamos el libro *"El Rimado de Palacio. Una visión de la sociedad medieval"* publicado por la Diputación foral de Álava en 1993. Ha escrito varios artículos en la revista "Moralia" especialmente. El artículo aquí publicado fue escrito el año 2004; y es importante aquí tener presente esa fecha, para no esperar referencias posteriores a esa fecha. Se titula *"El Evangelio de la vida" en el magisterio episcopal. Criterios* y presenta la recepción de esa encíclica papal de parte de obispos y conferencias episcopales para el momento en que lo escribió.

Traemos como colofón de esta parte un trabajo de Teología Política del presbítero Dr. **Bruno Renard**, que es sacerdote diocesano, nativo de Bélgica en 1940; pero que lleva trabajando en Venezuela desde el lejano 1967. Obtuvo el Doctorado en la Universidad de Lovaina y se ha especializado 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, en que dicta cursos de Patrología a nivel de pregrado; pero también en cursos a laicos y en los de postgrado en Teología. Tratando de ser fiel al Evangelio y a sus destinatarios primeros y privilegiados se ha desempeñado pastoralmente en ambientes marginales de la capital, como cooperador o párroco en diversas zonas populares, desde la misma temprana época del año 1967 hasta hoy día. Por eso, el trabajo que aquí nos presenta, titulado *Evangelio y sociedad. Notas de teología política para la Venezuela de hoy*, más allá de su modesto título, es agudo y firme, convencido y esperamos que convincente; argumentado en las críticas y propuestas que contiene. Para su juicio sobre el presente se basa en su gran conocimiento del pasado de la Iglesia, sobre todo de los primeros Santos Padres. Sabe de lo que está escribiendo, y lo hace también desde su larga experiencia pastoral. Por la fecha en que está escrito, no puede tener en cuenta los últimos desarrollos de la situación política en Venezuela; pero eso mismo lo hace más objetivo, por la distancia, y menos centrado en pequeñas polémicas estériles.

Terminamos con dos escritos que reflejan algo de lo mucho que la Vida Religiosa venezolana ha hecho y está haciendo con los pueblos indígenas de nuestra patria; por eso lo titulamos *Experiencias Misioneras*. Sin duda alguna, los más beneméritos en este campo han sido y son los padres o hermanos capuchinos, entre los que está Mons. Alfonso Guerrero, que fue Vicerrector y profesor del Iter. Aquí presentamos un pequeño comentario sobre los peñones de la Gran Sabana, hecho por un exalumno del Iter que lleva ya más de 15 años compartiendo vida y destino con ellos, el Padre José García, capuchino, que prolonga la misión pluriscular de sus hermanos mayores. Aunque mucho más reciente, no deja de ser muy significativa la presencia de los salesianos y salesianas en la zona del distrito Amazonas. Varios exalumnos del Iter están trabajando en ese campo, pero aquí sólo presentamos el trabajo del P. José Bortoli, salesiano en Amazonas, que además de su trabajo misionero se desempeña a ratos como profesor en el Iter. Creemos que es el mejor broche de oro de este número; pues son estos hermanos nuestros, que trabajan en esos campos de frontera, los que representan una de las mejores facetas de la Vida Religiosa venezolana y su dedicación a los más pobres y marginados de entre nosotros.

El P. José Bortoli Rosa, nacido el año 1944 en Italia, es un sacerdote salesiano que lleva muchos años como misionero en el Estado Amazonas. Es Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (UPS) el año 1967 y Licenciado en Teología, especialidad en Misionología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma en 1973. También es Bachiller en Humanidades y Maestro de Educación Primaria por el Ministerio de Educación de Venezuela desde 1964. Ha estado en diversas comunidades de la Amazonia desde el año 1971 hasta hoy, especialmente en Malaca-Ocamo y Puerto Ayacucho, siendo actualmente Provicario Apostólico. Da clases de pastoral misionera en el ITER, además de su magisterio en diversos centros del Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho. El escrito que nos presenta lo ha titulado *Educación y acción misionera: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho*; y se ocupa de ofrecernos una buena información, de primera mano, sobre uno de los aspectos más importantes que llevan a cabo los misioneros salesianos y sus colaboradores en esa región tan marginada de nuestra patria, con un cariño y dedicación sostenidos.

Cerramos el número con el escrito del Padre o Hermano Jesús García, capuchino, nacido en Machiques, también Vicariato apostólico, del Estado Zulia. Hizo sus estudios de filosofía en el entonces Instituto Universitario

Seminario Interdiocesano (Caracas) y los de teología en el ITER. Fue ordenado sacerdote en su pueblo natal en 1991; y lleva trabajando como misionero entre los pemones desde 1988. Fue asesor de la comisión de pueblos indígenas durante la Asamblea Constituyente; ha publicado muchos artículos sobre cuestión indígena y testimonios pastorales en *'Venezuela Misionera'*. Actual párroco del centro misional 'Sta. Teresita de Kavanayén' y maestro de postulantes de su Orden. Es miembro de la junta directiva de Causa Amerindia, institución vinculada a la Compañía de Jesús, madre de la Universidad Indígena de Venezuela (en el Estado Bolívar). El artículo que ahora presentamos lo escribió ya hace más de un lustro, y apenas lo ha revisado este año, y lleva por título *Los Pemones y el Vicariato del Caroni*. En él se nos habla del trabajo de los misioneros capuchinos, ciertamente, pero sobre todo se nos habla del mundo de vida de los indígenas pemones, con los que llevan años compartiendo vida y destino; partícipes de su enorme riqueza cultural y compañeros de sus sufrimientos y sus esperanzas.

Eduardo Frudes, cmf

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

HACIA LA PLENITUD DEL AMOR Gracia y Escatología

Fr. Carlos Bazurra, Ofm.Cap.⁴

Sabemos que Dios nos amó primero (1 Jn 4, 19). Sabemos que Dios permanece fiel a su amor: "Fiel es el que les llama" (1 Ts 5, 24). Pero la duda está en nosotros mismos: ¿seremos fieles a esa vocación de amor eterno?

"Quien teme no ha llegado a la plenitud en el amor" (1 Jn 4, 18). Porque el miedo es la negación de la Buena Nueva. San Agustín tiene un sermón acerca de cómo progresar en el camino de la salvación. Estos son algunos de sus pensamientos:

"Si Cristo hubiese huido de la pobreza, nosotros no estaríamos exentos de ella. En efecto, *él, siendo rico, se hizo pobre, para que con su pobreza nosotros nos enriqueciéramos*. Así está escrito: ¿Qué no hará de nosotros su riqueza, si su pobreza nos hace ricos?"

"Si alguien se llena de temor y piensa que puede cumplir la ley de Dios con sus solas fuerzas, no por amor sino por temor del castigo, sigue con los mismos malos deseos. Hasta el león se aleja de su presa por terror a las armas:

⁴ El Dr. Carlos Bazurra, Ofm.Cap., nacido en La Coruña (España), es Licenciado y Doctor en Teología por la P.L. Gregoriana de Roma. Ha sido profesor y director de seminarios capuchinos de España por varios años. También ha sido profesor en centros de estudio superior de otras congregaciones. De 1979 a 1990 ha sido profesor del ITER; Vicerrector del mismo de 1986 a 1990. De 1990 a 1996 pasa a ser Rector del Instituto Franciscano de Espiritualidad para América Latina (IFEAL) en Santa Fe de Bogotá (Colombia). Ha ocupado otra vez el cargo de Vicerrector y Director de Teología del ITER hasta ser elegido Superior Mayor de los Capuchinos de Venezuela en 1999. También ha dado clases en el postgrado de la UCAB y otros centros. Tiene una larga serie de libros y artículos publicados en España, en Bogotá y en Caracas y ha sido varias veces Director de la revista «Nuevo Mundo» de los capuchinos de Venezuela de 1980 a 1990 y de nuevo desde 1997, y de la revista IFEAL de Bogotá de 1993 a 1996, además de colaborar habitualmente en otras revistas. Sobre todo ha sido y es animador de la espiritualidad franciscana dentro de las diversas ramas de ese carisma y de toda la Iglesia. Correo electrónico: bazurra@antioquia.net

pero león vino y león marchó. Conviértase en oveja. Esto lo hace el Señor, pero es justicia suya, no tuya”.

“Eres un impedimento para ti mismo; si eres tú quien te edificas, construyes tu ruina. No quieras tener justicia propia... Haya justicia, pero de la gracia: de Dios, no de ti”.

“La justicia de Dios puede existir sin tu voluntad, pero no puede existir en ti al margen de tu voluntad. Dios te hizo a ti sin ti... Quien te hizo sin ti, no te justificará sin ti”.

“A Dios no se le ama sino desde Dios. ¿Qué clase de amor? No carnal, sino caridad... ¿De dónde te llega la caridad sino de haber sido *derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado*? No temas hallarte en estrecheces, recibe a este huésped. Hazte suyo; sujétale y dile: *Señor, Dios nuestro, poséenos*”.

“Todavía estoy en camino, aún no he llegado. No mires al pasado, somos y no somos perfectos; perfectos viandantes, pero no perfectos poseedores. No nos quedemos en el lugar de llegada, antes bien, caminemos desde él. Desagrédete siempre lo que eres si quieres llegar a lo que aún no eres. No te pares en el camino. Quien no avanza, está parado. Prefiero a un cojo por el camino antes que a un corredor fuera de él”.

Mi reflexión intenta describir la plenitud de amor, antes que el camino hacia esa plenitud. Por supuesto que siempre aflorarán orientaciones prácticas de cómo caminar, pero me interesa ahora describir la meta. Simplemente es un tema de escatología, no un tratado ético para caminantes.

Hubo en Dios un amor primero, anterior a nuestro nacimiento: “Nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor” (Ef 1, 4). Quiere decir que habrá también un amor final, en plenitud. Meditarlo será el objeto de nuestro estudio. “Para que conozcan cuál es la esperanza a que han sido llamados por él; cuál la riqueza de la gloria otorgada por él en herencia a los santos, y cuál la soberana grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, conforme a la eficacia de su fuerza poderosa” (Ef 1, 18-19).

1 S. AGUIRRE, Sermón 169 BAC, XXIII(1983) pp. 644-668

Reflexión escatológica desde la Cristología en su vertiente soteriológica. Realidades inseparables porque Cristo no es sólo el camino, sino la verdad y la vida (Jn 14, 6).

1) ¿DEIFICACIÓN O HUMANIZACIÓN?

En Escatología es una pregunta decisiva. ¿La vida eterna nos diviniza?

En el relato de la creación se afirma: "Hicimos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra... Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó" (Gn 1, 26-27). ¿Imagen y semejanza implica participación en la naturaleza divina? Los exegetas concuerdan fundamentalmente en que el hombre es un ser en relación. Y su primera relación es con Dios. Pero señala la infinita distancia entre Dios y el hombre, contenida en el concepto de creaturalidad².

Más adelante la propuesta de ser dioses se les ofrece por parte de la serpiente (Gn 3, 5). Parece que es un engaño. Sin embargo el salmista pone en boca de Dios: "Yo había dicho: 'Ustedes son dioses'" (Sal 82, 6). Y Jesús, respondiendo a la acusación de que siendo hombre, se hace a sí mismo Dios, argumenta 'ad hominem'. "¿No está escrito en su Ley: 'Yo he dicho: dioses son?'" (Jn 10, 33-34). Claro que la demostración a favor de Jesús no se puede aplicar sin más a cualquier hombre o mujer.

En el NT hay un pasaje único que habla de que por medio de las promesas "ustedes se hicieran partícipes de la naturaleza divina" (2 Pe 1,4). Esto ha fundamentado la tendencia de la Patrística Oriental hacia la divinización (Theopneúsis) como objetivo de la vida humana. Pero parece ser que el texto señala simplemente el carácter gratuito, con la desventaja de no marcar su carácter humano y, por tanto, su carácter vocacional. Es más bien una clara referencia a la conducta práctica, más que al carácter ontológico de una naturaleza³.

Algunos ejemplos de esta tendencia divinizante. "El Verbo por su infinito amor se ha convertido en lo que somos nosotros, para convertirnos a nosotros en lo que es él"⁴. "Si por la comunicación del Espíritu nos hacemos partícipes

2 F. FETTORAZZI, La espiritualidad septuaginta, en A. BERNARDI (Ed.) Espiritualidad del Antiguo Testamento, Salamanca 1994, p. 220.

3 J. GONZÁLEZ BALB, Proyecto de barmano, Santander 1987, pp. 92-93.

4 S. IRENEO, Adversus haereses, 1,5 Prof. PG 7, 1.120.

de la naturaleza divina, sería insensato decir que el Espíritu tiene una naturaleza creada y no divina. No es otra la causa de que nos divinicemos aquellos en quienes él está presente. Si diviniza, indudablemente debe ser Dios". "Se le llama el primogénito entre muchos hermanos, en cuanto hombre, de manera que también nosotros somos hijos de Dios por naturaleza y según la gracia en él y por él".

Aunque occidental, también S. Agustín manifiesta esta tendencia: "Descendió él para que nosotros ascendiéramos, y permaneciendo en su naturaleza se hizo partícipe de nuestra naturaleza para que nosotros permaneciendo en nuestra naturaleza nos hiciéramos partícipes de su naturaleza".

Sin embargo el N.T. abunda en la idea de la adopción, que descarta la consubstancialidad, propia de las tres Personas divinas. El mismo Agustín escribe: "Uno sólo es hijo de Dios por naturaleza".⁵ El pensamiento paulino es claro: "Recibieron un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!" (Rm 8, 15). "Para que recibiéramos la filiación adoptiva" (Gl 4, 5). "Elegiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo" (Ef 1, 5).

El místico San Juan de la Cruz profundiza con gran claridad: "El Hijo de Dios nos mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios, como dice S. Juan: *Que donde yo estoy también ellos estén conmigo*; es a saber, que hagan por participación en nosotros la misma obra que yo por naturaleza, que es aspirar al Espíritu Santo... comunicándoles el mismo amor que al Hijo, aunque no naturalmente como al Hijo sino por unidad y transformación de amor. Como tampoco se entiende que sean los santos una cosa esencial y naturalmente como lo son el Padre y el Hijo, sino que lo sean por unión de amor, como el Padre y el Hijo están en unidad de amor".

Siempre habrá una distancia transcendente entre el Hijo "Unigénito, lleno de gracia y verdad" (Jn 1, 14) y los hijos adoptivos, entre el Creador y la criatura: "De su plenitud hemos recibido todos, y gracia por gracia" (Jn 1, 16).

5 S. ATANASIO, I Epistola ad Serapionem, 24 PG 26, 585.

6 S. CIRILO de ALEXANDRIA, De incarnatione, PG 75, 1.229.

7 S. AGUSTÍN, Epistola 140-4, HL, PL, 33, 841.

8 S. AGUSTÍN, De sermone Domini in montana, 1.25, PL 34, 1.268.

9 S. JUAN DE LA CRUZ, Cántico Espiritual, estrofo 39, n. 5.

El concepto "comunidad" es clave. Yo no soy él, pero puedo entrar en comunión con él. Yo no soy pobre, pero puedo comulgar con el pobre. Yo no soy Dios, pero puedo formar comunión con Dios. "Dios nunca puede dejar de ser Dios; la criatura nunca puede dejar de ser criatura. Se alcanza un espacio de unión pero no de unidad, porque la unión es dinámica y la unidad es estática (en cierto sentido)... No se difuminan ni nuestra personalidad ni las Personas divinas, sino que conservando nuestra identidad entráramos en comunión sin perder nuestra condición de peregrinos"¹⁰.

En el mismo planteamiento ecuménico comienza a destacar el concepto de **comunidad**. Constituye la base de la fraternidad. Somos una comunidad ya existente pero no es todavía una comunidad plena¹¹.

Opto por una humanización como peregrinación hacia la comunión con las Divinas Personas, con las que formaremos familia. Humanización es éxodo del egocentrismo hacia la alteridad, en apertura hacia la venida de lo totalmente Otro. "El reto de sentido lo plantea el movimiento de éxodo que es la existencia humana (existir es «estar fuera»...) y el movimiento del advenio por el que la Palabra viene a llenar y a perturbar el silencio"¹².

Desarrollé esta perspectiva, proponiendo una espiritualidad humana, en su origen, en su objetivo y en su método. A ella me remito¹³.

Desde el comienzo de nuestra existencia, se nos ha propuesto un itinerario de libertad y servicio hacia una comunión fraterna con la humanidad, y comunión trascendente con la divinidad. Es lo que en síntesis se ha expresado bíblicamente como Reino de Dios. Lamentablemente el concepto teológico se ha desvirtuado muchas veces en una actitud intimista de práctica de virtudes, con lo que el proyecto del Reino de Dios ha ido perdiendo prioridad para dar paso a la centralidad de la virtud¹⁴.

10 C. BAZARRA, *Vivir el advenio*. Notas de escatología cristiana. Santafé de Bogotá 2000, p.54.

11 W. KASPER, *Situazione e visione del movimento ecumenico*, en *Il Regno*, n. 897 (2002)132-141.

12 B. FORTE, *La Teología como compañía, memoria y profecía*. Salamanca 1990, p.17.

13 C. BAZARRA, *Una propuesta humana*, en ITFR (1998) 36-58. Me parece iluminador el pensamiento de A. TORRES QUÉRREGA, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*. Santander 1997.

14 J.M. CASTILLO, *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. Bilbao 2001. Véase sobre todo pp. 348-360.

Este itinerario lo ha marcado con su persona, con su vida y su palabra Jesús de Nazaret. Él ha realizado históricamente esa comunión de divinidad y humanidad que el Concilio de Nicea expresó con la fórmula "homousios", consubstancial al Padre (DS 125). Vamos a reflexionar sobre este misterio de comunión en una forma asequible para los hombres y mujeres de hoy.

2) CRISTIFICACIÓN, PLENITUD Y ANTICIPO.

En la persona de Jesucristo se hace realidad la comunión entre lo divino y lo humano. Digamos enseguida que ésta es una comunión de plenitud, de la que nosotros participamos análogamente, no exactamente igual. "Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud" (Col 1, 19). "En él reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente" (Col 2,9). Es la palabra "Plérouia" que nunca profundizaremos bastante.

De esa plenitud participaremos: "Y ustedes alcanzan la plenitud en él, que es la cabeza de todo Principado y de toda Potestad" (Col 2, 10). "Hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo" (Ef 4, 13). Nótese que la meta es "hombre perfecto", no Dios.

Participaremos de esa plenitud parcialmente, pues solo Él es "Cabeza": "Hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos (ángeles) y lo que está en la tierra (hombres)" (Ef 1, 10). Lo explica Pío XII: "Al sobresalir Cristo por la plenitud y perfección de los dones celestiales, su Cuerpo místico recibe algo de aquella plenitud"¹⁵.

Nosotros no somos Cabeza. El símil que usa Pablo es el sistema nervioso, cuyo centro es el cerebro y que se prolonga en los miembros a través de los nervios. Es como si el cerebro se extendiese por todo el organismo en una ramificación que lo mantiene unido a la Cabeza. La base de la comparación no es el sistema sanguíneo, cuyo centro sería el corazón, sino la médula espinal como prolongación del cerebro: "Creczamos en todo hasta Aquel que es la Cabeza, Cristo, de quien todo el Cuerpo recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de juntas que llevan la nutrición según la actividad propia de cada una de las partes, realizando así el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor" (Ef 4, 15-16). Nuevamente Pío XII se refiere a esta

¹⁵ Pío XII, *Mystici Corporis Christi*, 24.

comparación: "Porque así como los nervios se difunden desde la cabeza a todos nuestros miembros, dándoles la facultad de sentir y de moverse, así nuestro Salvador derrama en su Iglesia su poder y eficacia... De Él se deriva al Cuerpo de la Iglesia toda la luz con que los creyentes son iluminados por Dios, y toda la gracia con que se hacen santos, como Él es santo"¹⁶.

La expresión "Cuerpo de Cristo" referida a la Iglesia es metáfora paulina. El adjetivo "místico" aplicado al "Cuerpo de Cristo" es un producto histórico¹⁷. En realidad, el cuerpo místico de Cristo es un misterio de comunión. La Divinidad inaccesible para el ser humano se hace próxima, en Cristo, perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre (dogma de Calcedonia) (DS 301). De este modo el misterio de comunión se hace misterio de salvación: "Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio que es Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria" (Col 3, 27).

Se trata de un proceso histórico. Nosotros, como criaturas, hemos tenido un comienzo: surgimos de la nada: "a partir de la nada todo lo hizo Dios, y también el género humano ha llegado así a la existencia" (2 M 7, 28). Con nuestra vida entramos en la historia, una historia que no está abuscada a la muerte: "No fue Dios quien hizo la muerte, ni se recrea en la destrucción de los vivientes, todo lo creó para que subsistiera" (Sb 1, 13-14). "Dios creó al hombre para la incorruptibilidad, le hizo imagen de su misma naturaleza" (Sb 2, 23). "Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, pues, si algo odiases, no lo habrías hecho" (Sb 11, 24). Frente a una eternidad, sin principio ni fin, como es la divina, nosotros sólo podemos aspirar a una eternidad sin fin pero con principio temporal. La gracia de la vida suspira por la gloria sin fin. El puente entre la gracia y la gloria es Cristo. La humanización del Verbo es don gratuito a nuestra creaturalidad, no mérito del pecado. "Antes de cualquier consideración hamartiológica, hemos de descubrir su carácter caritológico. Antes de hablar de la liberación del pecado, hemos de reconocer, agradecidamente, que hemos sido liberados de la nada, del no ser. He aquí como la creación es un acto de liberación, un acto de gracia. Vivimos en gracia de Dios, una experiencia de gracia"¹⁸.

16. PIO XI, *Mystici Corporis Christi*, 22.

17. Cit. II. De LA BAC, *Corpus Mysticum* (El Eucaristie et l'Eglise au Moyen âge), Aubier 1949.

18. C. BAZARRA, Reflexión inicial sobre la Gracia, en *Naturaleza y Gracia* (1998) 143.

Cristo es plenitud en sí mismo, y para nosotros, anticipo y esperanza: "Nuestra salvación es en esperanza" (Rm 8, 24).

El horizonte no es divinización. "Theosis no significa las más de las veces otra cosa que lo que entonces se entendía por realización de una humanidad verdadera y completa"¹⁹. Pero tampoco es simple humanización, con lo que esta expresión puede tener de ambigua, sino humanización al estilo de Cristo, o propiamente cristificación, porque Cristo no es sólo modelo, sino también artífice, en comunión con el Espíritu.

2.1 Dimensión histórica

Estamos asistiendo a una revalorización de lo "histórico" desde la misma filosofía, con sus consecuencias para la teología²⁰. El hombre y la mujer son sujetos históricos. La historicidad es inherente a la humanidad. "Dios no decreta una espera que podría evitar. Al contrario: crea para la plenitud y hace todo lo posible para que ésta llegue, sin alienar al hombre. Por eso, apresura los tiempos, presiona con su gracia, lucha contra el mal. Pero respetando siempre la legalidad y la maduración de nuestra historia, para que cuando llegue al final, seamos nosotros los que entremus en la realización plena de la comunión"²¹.

Y el Verbo, al hacerse hombre, se hace ser histórico. El cristiano no es el seguidor de una quimera sino del Jesús histórico. Esta es una afirmación de pacífica posesión²².

El cristianismo no es inmutabilidad, como lo puede ser una doctrina matemática. "Dos más dos son cuatro", en la época de los cavernícolas o en el siglo XXI. Pero lo histórico encierra una identidad revestida de respuesta a los signos de los tiempos. Por ahora no somos eternidad sino temporalidad. El Vaticano II relanzó el desafío de responder a los signos de los tiempos: "El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente

19 A. GANOCZY, *De su plenitud todos hemos recibido*, Barcelona 1991, p. 127.

20 I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1991.

21 A. TORRES QUEBRUGA, *Creo en Dios Padre, El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander 1982, p. 148.

22 Véase, como referencias, J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, Santander 1982, el capítulo "Significado del Jesús histórico en la cristología latinoamericana".

con sus contemporáneos, **los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas**²². Humanas, históricas.

Digámoslo descriptivamente. El hombre Jesús de Nazaret tiene que responder a los interrogantes y problemas de los judíos del siglo primero. Tiene que utilizar el arameo, que es la lengua que el pueblo entiende. En el siglo II los cristianos tienen que olvidarse del arameo pero hablar la "koiné", el lenguaje común de la gente. En el siglo III adopta el latín, el hablar del imperio romano. No es repetición, sino fundar el mensaje en las nuevas realidades que van surgiendo. No es partir de cero, sino refundar un mensaje único en la pluriformidad de la historia y de las culturas²³. Es hacer que Cristo, "el único cimiento ya puesto" (1 Co 3, 11) nazca dentro de cada cultura y no sea un elemento postizo. "La Iglesia ha empleado los hallazgos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo, para investigarlo y comprenderlo con mayor profundidad, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la multiforme comunidad de los fieles"²⁴.

El Evangelio, "don de lo alto, desciende del Padre de las luces, en quien no hay cambio ni sombra de rotación" (St 1, 17). En quien no hay cambio es en el Padre, pero si lo hay en la historia, en las culturas, en la humanidad. Por eso existe la Tradición sagrada. "Esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo: es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón, cuando comprenden internamente los misterios que viven... La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad... El Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo"²⁵.

Es más, la encarnación no sólo debe realizarse en toda cultura, sino que debe alcanzar a todo hombre. No se trata de uniones hipostáticas, pero si

22 Gaudiam et Spes, n. 21

24 Véase, por ejemplo, G. ARBUCKLE, *Refundar la Iglesia*, Santander 1939, F. MARTÍNEZ, *Refundar la vida religiosa*, Madrid 1994, F. MARTÍNEZ, *La frontera actual de la vida religiosa. Bases y desarrollo de la refundación*, Madrid 2000

25 Gaudiam et Spes, n. 58

26 Dei Verbum, n. 8.

de verdadera asunción. Insiste el Vaticano II: "En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre... El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu, las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor. Por medio de este Espíritu... se restaura internamente todo hombre... Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual"²⁷.

En cada hombre que nace hasta el final de la historia, Cristo por el Espíritu tiene que ser refundado. Es una encarnación analógica, transformación de amor según la expresión de San Juan de la Cruz, antes citada.

La encarnación histórica del vivir cristiano la expresa Pablo acertadamente: "Parcial es nuestra ciencia, y parcial nuestra profecía. Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo parcial. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño. Al hacerme hombre, dejé todas las cosas de niño. Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido" (I Co 13, 9-12).

2.2 Dimensión humana

Dentro de la dimensión histórica, debemos acentuar lo humano. Lo humano va más allá de ser simplemente hombre o mujer. Ser hombre o mujer es don. Ser humano es tarea, que requiere toda la vida. Es ampliar nuestro amor más allá de nosotros mismos, estableciendo lazos de comunión y solidaridad con los otros. No todos logran ese objetivo. Muchos parecen en el intento, y derivan hacia lo inhumano, lamentablemente.

Jesús de Nazaret se hizo hombre en el seno de María, su madre. Pero se humanizó a lo largo de su existencia, llegando a consumir su humanismo en

²⁷ "Gaudium et Spes, n. 22

la Cruz, porque "no hay mayor amor que dar la vida por los amigos" (Jn 15, 13). Tal vez sea ese el misterio de la muerte en el proyecto divino: la expresión de una plenitud humana que no todos alcanzan. Me convence la explicación de Torres Queriruga. Permitaseme la cita un poco larga: "A la esencia del hombre pertenece la historicidad, el libre y responsable construirse a sí mismo en la distensión del tiempo. Sin esto, el hombre nos resulta inconcebible: constituido de repente, sin crecimiento, sin el lento madurar de la conciencia y de la libertad, sería inerte como una piedra o, si queremos, transparente como una lámpara de luz, pero no se poseería a sí mismo, no sería dueño de sí, no sería hombre. Ser hombre es hacerse hombre. En el hombre que se hace a sí mismo, nos resulta concebible la potenciación del proceso... Pero cuando intuimos, aunque sea de lejos, el verdadero ser del hombre, advertimos — u, al menos sospechamos— que un hombre que apareciera de súbito totalmente hecho, verdadero y feliz, sería un absurdo, una quimera, un círculo cuadrado. La salvación es algo más hondo y misterioso: en ella hay un hombre que lucha por constituirse, que se realiza en el indelencso pero entrañable temblor de una humanidad que se hace; y en ese hombre, en el libre consentimiento de su amor, de su fe y de su esperanza, se inserta la fuerza personalizante del amor salvador, de la comunión beatificante de Dios"²⁸.

a) Jesús, hombre pobre

En cuanto a su vida anterior a los años de su predicación evangelizadora, se diría que Jesús fue un obrero, si bien de clase humilde. Se ha escrito: "Se puede admitir que su profesión fue la de *tekton*, equivalente a nuestro carpintero, albañil, tallador de piedra... No fue, pues, uno de los pobres del país". Sin embargo, en los relatos de la infancia se alude a una condición familiar pobre: "Dio a luz a su hijo primogénito, le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en el alojamiento" (Lc 2, 7). Se alude, en el ritual de presentación en el templo, la ofrenda de los pobres: "Para ofrecer en sacrificio un par de tórtolas o dos pichones" (Lc 2, 24).

De lo que no cabe duda es de que cuando opta por convertirse en predicador itinerante, su estilo de vida es pobre. "El hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza" (Mt 8, 20). "Nuestro Señor Jesucristo, siendo rico, por

²⁸ A. TORRES QUERIRUGA, *Recuperar la salvación*. Santander 1985, pp. 154-155.

²⁹ J. R. BUSTO, *Jesucristo*, en C. FLORISTAN Y J. L. LAMAYÚ (eds.), *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Madrid 1993, p. 645.

ustedes se hizo pobre a fin de enriquecerles con su pobreza" (2 Co 8, 9). Su mensaje exige coherencia práctica: "No se puede servir a Dios y al dinero" (Lc 16, 13). A los que intentan seguirle les invita a vender lo que tienen y darlo a los pobres (Lc 18, 22). "¿Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios! Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios" (Lc 18, 24-25). "Bienaventurados los pobres, porque de ustedes es el Reino de Dios... ¡Ay de ustedes los ricos, porque ya han recibido su consuelo" (Lc 6, 20 y 24). "Se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo... y se humilló a sí mismo" (Flp 2, 7-8).

En el terreno exegético y teológico está fuera de toda duda la realidad de pobreza de Cristo Jesús. Sin embargo durante los siglos XIII y XIV se desarrolló una polémica a diversos niveles, en la que se cuestionó el ideal de pobreza franciscano. Primero fue la polémica entre los religiosos, unos de postura extremista, y otros moderados. El voto de pobreza ¿sólo excluye la propiedad o también el uso pobre de los bienes? Después vino el planteamiento de la Universidad, defendiendo la caridad, no la pobreza, como esencia de la perfección. Y finalmente, y fue lo más grave, un Papa ridiculizando la pobreza de los menores con un aserto escalofriante: "Cristo no fue pobre"³⁰.

Hoy la tormenta ha pasado. Puede haber alguna discrepancia en la manera de entender la opción por los pobres, pero el contenido fundamental ha quedado vigurizado claramente: "La opción por los pobres es inherente a la dinámica misma del amor vivido según Cristo. A ella están, pues, obligados todos los discípulos de Cristo; no obstante, aquellos que quieren seguir al Señor más de cerca, imitando sus actitudes, deben sentirse implicados en ella de una manera del todo singular. La sinceridad de su respuesta al amor de Cristo les conduce a vivir como pobres y abrazar la causa de los pobres"³¹. Un Jesús rico proclamando bienaventurados a los pobres, sería una contradicción o una hipocresía. La historia y la fuerza del Evangelio defienden la verdad de un Jesús pobre. La gracia sólo puede ser acogida en el vaciamiento de una pobreza real.

30 Véase mi libro "Si Jhonhóte. El misterio de los pobres" Buenos Aires 1988. Apéndice. Unas páginas de historia, pp. 157-177.

31 Juan Pablo II, *Vita Consecrata* (1996) n. 82.

b) Jesús, hombre enamorado

No me detendré mucho en este apartado porque resulta evidente. Jesús se reveló a sí mismo como un hombre lleno de amor. "Como hubiese amado a los suyos, los amó hasta el extremo" (Jn 13,1). Su mandamiento específico fue el amor: "Les doy un mandamiento nuevo: que se amen los unos a los otros. Que, como yo les he amado, se amen también ustedes. En esto conocerán todos que son discípulos míos: si se tienen amor los unos a los otros" (Jn 13, 34-35).

La dimensión humana de cualquier persona incluye necesariamente una realidad afectiva. El amor en el evangelio es irrenunciable. El himno a la caridad de la primera carta a los corintios, no tiene desperdicio: "Si no tengo caridad, nada soy" (1 Co 13, 2). "La caridad no acaba nunca" (1 Co 13, 8). "Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad. Pero la mayor de todas ellas es la caridad" (1 Co 13, 13). Ese es el camino más excelente del que no se puede prescindir (1 Co 12, 31).

Antropológica y teológicamente converge la dimensión del amor. "Nuestra capacidad de autotranscendencia llega a ser actualidad cuando uno se enamora. Nuestro ser se transforma entonces en un estar-enamorado. Este estar-enamorado tiene sus antecedentes, sus causas, sus condiciones, sus ocasiones. Pero, una vez que ha florecido, y en tanto en cuanto perdura, se constituye en el primer principio. De él fluyen nuestros deseos y temores, nuestras alegrías y tristezas, nuestro discernimiento de los valores, nuestras decisiones y nuestras realizaciones"⁷².

Para la piedad popular Cristo es "Corazón", ahí radica todo el secreto de su vida y de su eternidad.

c) Jesús, hombre de esperanza

"De esperanza" es un genitivo, que puede entenderse como objetivo o subjetivo. Cristo es objeto de nuestra esperanza y en este sentido es una verdad cierta. Pero en el aspecto subjetivo significa que Cristo es una persona que espera. ¿Podía Cristo esperar la salvación, siendo él mismo nuestra salvación? Pablo reflexiona: "Nuestra salvación es en esperanza; y una esperanza que se

72 B. J. CONERGAN, *Método en teología*, Salamanca 1994, p. 106.

ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia" (Rm 8, 24-25).

El razonamiento sería éste: Es objeto de esperanza lo que no se tiene. Cristo desde su concepción, gozó de la divinidad. Por tanto no tuvo la virtud de la esperanza³³. Desde su primer instante de la concepción, Cristo "secundum quod homo, fuit beatus"³⁴.

¿Jesús un hombre feliz en su vida terrena? ¿Puede un hombre ser verdaderamente humano sin esperanza? La figura de Abraham se nos presenta en la Biblia "esperando contra toda esperanza... Ante la promesa divina, no cedió a la duda con incredulidad; más bien, fortalecido en su fe, dio gloria a Dios, con el plena convencimiento de que poderoso es Dios para cumplir lo prometido" (Rm 4,18-21).

Además un hombre enamorado no significa que ya no espere nada. "La caridad todo lo espera" (1 Co 13, 7). El amor impulsa a ir más allá. Jesús podía tener la certeza de la vida eterna. Pero la certeza no invalida la esperanza. Uno puede estar seguro de que llegará al lugar de su destino, y al mismo tiempo, esperar ansiosamente llegar a la meta.

Se suele leer el texto paulino como una realidad presente de las tres virtudes teologales: "Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad" (1 Co 13, 13). Lo que no se opondría a una duración futura en la eternidad. Así lo lee en un autor europeo: "La fe, la esperanza y el amor permanecerán los tres, aunque el mayor de todos es el amor"³⁵. Basta pensar lo mal sonante que es la expresión "sin esperanza". Nos lo recuerda Dante con su letrero en el pórtico del Infierno: "Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate"³⁶. El cielo tiene que ser el lugar de la esperanza por antonomasia.

d) Jesús, hombre creyente

El tema de la fe de Jesús ha sido abordado expresamente en nuestro tiempo. De la afirmación tomista: "In primo instante suae conceptionis plene vidit Deum per essentialia. Unde fides in eo esse non potuit"³⁷ se ha pasado a la

33 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.7, a.4, Respondeo

34 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.34, a.4, Sed contra.

35 F. OSTERHUIS, *Leben vom Tag zu Tag. Neue Liebe*, Zurich 1992, p. 21

36 DANTE ALIGHIERI, *La Divina Comedia*, canto 3, v.9

37 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 7, a. 3, Respondeo

afirmación categórica de Cristo como hombre de fe. El proceso no ha sido fácil. Por ejemplo, Juan Altaro escribía: "La conciencia humana del Hijo de Dios incluía necesariamente la visión de Dios. Si la unión hipostática es la suprema comunicación de Dios a la creatura intelectual en cuanto tal, debe comportar la inmediata manifestación de Dios"³⁸.

Comentando la doctrina de Santo Tomás, se escribió: "Santo Tomás caracteriza a Jesucristo como el hombre perfecto que, desde el momento en que fue concebido, disfrutó tanto de la visión beatífica de Dios como de toda ciencia y sabiduría infusas. Por este motivo no hay lugar en Cristo para la fe o la esperanza... A Jesucristo se le concede la suprema participación en el conocimiento y voluntad divinos, o lo que es lo mismo, la visio beata, la visión beatífica; por consiguiente, deben atribuirse también una santidad y virtud perfectas"³⁹.

Pero ya la carta a los hebreos incorpora a Jesús a la serie de los testamentos creyentes, desde Abel hasta los últimos profetas. Es una nube de testigos que culmina en el Profeta escatológico: "Fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe, el cual, en lugar del gozo que se le proponía, soportó la cruz sin miedo a la ignominia, y está sentado a la diestra del trono de Dios" (Hb 12, 2).

El mismo Altaro, en el libro citado, destaca que la fe no puede reducirse a un acto meramente intelectual. "En los escritos paulinos el término <fe> designa la totalidad de la existencia del hombre bajo la gracia de Cristo. El cuarto evangelio expresa con el verbo <creer> todo el ser del cristiano. La fe como actitud existencial total, viene expresada en la fórmula <apoyarse en Dios>"⁴⁰.

Hoy se habla sin ninguna reserva: "Jesús es el creyente auténtico. Se ha entregado por entero a la aventura de la confianza en Dios, vive la fe sin tener que hablar constantemente de ella y se preocupa de suscitar la fe en los demás"⁴¹.

38 J. ALTARO, *Revelación cristiana, Fe y Teología*, Salamanca 1994, p. 81.

39 P. HUNERMANN, *Cristología*, Barcelona 1987, p. 263.

40 J. ALTARO, o. c. P. 89. Su pensamiento completo sobre la fe se encuentra en "La Fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano", en *Conciliar* (enero 1967) 56-69.

41 H. KÜSSNER, *Cristología*, en T. SCHNEIDER (dir.) *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona 1996, p. 135.

Para toda esta temática de la fe de Jesucristo, se puede encontrar abundante bibliografía⁴². A ella me remito.

2.3 Dimensión ecológica

Pero la persona no es mera individualidad o soledad, sin nada que ver con lo que le rodea. Con un pequeño dios que puede dominar, abusar y explotar el entorno. El mundo es parte de nosotros mismos. No podemos lograr nuestra plenitud a espaldas de las criaturas. Somos históricos, humanos y mundanos. "Fuera del mundo no hay salvación"⁴³.

Leonardo Boff nos invita: "Una espiritualidad debe poder identificar y saborear la acción del Espíritu en todas partes... Pero principalmente en su propio espíritu. Descubre en ti las energías en ebullición, el deseo de vida y de comunicación, los impulsos hacia arriba y hacia delante y la capacidad de creación. Comportate no como un espectador sino como un celebrante. A través de tu propia vitalidad, siéntete participante de la Energía universal. Únete a todo. ¡No temas! Tu singularidad no será destruida sino, al contrario, potenciada, porque te sentirás una chispa del fuego universal que arde en ti y en todo el cosmos"⁴⁴.

El Vaticano II hace observaciones valiosas acerca de la nueva tierra: "Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo"⁴⁵. Es una postura de modestia y humildad. Pero al mismo tiempo es una reafirmación de nuestra esperanza: "Pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. Los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados. El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección"⁴⁶. Lo

42 A. GONZÁLEZ, La fe de Cristo, en *Revista latinoamericana de Teología*, 25 (enero-abril) 1993: 63-74.

43 E. SCHILLEBEECKX, Los hombres relatan de Dios. Salamanca 1994, pp. 29-31.

44 L. BOFF, *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid 1996, pp. 248-249. *Ciudadum et Spes*, n. 39.

46 *Ciudadum et Spes*, n. 39. Cf. C. BAZARRA, *Tierra nueva, cielo nuevo*. Bogotá 2000.

había predicho Pablo: "La ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios" (Rm 8, 19-21).

Es la visión profética del Apocalipsis: "Vi un cielo nuevo y una tierra nueva... el primer cielo y la primera tierra desaparecieron... El mundo viejo ha pasado. Entonces dijo: Mira que hago un mundo nuevo" (Ap 21, 1-5).

Se trata de una tarea espiritual, no un romanticismo ingenuo. El romanticismo es un producto de la subjetividad moderna, en el que el yo se cierra en sí mismo. Francisco de Asís, patrono de la ecología, sale del círculo cerrado y se hermana con todas las cosas. Hay una visión sacramental de la paternidad divina, por la que todos somos realmente hermanos. "Ladoo seas por el hermano sol, por la hermana luna, por el hermano viento, por la hermana agua, por nuestra hermana la madre tierra..." "Esta actitud sólo aparece cuando renunciamos a la posesión de las cosas, cuando hacemos como hizo Francisco con la cigarra, hacer comunidad con ella, acercarse a su cantinela y entonar con ella las alabanzas al Padre celestial"⁴⁷.

De modo semejante pudo cantar S. Juan de la Cruz en perspectiva cristológica:

"Mi Amado, las montañas,
Los valles solitarios memorosos,
Las ínsulas extrañas,
Los ríos sonorosos,
El silbo de los aires amorosos"⁴⁸.

Detrás de estos ejemplos encontramos una ascética exigente, una sobriedad humanitaria. "El autocontrol es fundamental para la maduración y el desarrollo: es importante saber decir <no> a muchas de las invitaciones a consumir, saber decir <si> a la interpelación que el rostro del otro me exige. La libertad es autodeterminación solidaria. No hay que convertir esta sobriedad en castigo, sino cultivar un ánimo alegre, generoso e imaginativo"⁴⁹. En definitiva, tenemos que humanizar el mundo.

47 L. BOFF, *op. cit.* p. 265.

48 S. JUAN DE LA CRUZ, *Concepciones entre el alma y el Esposo*, 14.

49 A. DOMÍNGUEZ, *Ecología y solidaridad*, Cuadernos Fe y Secularidad, Madrid 1991, pp. 22-23.

3) ANTES DE ESCATOLOGÍA

Hemos de ser muy prudentes a la hora de hablar del más allá. Pablo nos dice, citando a Isaías: "Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman" (1 Co 2, 9). Pero el mismo evangelio nos estimula: "A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, nos lo ha contado" (Jn 1, 18). Intentemos, con humildad, hacer algunas afirmaciones sobre la escatología, reconociendo nuestros límites cognoscitivos.

3.1 Vida con Cristo

Este es el primer dato a tener en cuenta. Antes de hablar de intimidad trinitaria, el más allá es intimidad con Cristo. Es lo que promete al ladrón arrepentido: "Hoy estarás conmigo en el paraíso" (Lc 23, 43). Antes les había dicho a sus discípulos: "Voy a prepararles un lugar. Y cuando haya ido y les haya preparado un lugar, volveré y les tomaré conmigo, para que donde esté yo, estén también ustedes" (Jn 14, 2-3). "Yo dispongo un Reino para que ustedes coman y beban a mi mesa en el Reino" (Mt 26, 29).

"El Reino de los cielos se parece a un rey que celebraba la boda de su Hijo" (Mt 22, 2).

"Aquel día conocerán ustedes que yo estoy en el Padre y ustedes en mí y yo en ustedes" (Jn 14, 20).

Todo esto ocurrirá después que Jesús sea alzado (crucificado y resucitado): "Atraeré a todos hacia mí" (Jn 12, 32).

Podemos intuir que la motivación de esta intimidad con Cristo está en la connaturalidad mutua. Entre Dios y el hombre, hay un abismo (Lc 16, 26). Pero la humanidad de Cristo sirve de puente para llegar a Dios: "Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn 14, 9).

Con su estilo sencillo, Santa Teresa de Jesús explica el papel de la humanidad de Cristo en la unión con Dios: "Veo yo claro que para contactar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad... He visto claro que por esta puerta hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos... Así que vuestra merced no quiera otro camino, aunque esté en la cumbre de contemplación; por

aquí va seguro... Miremos al glorioso S. Pablo, que no parece se le caía de la boca siempre Jesús... Yo he mirado con cuidado de algunos santos, grandes contemplativos, y no iban por otro camino. San Francisco da muestra de ello en las llagas, S. Antonio de Padua en el Niño. San Bernardo se deleitaba en la humanidad, Santa Catalina de Sena y otros muchos⁵⁰.

Esto lo corrobora una autoridad teológica como es Ratzinger: "El cielo es algo primariamente cristológico. No es un lugar ahistorico, <al que> se llega. El hecho de que haya cielo, se debe a que Jesucristo existe como Dios hombre, y a que es él quien ha dado al ser humano un lugar en el ser mismo de Dios (cf. Rahner, Escritos II 228). El hombre está en el cielo cuando y en la medida en que se encuentra con Cristo, con lo que halla el lugar de su ser como hombre en el ser de Dios. El cielo es una realidad personal"⁵¹.

3.2 Vida con la Trinidad

La unión con Cristo es conceptualmente previa, pero realmente simultánea a la unión con Dios. Nuestra vida intratrinitaria se inicia como hijos en el Hijo, experimentando que el Padre nos engendra no sólo metafóricamente, sino de un modo real aunque no consustancial, como lo es el Verbo con relación al Padre. Nos sentiremos amados en la circularidad del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo.

Sigue escribiendo Ratzinger: "Del enunciado cristológico se deduce en primer lugar uno de tipo teológico: el Cristo glorificado se halla en la permanente entrega al Padre y hasta es esta entrega. El sacrificio pascual es en él presencia permanente. Por tanto el cielo en cuanto uno con Cristo tiene el carácter de adoración"⁵².

Se ha venido discutiendo si lo esencial del cielo es "la visión" o "el amor". El argumento a favor de la visión es el texto de Juan: "Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es" (1 Jn 3, 2).

El argumento a favor del amor es también otro texto de Juan: "Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor" (1 Jn 4, 8).

50 TERESA DE JESÚS, Vida, c. 22, nn. 6-7-8.

51 J. RATZINGER, Escatología, Barcelona 1992, p. 217.

52 J. RATZINGER, *ibid.*, p. 217.

"La cuestión discutida entre tomistas y escolistas, sobre si este acto fundamental se debería llamar mejor visión de Dios o amor, depende del punto de partida antropológico que se adopte. En realidad siempre se trata de lo mismo, de la pura penetración de todo el hombre por la plenitud de Dios y su radical apertura, que deja que Dios sea «todo en todo», con lo que el hombre mismo puede ser lleno limitadamente"⁵³.

Considero que el concepto clave para explicar la unión con Dios es el de "comunión". La criatura nunca será Dios, Dios nunca será criatura, pero Dios y criatura pueden entrar en comunión⁵⁴.

Dentro de la vida trinitaria se realizará la comunión de los santos. Será la **ekklesia escatológica**, la fraternidad universal puesto que todos seremos hijos. Entrar en comunión con Dios y con los hombres es igual a santificación. Comunidad y santidad son anverso y reverso de la misma medalla. En la constitución *Lumen Gentium* se relaciona íntimamente eclesialogía y escatología. La Iglesia es comunidad, y la escatología también es comunidad⁵⁵.

3.3 Dimensión antropológica

En este apartado quiero referirme concretamente a los pobres. ¿Los bienaventurados será pobres? Creo que merece la pena reflexionar un poco sobre esta particularidad.

De entrada, podemos distinguir una pobreza creatural, metafísica, que es inherente a toda criatura frente a Dios. En este aspecto todos somos pobres, incluso los grandes capitalistas del primer mundo. Luego encontramos la pobreza histórica, dialéctica, en la que se comprueba que hay pobres porque hay ricos. No todos son ricos, ni todos son pobres. En esta etapa histórica se ha venido insistiendo en el carácter sociológico del pobre, pero desde hace unos años se complementa lo sociológico con lo antropológico, su cultura, su cosmovisión, por el que los pobres nos evangelizan⁵⁶.

53 J. RATZINGER, o.c. p. 218

54 U. BAZARRA, *Creo en la comunión de los santos*. Bogotá 1997

55 U. BAZARRA, *Vivir el advenido. Miras de escatología cristiana*. Bogotá 2000, p. 175

56 F. CARRASQUILLA, *La otra riqueza*. Medellín 1997

Finalmente en la eternidad sugerimos que existirá una pobreza espiritual, según las palabras evangélicas: "Bienaventurados los pobres porque de ustedes es el Reino de Dios" (Lc 6, 20).

Es curioso el pensamiento agustiniano. En un supuesto diálogo con Marta, le dice: "¿Por ventura cuando llegues a la patria celestial, hallarás peregrinos a quienes hospedar, hambrientos con quienes partir tu pan, sedientos a quienes dar de beber, enfermos a quienes visitar, litigantes a quienes poner paz, muertos a quienes enterrar? Todo esto allí ya no existirá: allí solo habrá lo que María ha elegido: allí seremos nosotros alimentados, no tendremos que alimentar a los demás. Por esto, allí alcanzará su plenitud y perfección lo que aquí ha elegido María"⁵⁷.

San Agustín habla de pobres sociológicamente. Es indudable que en el cielo no habrá ninguna necesidad. "Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado" (Ap 21, 4).

San Buenaventura, en cambio, habla de la pobreza antropológicamente. Y esa será condición indispensable para la visión beatífica. Porque, si la vida eterna es, como dice S. Agustín, esencialmente contemplación, el Doctor Seráfico ratificará: "La contemplación no puede existir sino en la suma simplicidad; y la suma simplicidad no puede existir sino en la máxima pobreza"⁵⁸.

En otra parte, comentando la cita de que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico en el reino de los cielos (Mt 19, 23-24), glosa S. Buenaventura: "El rico es comparado con el camello, y lo es a causa de la gibosidad, porque cuantas son las partes o posesiones de tierra que desea, otras tantas son las protuberancias gibosas que le impiden la entrada en el reino"⁵⁹.

La pobreza como carencia no la quiere Dios. La pobreza como estilo de vida, como confianza en el amor divino, como libertad de espíritu, nos hace verdaderamente humanos, seguidores de Cristo pobre. La dimensión antropológica requiere también la realidad de una pobreza real en este mundo. Pero en la vida eterna no existirá ninguna carencia: ni de pan, ni de vestido, ni de techo, ni de salud. Pero existirá la condición de pobre que ha puesto su

57 S. AGUSTÍN, sermón 103, ff. PL. 38, 615

58 S. BUENAVENTURA, Colaciones sobre el Hexaémeron, col. XX, 30.

59 S. BUENAVENTURA, Del Reino de Dios, n. 25.

confianza total en el misterio insondable del amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Pobreza material, no; pobreza antropológica, sí.

CONCLUSIÓN

Quise reflexionar sobre la relación gracia y gloria. Vi que el **hijo conductor pasaba por la humanidad**, la nuestra y sobre todo la de Jesucristo, en su **dimensión histórica y mundana**. La pobreza es una línea transversal. Y el Cristo celeste será un hombre pobre, creyente y lleno de esperanza, además de enamorado. Y todos con él formando el Cuerpo Místico, también pobre, confiando plenamente (creyente), con una esperanza que no defrauda, y rebosando de amor. Y habrá una tierra nueva y un cielo nuevo.

Son unos apuntes que están pidiendo una mayor profundización. Tal vez mañana.

ANEXO: Obras del mismo autor sobre el tema de la Escatología:

1. Si al hombre. El misterio de los pobres. Buenos Aires 1988.
2. Un mundo de hermanos. Caracas 1990.
3. En la fuente del Nuevo Testamento. Caracas 1991.
4. **Hermana Muerte**. Caracas 1991.
5. Dios nos unió primero. La espiritualidad del pobre. Buenos Aires 1992.
6. Huellas de humanidad. historias del Espíritu. Caracas 1995.
7. Creo en la resurrección. Bogotá 1996.
8. La esperanza no defrauda. Meditación sobre el infierno. Bogotá 1997.
9. Los ángeles de Dios. Caracas 1997.
10. Creo en la comunión de los santos. Bogotá 1997.
11. Creo en la vida eterna. Bogotá 1999.
12. Tierra nueva, cielo nuevo. Bogotá 2000.
13. Vivir el advenio. Notas de Escatología cristiana. Bogotá 2000.
14. Novenario de difuntos. Caracas 2003.

CHIESA E MISSIONE IN HENRI DE LUBAC (1896-1991)

P. Gianfranco Coffele, S.D.B.¹

Per lungo tempo, nei primi decenni del secolo XX, il tema e lo scopo della missione della Chiesa sono stati oggetto di discussioni e di trattazioni a volte ambigue o inadeguate. Tutto ciò, nel corso degli anni, non ha fatto altro che condurre ad una prassi missionaria insoddisfacente; e poi ha fatto sì che alcuni autori, come Max Warren (per anni Segretario generale della Società missionaria della Chiesa in Gran Bretagna), giungessero a parlare di "un terribile scoraggiamento rispetto all'impresa missionaria". Il risultato è stato, un po' ovunque, una "paralisi quasi completa e il ritiro da ogni attività tradizionalmente collegata alla missione, sotto qualunque forma".² Nei due decenni immediatamente precedenti il Concilio Vaticano II, comunque, la teologia cattolica ha reagito, solo per fare un esempio molto significativo, all'impostazione negativa del problema da parte di Karl Barth e della sua scuola. Perciò, essa si è sempre di più mossa con la convinzione che la creazione è opera genuina di Dio e l'uomo è stato creato a sua immagine e somiglianza. Tutto ciò implica la possibilità di stabilire una qualche passerella tra l'ordine naturale e quello soprannaturale e di vedere la Chiesa come punto di incontro del divino e dell'umano. E allora si rende necessario proclamare la vocazione "première, essentielle, inamissible de nous rappeler sans ces-

* El P. Gianfranco Coffele, es salesiano italiano, nacido en 1942, que vino muy joven a Venezuela a donde profesó en 1969. Es Licenciado en teología por la P.U. Gregoriana de Roma en 1974, en la especialidad de misionología, con *summa cum laude*. Doctor en teología en la misma Gregoriana en 1976, que publicó su tesis doctoral. Es además desde 1983 de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, profesor extraordinario desde 1996 y ordinario desde 2004. Entre sus publicaciones recientes están *Apologética e teología fundamental* (2003) *Dilecti Evangelium*, 1999. El artículo *Storia della Teologia* en la obra *La teologia del XX secolo. Un bilancio* (2001). Artículos en "Comunione", y diversas publicaciones de la UPS en Libreria Salesiana. Fue de los profesores fundadores del Iter, y secretario del mismo Instituto al inicio, aunque pronto lo requirieron para la UPS. Es miembro del Consejo de Facultad del Instituto de Teología Dogmática de la UPS. Ha organizado por diez años el curso de Formación Permanente para misioneros y misioneras, con una media de 65 alumnos por año. En la actualidad es Director del Ufficio Sviluppo e Pubbliche Relazioni y Vicedirector de la misma UPS.

1. Cit. in D.J. Bosch, *La transformación de la misión*, Brescia, Queriniana, 2003, p.21.

se, opportune, importante, à notre vocation divine (surnaturelle) et de nous transmettre par son ministère sacré le germe, encore précaire et caché, mais déjà réel et vivant, de notre vie divine², raggiungendo ogni uomo, di ogni epoca e di ogni generazione.

Questa convinzione, condivisa da autori come Jean Daniélou, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, ecc., si è largamente affermata con il Concilio: e oggigiorno, soprattutto dopo il decreto sulle missioni *Ad Gentes* (cfr. in particolare il cap. 2), si riconosce di nuovo esplicitamente che: «la Chiesa che vive nel tempo è per sua natura missionaria», e che il problema della missione deve riacquistare a tutti i livelli la centralità che gli spetta di diritto, perché «la fede cristiana è... intrinsecamente missionaria³». Tanto che è «diventato impossibile dire 'Chiesa' senza dire nello stesso tempo 'missione'; per la stessa ragione, è diventato impossibile dire 'chiesa' o 'missione' senza parlare contemporaneamente dell'unica missione dell'unica chiesa⁴». Questa correlazione è divenuta ormai irrinunciabile, perché si parla di unità del dono divino, ossia del popolo di Dio, che è uno così come è uno il corpo di Cristo. Dovrebbe, pertanto, essere impossibile trattare della Chiesa senza farvi entrare le missioni, che costituiscono un suo aspetto essenziale, proprio perché l'eccelesologia non può o non deve essere staccata dalla teologia o dalla dogmatica delle missioni. E le più recenti ricerche bibliche mostrano la necessità e l'urgenza di questo legame intimo. In particolare, gli scritti e l'attività di san Paolo attestano con sufficiente chiarezza l'importanza decisiva della missione per Cristo e per gli stessi apostoli - che ne avevano piena coscienza - e poi come debba essere intesa la missione della chiesa. Si può dire, anzi, che «la missione di Cristo occupa il centro della teologia del NT. Cristo viene presentato come 'missionario inviato' (più di 60 volte nel IV Vangelo) ... La missione di Cristo è definitiva, necessaria nella storia. Per questo motivo la comunica; non si tratta di una trasmissione esterna, giuridica, ma di una partecipazione intima da parte dei missionari della missione di Cristo⁵. Una rinnovata ed accurata analisi di alcuni testi paolini (tra cui soprattutto Romani 9, 1-11), considerati come il miglior esempio di resoconto di un'esperienza missionaria, consente di trarre la conclusione che la Chiesa, in obbedienza al comando specifico di Cristo, ha avuto e ha

2 H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*, Paris, Cerf, 1939, p. 517.

3 D. J. Busch, *op. cit.*, p. 23.

4 *Ivi*, p. 641.

5 M. Lopez-Gay, *Introduzione alla missiologia*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1992, p. 13.

il compito vincolante di proclamare e santificare nel mondo e tra tutte le genti, tra differenti culture, razze, nazioni ed in ogni età il nome dell'unico autentico Dio⁶. Tuttavia, a scanso di equivoci, non bisogna in nessun modo confondere l'impegno missionario con un «indebito proselitismo»⁷, che si serve di pressioni fisiche e psichiche, conversioni forzate, persecuzioni, strumenti di coercizione fisica.

Di tutto ciò si sono resi perfettamente consapevoli gli ultimi papi a cominciare dal Concilio con il decreto *Ad Gentes* - dove si dice che la «activitatis missionalis, maxime sanctissimique Ecclesiae munus, specialem habeat rationem» (n. 29) - e poi con la esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI (1975) fino alla *Redemptoris Missio* di Giovanni Paolo II, apparsa esattamente quindici anni dopo. In tutti questi documenti, infatti, s'intende la missione e l'evangelizzazione come un aspetto non secondario, ma anzi essenziale della Chiesa, che è perciò missionaria per sua stessa natura. Il decreto conciliare sull'attività missionaria della Chiesa, ad esempio, afferma sin dal primo capitolo, e precisamente al numero 2, che la Chiesa è missionaria perché essa «in quanto tale, nasce dalla missione di Cristo, Figlio di Dio, e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il piano salvifico di Dio Padre»⁸.

A. H. DE LUBAC

Uno degli studiosi che maggiormente hanno portato, per così dire, acqua al Concilio⁹ e hanno così contribuito in maniera nuova - e nello stesso tempo

6 Cfr. tra i contributi più recenti, fondati soprattutto su base biblico-esegetica, la densa e importante relazione di T. Federici, *Mission and Witness of the Church*, in AA. VV., *Fifteen Years of catholic-jewish dialogue, 1979-1985*, a.c. della International Catholic-Jewish Liaison Committee, pref. di J. Willebrands (con contributi di I. de la Potterie, R. J. Zwi Werblowsky, R. Dupuy, J. Mejia, R. Gordis, G. Wigoder, P. Rossano, ecc.) e in appendice i più importanti documenti del dialogo cattolico-ebraico, a partire dal Vaticano II fino ad arrivare al pontificato di Giovanni Paolo II; Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1988 pp. 4h-b2.

7 Cfr. T. Federici, *op. cit.*, p. 35.

8 A. Wolann, *op. cit.*, p. 46. Su questi aspetti cfr. anche Y. Congar, *Principes doctrinaux*, in a.c. di I. Schütte, *L'œuvre missionnaire du I. Église Décret Ad Gentes*, Texte latin et traduction française par I. M. Dewailly, Du Cerf, Paris 1967, pp. 185-221; poi, a.c. di F. Schütte, *Mission nach dem Konzil*, Matthias-Gottnewald Verlag, Mainz 1967; e, tra i più recenti commentari, cfr. AA. VV., *Chiesa e missioni*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1990.

9 Sull'influsso di H. de Lubac sul Vaticano II, cioè soprattutto sulla *Lumen Gentium*, lo,

antica, per via del costante ed esplicito richiamo ai Padri, alla ripresa del dibattito circa la fondazione teologica della missione della Chiesa, è stato Henri de Lubac. A lui, infatti, sin dagli inizi degli anni Trenta, si devono alcuni dei più cospicui tentativi di chiarificazione della natura missionaria della Chiesa¹⁰, purtroppo spesso, salvo casi particolari sia pure di grande autorevolezza, non ancora adeguatamente valorizzati in tutte le loro implicazioni di fondo¹¹. Perciò, se si vuole affrontare la nozione di missione così come essa viene tematizzata da Henri de Lubac, si deve partire dal modo in cui egli presenta la Chiesa. I suoi tratti fondamentali egli li vede in rapporto costante e vincolante con l'evento Cristo, che, per usare una suggestiva e significativa espressione dell'allora Cardinale Joseph Ratzinger, è entrato nella storia e inizia le "realità ultime, il tempo finale", in cui "il pellegrinaggio dei popoli al monte di Sion è diventato ora il pellegrinaggio di Dio verso i popoli"¹².

Le opere più significative di Henri de Lubac, in cui compare, sia pure non *ex professo et in extenso*, il tema del fondamento teologico delle missioni, sono i suoi celebri capolavori *Catholicisme* (1938), *Corpus Mysticum* (1944) e *Surnaturel* (1946), su cui poi si costruiranno tutte le sue opere e tutti i suoi

cf. J. Morali, *La salvezza da non certiana. L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II*, Editrice Missionaria Italiana, Città di Castello 1999; poi soprattutto in alcune documenti di carattere missionario di Paolo VI e Giovanni Paolo II, e cioè in particolare la *Evangelii Nuntiandi* e la *Redemptoris Missae*, cfr. ora l'articolo del suo allievo e competente di McPartlan P., *Henri de Lubac - Evangelium* in "Priests and People", august-september 1992, pp. 343-346. Il McPartlan, autore tra l'altro di un ponderoso lavoro sul ruolo e l'importanza della dottrina eucaristica nell'opera di H. de Lubac (cfr. *The Eucharist makes the church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh, T & T Clark, 1991), parla di "considerable indebtedness to de Lubac...not in order simply to heap praise upon him" da parte di Paolo VI e Giovanni Paolo II nei loro principali documenti sull'evangelizzazione (cfr. cit. p. 346).

- 10 Per questo problema, cfr. il volume di M. Pelchat, *L'Église mystère de communion. L'écclésiologie dans l'œuvre de Henri de Lubac*, Montréal, Féd. des P. Québécois, 1988.
- 11 Tra gli studiosi più recenti, che cercano di colmare questa deplorabile lacuna, si veda lo N. Hrenovic, *Cristianesimo e religione secondo Henri de Lubac*, Città Nuova editrice, Roma, 1981; e poi J. Morali, *op. cit.* Sulla stessa linea di fondo di de Lubac, nel trattare il tema delle missioni e della salvezza al di fuori della Chiesa, si muoveva J. Chavérou, *Il mistero della vita tra delle nazioni*, Morcelliana, Brescia 1966. J. Ratzinger, *L'etica cristiana e la religione del mondo*, in AA.VV., *Orizzonti attuali in teologia*, II, Quoline, Roma 1967, pp. 319-347; e, dello stesso Ratzinger, *Il problema dell'assolutezza della via cristiana di salvezza*, in J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, pp. 191-404. Sui rapporti, anche personali, tra Ratzinger e de Lubac, si veda lo stesso de Lubac, *Jean-Paul II et Joseph Ratzinger*, in H. de Lubac, *Entretiens autour de Vatican II*, Paris, Cerf 1985, pp. 108-129, e, poi, J. Ratzinger, *La mia vita*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1997, pp. 62, 71-72, 86, 108.
- 12 J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia, Queriniana, 1992, p. 411.

scritti successivi.¹³ In particolare, però, c'è un suo testo intitolato *Le fondement théologique des missions* (1946), che riproduce due conferenze pronunciate dallo stesso autore nel dicembre del 1940, in cui si sviluppano, sul terreno più propriamente teologico, alcune idee di fondo del filosofo francese Maurice Blondel.¹⁴ Secondo quest'ultimo, il cattolicesimo, per sua stessa intrinseca

13 Su questi testi, cfr. A. Russo, *Henri de Lubac*, Edizioni San Paolo, Linsello Balsamo, 1994.

14 In qualche pubblicazione recente si è preteso di dire il vero senza fornire adeguata documentazione, di mettere in qualche modo contro Blondel e Jules Monchanin per quanto riguarda le fonti principali della teologia delle missioni di Henri de Lubac. In altri termini, si è giunti ad affermare che il teologo di Lyon sarebbe stato influenzato da Monchanin e non da Blondel. Ora contro questa affermazione ci sono vari elementi di carattere fondamentale, che possono essere tutti desunti dalle stesse opere e dai carteggi di Monchanin. In particolare quest'ultimo, cioè Jules Monchanin, grande amico del de Lubac, non intese mai contrapporsi a Blondel, ma anzi ne fu un entusiastico sostenitore. De Lubac, nel suo *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, riferisce ripetutamente di aver un ricordo e un debito del tutto speciale nei confronti dell'amico scomparso Jules Monchanin, e in particolare dice che qui si tratta di « une dette... tout à fait fondamentale envers l'abbé Jules Monchanin : si rédigeais un des mémoires, j'aurais à parler longuement de lui, tant sa rencontre et l'amitié qui s'ensuivit furent pour moi déterminantes. J'ai conscience que dans nos échanges, c'est moi qui ai tout reçu » (ivi, p. 113). Stando a quanto afferma ancora una volta lo stesso de Lubac, nella stessa opera autobiografica: « À Lyon, autour des abbés Monchanin et Duparcay et de leur ami l'abbé Maillet... nous avions de petites réunions sacerdotales, ils nous communiquaient quelque chose de leur ardeur missionnaire »; però contemporaneamente, nella stessa città e nella vicina rue d'Auvergne, ed è di nuovo de Lubac che lo afferma a chiare lettere: « Le voisinage du Père Auguste Valentin n'était précieux, il me força à serrer ma pensée et à l'exprimer clairement: nous lisions ensemble les lettres reçues de Blondel et de Teilhard » (I. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, p. 45). Ma non solo. Infatti, proprio per quanto riguarda la figura e l'opera di Monchanin, Blondel è « le philosophe français qu'il préfère » (I. Petit, *La jeunesse de Monchanin : 1895-1925*, Beauchesne, Paris 1983, p. 11). Egh, cioè Monchanin, proprio per questo « se souvint tout particulièrement de Bergson, de Blondel... » (ivi, p. 71); poi insieme ad uno dei suoi maestri, più vari, e cioè L. Richard (cui fu costantemente suo sostenitore ed il suo difensore), come dice I. de Lubac, *Image de l'abbé Monchanin*, Aubier, Paris 1967, pp. 37-34) è un "admirateur de Réginald" e "ils se réjouissent de le voir publier des articles remarquables, en 1921, dans *La Nouvelle Journée*. Ils espèrent la réédition de l'Action et ont de longues conversations sur les "problèmes passionnants de philosophie religieuse" soulevés par le philosophe d'Ax" (ivi, p. 143). Inoltre, per Archambault, direttore di *La Nouvelle Journée* (la rivista preferita da Monchanin), e per Monchanin « la philosophie religieuse la plus neuve et la plus traditionnelle est bien celle de Blondel qui sort de son silence pour publier en 1921 des articles remarquables sur "le procès de l'intelligence" » (ivi, p. 146). Infine, « les auteurs catholiques contemporains auxquels J. Monchanin se réfère le plus souvent dans ses lettres et dans ses conversations avec quelques amis sûrs sont Reusselot, Lubertthonnière et Blondel. Mais en 1921-1922, J. Monchanin est surtout influencé par Blondel, "ce puissant penseur catholique" qu'il aimerait connaître personnellement car "il pense autrement que par procuration" » (ivi, pp. 146-147). In una lettera indirizzata alla propria

natura, deve "s'égaliser de plus en plus à son idéal et d'obtenir ou de reconquérir l'audience de tous les esprits"¹⁵. Sulla base di questa convinzione e di questo

insiste, J. Monchanin, in data novembre 1921, parlando di Maurice Blondel, serse infatti testualmente: «d'ailleurs s'opposait personnellement Blondel, au moins en relation épistolaire avec lui. Il pense autrement que par procuration l'abbé Monchanin. *Lettres à sa mère* (1911-1957, présentées par J. Jacquin, Cerf, Paris 1989, p. 35). In un'altra lettera, in occasione della scomparsa del filosofo di Aix nel novembre del 1949, Monchanin, ancora una volta rivolgendosi alla propria madre, dice in maniera molto significativa: «vient de mourir le philosophe chrétien Maurice Blondel, signe de contradiction presque toute sa vie et que tous (presque tous) aujourd'hui saluent comme un maître, un précurseur où se trouvent déjà le meilleur de ce que cherche la jeune génération» (ivi, p. 417). Affermazioni di questo genere sono sparse un po' dappertutto nella produzione di Jules Monchanin e nei suoi carteggi e servono a documentare la preferenza che egli sia sul piano scientifico che su quella personale accordava al filosofo Maurice Blondel. Proprio l'analisi di tutti questi aspetti, e soprattutto il confronto con le confidenze fatte da Henri de Lubac all'amico Jules Monchanin (cfr. in merito il ricordo di J. Monchanin, *Mystique de l'Unité, mystère chrétien*, Fata Morgana, Paris 1974, pp. 146-147), hanno fatto dire ad un profondo conoscitore del pensiero di Henri de Lubac, e cioè al p. Michel Sales, *Henri de Lubac, Maître et Blondel et le problème de la mystique*, in AA.VV., *Henri de Lubac et le mystère de l'Église*, Cerf, Paris 1999, pp. 28-31, ma in part. p. 31, che qui de Lubac esprime il punto capitale di tutta la propria produzione scientifica e teologica, che gli consente «de retourner à chaque fois la théologie par la mystique et retrouver par la spiritualité tout l'essentiel du dogme — on n'aura la clé de l'œuvre entière du P. de Lubac». E questa chiave di volta può essere adeguatamente intesa se si confrontano le posizioni di de Lubac con quelle espresse dal filosofo di Aix, proprio nel trattare degli stessi argomenti, cioè della mistica e del mistero cristiano. In altri termini: «Parmi les grands ouvrages qu'il a projetés d'écrire... Henri de Lubac songeait à un livre sur la mystique... L'étude intitulée 'Mystique et mystère', publiée dans l'écologie d'occasion, sans remplacer entièrement le livre sur la mystique qu'il eût composé, en constitue sans doute plus qu'une ébauche, un véritable résumé. On est en droit d'y voir une réplique, dans l'œuvre du grand théologien, de ce que fut, dans l'œuvre de Blondel, 'Le problème de la mystique'» (ivi, p. 28). Per il Sales, «Blondel avait exploré et continuerait d'explorer jusqu'en ses derniers travaux l'abîme de ce désir ontologique caractéristique ou, pour mieux dire, constitutif de l'homme en tant qu'homme. Il sondait en l'homme, jusqu'en ses plus intimes et universelles dimensions, le 'vide' que seul le Mystère du Christ est, pour la foi catholique, capable incessamment de combler en même temps que de creuser. Loin de considérer ce dynamisme constitutif de la nature humaine comme dépassé par la révélation du Christ et anéanti par la grâce, le théologien catholique y trouve au contraire l'«infrastructure» ontologique perdurable à l'accès vital du Mystère et à l'approfondissement de son intelligence. C'est sur le «matériau» de cette infrastructure ou, pour mieux dire, sur son fond, que le P. de Lubac a exploré et déployé l'unité et la diversité du mystère du Christ dans la tradition de l'Église, l'économie sacramentelle et l'interprétation spirituelle de l'un et de l'autre Testaments» (ivi, p. 30). Quindi, in definitiva, proprio il rapporto Henri de Lubac e Jules Monchanin consente di chiarire e di affermare il netto rapporto di dipendenza speculativa del teologo di Lyon nei confronti del suo illustre connazionale di Aix-en-Provence.

15 Cfr. M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée et l'intellectuel en matière d'apologétique*, ... Paris, 1896, p. 3 — ma cfr. anche M. Blondel, *Histoire et Dogme*, Paris, P.U.F.

compito di carattere fondamentale, de Lubac affronta il problema della teologia delle missioni in vari suoi testi per così dire occasionali, cioè redatti a seguito di diverse circostanze e del tutto impreviste.

B. HENRI DE LUBAC E L'IDEA DI CHIESA

A monte, in particolare, v'è un articolo del 1933, intitolato *Catholicisme*. In questo testo il teologo francese tematizza l'idea dell'unità della Chiesa e del genere umano. In particolare ribadisce e si concentra nell'analisi della sua nota *catholicità*, mettendo in rilievo, nei suoi tratti teologici fondamentali, l'essenza della sua dottrina che regge, legandoli tra di loro, come *vis a tergo*, i principali articoli del suo *Credo*, la sua costituzione vivente, il suo sistema sacramentario. Per de Lubac, la Chiesa, corpo mistico di Cristo, è un perpetuo cantiere, in crescita continua sino al giorno della Parusia; e l'inserzione in essa dei suoi membri, attraverso la parola e i sacramenti, risponde ad un preciso disegno iniziale. È, difatti, la Chiesa non esiste se non per la missione affidata da Cristo agli apostoli; essa esiste, cioè, in vista della diffusione dell'Evangelo. Questa è la sua attività missionaria, che è una conseguenza della sua natura intima, cioè che discende dalla sua realtà mistica e che può essere vista come la realizzazione progressiva del suo esser cattolico.

L'opera missionaria, quindi, risponde ad un ben preciso ed esplicito comando divino; ed è perciò stesso anche una responsabilità per tutti i suoi membri. Il privilegio di esser cristiani, e di far parte della Chiesa, implica, di conseguenza, necessariamente il dovere di concorrere alla salvezza collettiva di tutti, perché la Chiesa è mistica e nello stesso tempo missionaria in tutti i suoi membri, che sono solidali nella crescita comune. Questo dovere può essere adempiuto con una partecipazione alla vita dei santi e alla vita spirituale che pervade lo stesso Corpo mistico. Per questo motivo, l'attività missionaria non è da ricondurre ad una qualche utilità psicologica o sociologica; non è neanche in vista di una espansione geografica o numerica; essa è la sottomissione all'imperativo del Cristo che chiama tutti a cooperare, ciascuno secondo i propri doni e le proprie forze, alla crescita della Chiesa. La storia delle missioni della Chiesa non è altro se non la storia della crescita della

1956, p. 222, a cui Henri de Lubac stesso esplicitamente rinvia, sin dalla sua professione accademica data alle stampe nel 1930 su *Apologetica e Teologia*. Per questi aspetti, si veda il lavoro di A. Russo, *Henri de Lubac: Teologia e dogma della norma. L. influsso di Blondel*, Roma, Edizioni Stud. uni. 1990, pp. 202-203.

Chiesa stessa, sempre incompiuta su questa terra, ma sempre da continuare. E perciò essa è naturalmente missionaria, perché le è stata affidata una missione universale, che rispetta la coscienza della sua cattolicità, ossia della sua universalità. La Chiesa di Cristo deve prendere coscienza di questa sua nota universale e nei fatti sostenere lo slancio missionario in atto, perché la sua cattolicità non sarebbe autentica se essa non cercasse di attuarla: la carità divina, infatti, esige di essere ovunque presente¹⁶.

Nel precisare i tratti essenziali di questa concezione, il teologo francese, parafrasando in lungo e in largo un testo di Maurice Blondel intitolato *Patrie et Humanité*, e appropriandosi velatamente del suo contenuto di fondo¹⁷, prende lo spunto dall'idea di una sola unità come di un unico corpo originario, spezzatosi in mille frammenti a seguito di divisioni e antagonismi deleteri, egoistici, per paragonarla esplicitamente alla nozione di Chiesa come un Tutto iniziale, un unico organismo fondato da Cristo che poi si è scisso, dando vita ad opposizioni, all'isolamento dei singoli e delle comunità in conflitto tra di loro. E poi afferma che si tratta degli effetti del peccato originale che ha così distrutto il mistero dell'unità originaria, provocando egoismo individuale o collettivo, incomprendimento, distinzione. La Chiesa, proprio per questo motivo, si costituisce ed è il sacramento del Cristo e mistero di unità. Per de Lubac, la Chiesa, che non è «une grandeur de chair... même indirectement»¹⁸, sin dagli inizi è stata legata intimamente e in maniera necessaria alla comunione sacramentale¹⁹. Tutta la grande tradizione patristica, che il teologo francese qui riattualizza, espone questo fatto, considerando la natura umana come una sola immagine di Dio, una unica famiglia destinata a diventare l'unica città di Dio²⁰. E la Chiesa di Cristo è chiamata a realizzarsi visibilmente, su

16 H. de Lubac, *Le fondement théologique des missions*, Paris, Seuil 1946 p.42.

17 Per questi aspetti, si veda il saggio di A. Russo, *Henri de Lubac, e il cinquantenario della teologia*, in "Gregorianum" 3, 2002, pp.481-505.

18 Cf. H. de Lubac, *Communauté chrétienne et communion sacramentelle*, in *Théologies d'Occident*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p.76.

19 C. c.

20 Su questo aspetto, in piena sintonia con Henri de Lubac, cfr. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, p.401: "Il Padre della Chiesa, seguendo il filone del Nuovo Testamento, intendeva l'evento di Cristo come un mistero dell'unità: il peccato era l'isolamento nell'egoismo di ogni diverso singolo individuo era 'Babilonia', cioè interruzione del pont. della comprensione, assottigliamento del proprio nell'egoismo individuale e nell'egoismo collettivo della nazione, ed in questo senso - come assottigliamento falso e tesa a creare opposizione - idolatria - la fede invece vuol dare messaggio dell'unità, che supera tutti i confini e crea comprensione attraverso a tutti i confini in un solo Spirito. 'Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, un solo Dio e Padre di tutti, che è sopra tutti, opera in tutti ed è in tutti' (Ef. 4, 5)".

mandato esplicito dello stesso Cristo, radunando la famiglia umana dispersa in una miriade di egismi: la redenzione perciò appare, alla luce di queste considerazioni teologiche e filosofiche - di matrice blondeliana - sulla scia dell'insegnamento neotestamentario, in particolare paulino e giovanneo, come opera di ristabilimento dell'unità originaria perduta. Ed è precisamente questa opera di re-integrazione che rende cattolica, cioè veramente universale, la Chiesa e si manifesta nei suoi aspetti sociali, nella sua storia missionaria, che è poi la storia della propria continua crescita nel mondo, in cammino verso la sua piena realizzazione futura. La Chiesa, perciò, è il punto di incontro dell'umano e del divino, ossia una realtà teandrica, un luogo dove viene resa evidente la vocazione divina dell'umanità. Difatti, per de Lubac, sottolineare questo aspetto storico e collettivo, cioè sociale, significa nello stesso tempo dire che il Cristo ha legato alla fondazione della Chiesa l'adempimento finale della rivelazione e della redenzione. Tutti questi aspetti vengono così ad essere strettamente correlati tra di loro, perché il mistero della Chiesa prolunga l'evento della Incarnazione, giacché la Chiesa è il sacramento del Cristo tra gli uomini, dato ad essi per la loro salvezza. Per questo essa deve raggiungere nel corso della storia tutte le genti, tutti gli uomini e le donne di ogni generazione e di ogni epoca storica e culturale. Si tratta, qui, di mostrare che "une destinée transcendante... est indispensable à la réalisation d'une destinée vraiment collective, c'est-à-dire à la constitution concrète d'une humanité"²¹. Questo implica la costruzione di una *societas* religiosa e di un *Homine novum*, in cui "nous nos grands dogmes divinité du Christ, fondation de l'Église, unité de la foi, sacramentalisme - au lieu de se présenter comme autant de pièces détachables d'un système composite, et peut être arbitraire, - s'appellent les uns les autres... Nous sommes les membres d'une race unique qui cherchons ensemble à nous unir à Dieu dans notre corps et dans notre âmes"²², perché, secondo Gregorio Nisseno, che qui esplicita la dottrina, fatta poi propria da tutta una lunga e grande tradizione, del legame tra l'unità divina e quella dell'unità del genere umano: "toute la nature humaine, des premiers hommes jusqu'aux derniers, est une seule image de l'Être"²³. Credere in un Dio unico, perciò, equivale a dire che si ha un Padre comune: *unus Deus et Pater omnium*: ciò suppone una unità originale di tutti gli uomini, che occorre riunire in un medesimo culto: *adunare ad unius Dei cultum* (Isidoro di Siviglia, *De fide cath. c. Judaeos*, 1, 2, c.1: P.L. 83, 499).

21 H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du Dogme*, Paris, 1938, p.277.

22 *Ibid.*, p.280.

23 H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du Dogme*, Paris, 1938, pp.6-7.

Ne consegue che così come si ha un solo Dio, un solo Logos Figlio e un solo Spirito, si ha anche una sola salvezza per tutti coloro che credono; non si ha che un solo Figlio che adempie la volontà del Padre e un solo genere umano, in cui si adempiono i misteri divini. A causa di questi motivi, tutti i sacramenti della Chiesa concorrono verso un unico scopo, una unica meta e quindi sono sacramenti di unità, perché "il n'y a pas de salut pour les membres si le corps n'est lui-même sauvé... c'est en travaillant au salut commun de l'humanité par l'expansion de l'Eglise que chaque individu travaille à son propre salut"²⁴. In quest'ottica, i sacramenti debbono essere visti come strumento di unità, secondo l'insegnamento costante della Chiesa, perché la grazia, che è il loro frutto, la si riceve nella misura in cui ci si aggrega all'unica comunità, cioè al Tutto. La stessa eucaristia, poi, *fons et culmen* della vita cristiana, è per ciò stesso *radix atque principium catholicae unitatis*. Per de Lubac, nei primi secoli del Cristianesimo tra i cristiani era ben presente e vivo il sentimento "de cette solidarité de tous les individus et des diverses générations dans une même salut... Le terme où Paul voyait s'acheminer toute l'histoire humaine n'était rien de moins que la consommation de toutes choses dans l'unité du Corps de Christ"²⁵. La Chiesa, quindi, proprio per questo motivo, non è riconducibile ad una vuota e morta uniformità; ma è *circumdata varietate*: essa non è né latina, né greca, ma veramente universale, cioè cattolica: "ego in omnibus linguis sum: mea est greca, mea est syra, mea est hebraea, mea est omnium gentium, quia in unitate sum omnium gentium" (Sant'Agostino, In Psal. 147, n.19; P. L. 37, 1929).

Nel solco di queste considerazioni, sul ruolo e sulla missione fondamentale della Chiesa, per de Lubac è da tener presente che la Chiesa non è una grandezza ipostatizzata, e nello stesso tempo essa non è una pura e semplice aggregazione di fedeli, una comunità di credenti od una assemblea di uomini che si realizza, per così dire, a partire dal basso. Per parlare di essa, piuttosto, si può usare il termine tecnico, biblico e veteropatristico, di *communio* (*koinonia*) o ancor meglio di *communio eucharistica*, che serve ad indicare a sua volta l'idea di *participatio* ai doni offerti da Dio.

Alla luce di queste considerazioni ne deriva che lo stesso ruolo e la funzione del popolo di Dio, cioè della *communio fidelium*, viene ad essere diversamente visto rispetto ad una visione esclusivamente o rigidamente

24 H. de Lubac, *Catholicisme*, in «Revue de l'AUC'AM», 8, 1935, pp.132-133.

25 H. de Lubac, *Le caractère social du Dogme chrétien*, in «Chronique sociale de France», 3, 1936, p.186.

trionfalistica, o giuridica, della Chiesa. In altri termini, la *communio eucharistica*, così come viene precisato anche dal Vaticano II (LG 10), dove si parla del sacerdozio universale dei battezzati, fonda anche la *actiosa participatio* del popolo di Dio, la *communicatio fidelium*.

C. IL PROBLEMA DELLE MISSIONI

Quali sono i principali corollari, sul terreno della teologia delle missioni, di questa impostazione? Cosa comporta, sul piano più propriamente teologico ed ecclesiologico, questa originaria unità profonda e poi l'aspirazione, o meglio il comando evangelico volto a ristabilirla, per quanto è possibile su questa terra, nei suoi tratti iniziali?

Questo atteggiamento implica innanzitutto il fatto che all'interno della Chiesa non vi è più spazio per membri passivi; la missione, lo slancio e il dovere missionario, cioè, viene ad essere compito di tutti. Tutti sono vocati alla grande opera d'insieme che è la Chiesa; e tutti devono dare il loro contributo alla costruzione dell'unico edificio, vivendo e realizzando continuamente, in modo permanente, la *traditio*. Per questo tutte le genti devono fare la loro parte, in quanto *ex toto mundo totus mundus eligitur*, la Chiesa è il luogo di concordia indissolubile, la cui bellezza risplende nella varietà. Questa è la concezione che ne ha Henri de Lubac; e che intende proclamare con forza. Non si tratta qui di sincretismo, il che sarebbe un insulto al Dio vivente, perché l'opera di conversione di tutte le genti non implica, e non può mai implicare, un adattamento della verità alle mode culturali contingenti, un abbassamento della verità da adeguare all'uomo, ma all'opposto questo significa: "à lui adapter l'homme, à la hausser jusqu'à cette Vérité qui le domine et qui le juge... nous devons donner les âmes à Dieu... Contre les confusions ici possibles, le grand exemple de saint Paul est le plus propre à nous prémunir"²⁶. Tale compito missionario, tuttavia, lo si può intendere in vari modi. Inoltre, vi sono varie maniere di comprendere la conversione delle genti, dell'intero orbe. Vi è il problema, in particolare, di come considerare usi, costumi, produzione intellettuale, la vita morale di un popolo, di un paese. Bisogna rigettare tutto in blocco, per far posto all'Evangelo? Per de Lubac un simile atteggiamento sarebbe ingiusto oltre che illusorio, perché se è vero che la natura umana è decaduta, essa, tuttavia, "n'est pas

26 - H. de Lubac, *Catolicisme. Les aspects sociaux du Dogme*, pp.231-232.

totalément corrompue...elle n'est pas entièrement condamnée à l'erreur"²⁷. Perciò, come affermava Sant'Ireneo nel suo *Adversus Haereses*, I,5c.10, 3, citato dal de Lubac, *Dominus naturalia legis non dissolvit, sed extendit et implevit*. E la Chiesa, ancor prima che questo principio venisse formulato, l'applicava quotidianamente nella sua azione concreta e nella pratica della sua attività missionaria, mossa dalla convinzione che il Cristianesimo "a transfiguré l'ancien monde en l'absorbant" e che "surnaturel" ne signifie point du tout "superficiel"²⁸.

In *Catholicisme* (1938) un capitolo riguarda il problema *Le salut par l'Eglise*²⁹. Esso tratta della chiamata universale alla salvezza e del ruolo che in essa deve svolgere e svolge la Chiesa. In particolare, de Lubac parlando del problema fondamentale della salvezza "des infidèles" e del valore relativo delle molteplici forme religiose e culturali, sociali, spirituali che si ritrovano nel corso della storia, prima e dopo il Cristianesimo, afferma: "Bien que pour reprendre les termes où se formulait l'objection d'où nous sommes partis - en certain cas le 'moins' semble suffire, le 'plus' révélé reste rigoureusement nécessaire: car précisément, si ce 'moins' suffit alors, si l'insuffisant suffit, c'est que le 'plus' existe, et supplée. Et plus précisément encore, cela suppose non pas seulement la présence limitée et précaire de ce 'plus' quelque part dans le monde, mais sa croissance sans limite et - sous une forme pour nous mystérieuse - son achèvement définitif. Bref, cela suppose et l'existence de l'Eglise et le succès de sa "Mission"³⁰.

Nel testo *Le fondement théologique des missions* (1946, ma redatto nel dicembre del 1940), queste posizioni dottrinali vengono ulteriormente riprese. In un clima dominato dalle preoccupazioni belliche, e all'indomani della disfatta francese ad opera delle truppe tedesche, nell'ambito di una sorta di "cattedra delle missioni", che poi dovette funzionare a partire dal 1941 fino al 1965³¹.

In questo testo, de Lubac cerca soprattutto di fondare su base biblica l'affermazione che il passaggio dalla promessa al compimento della salvezza non è compiuto, ma è in cammino. La Chiesa, egli afferma, non è trionfante

27 H. de Lubac, *Catholicisme*, in "Revue de l'A.C.C.M.", p.134

28 *Ibid.*, p.135.

29 H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*, pp.159-183.

30 *Ibid.*, p.173.

31 J. Gadille, a.c. di, *Histoire des universités de France*, Lyon-Paris, Beauchesne 1983, pp. 291-297.

na *in statu viae*. La sua prospettiva è essenzialmente escatologica, e perciò occorre *curare ecclesiam nostram aedificare*, cioè lavorare alla crescita della Chiesa con l'impegno missionario, concorrendo alla salvezza di tutti, secondo la nostra propria vocazione. Per questo l'opera missionaria è centrale, al punto che dovrebbe esser impossibile parlare della Chiesa "sans faire entrer les missions dans sa définition même"³². Si tratta di una verità semplicissima che, per il de Lubac, ci riconduce agli elementi fondamentali dello stesso Cristianesimo, al nucleo stesso della fede cristiana, perché "Le missioni della Chiesa eseguono un ordine di Cristo"³³. La risposta, quindi, del perché delle missioni, è "parce que c'est la volonté du Christ. Volonté formulée par sa bouche même en préceptes à ses apôtres. Volonté exprimée déjà dans toute l'Écriture, à travers les prophéties, dans la longue histoire de l'annonce et de la formation de l'Église. Volonté, enfin, inscrite dans la structure même de cette Église et dans la conscience qu'elle a toujours eue d'elle-même". Dunque, la Chiesa è e deve essere una "Église missionnaire, Église catholique. c'est en effet tout un... L'Église est catholique parce que, se sachant en droit universelle, elle veut le devenir en fait. Sa catholicité est sa vocation, qui se confond avec son être"³⁴. Il cattolicesimo proprio per questo non è statico, ma dinamico, in tensione continua verso una meta finale. La stessa nozione di cattolicità implica, per se stessa, secondo il de Lubac, questo slancio

Attraverso questa analisi emerge che vi è un desiderio e una necessità di "conversione universale", di "universelle expansion" che nulla e nessuno respinge, senza distinzione alcuna di razza, di cultura, di nazioni, di ceto sociale³⁵. Dio, per de Lubac, "ne nous offre l'accès à la vie qu'en nous demandant de faire effort - chacun à notre façon singulière - pour y introduire nos frères". Il dovere missionario, quindi, si fonda sul principio della carità e da essa riceve impulso. Anzi, la carità è "l'idée essentielle du christianisme"³⁶. Il Cristianesimo è una legge dell'amore, una legge positiva che proprio per questo apre un'altra via, l'evangelizzazione dei pagani, per de Lubac, deve offrire "la possibilità di esercitare un atto sempre più eccellente", perché il Cristianesimo non viene ad annullare e distruggere le civiltà o le culture su cui si esercita, come credevano alcuni missionari, e tra l'altro lo stesso san Francesco Saverio che era convinto che il paganesimo fosse dominio del demonio.

32 H. de Lubac, *La fondation théologique des missions*, p. 12.

33 *Ivi*, p. 15.

34 *Ivi*, pp. 20-21.

35 *Ivi*, pp. 42-43.

36 *Ivi*, p. 35.

Ma non solo dovere nei confronti degli altri, perché "il dovere missionario, dovere di carità verso Dio e verso il prossimo, si rivela chiaramente anche come un dovere verso se stessi". I doni e le chiamate, è vero, sono diversi. Non tutti sono chiamati ad essere missionari, nel senso tecnico dell'apostolato specifico. Tuttavia, "lo Spirito è unico e la sottomissione a questo Spirito d'amore...comanda alla chiesa la sua attività missionaria"³⁷. L'universalismo della Chiesa cattolica, se, e nella misura in cui esso è veramente cattolico, non esiste se non nella realizzazione delle comunità locali, che sono chiamate ad apportare alla Chiesa tutta la loro ricchezza. La vera ed effettiva bellezza di questa, a partire dallo slancio missionario dell'Apostolo Paolo, fino ad arrivare ai missionari dell'epoca moderna, si è sviluppata accogliendo nel suo seno tutti gli apporti umani assimilabili, senza imporre alle diverse culture con cui essa è venuta a contatto, altro che ciò che è di fede. Tuttavia, secondo de Lubac, non si può professare nello stesso tempo che ogni salvezza viene da Cristo e, poi, ammettere che si possa fare a meno dell'insegnamento esplicito del Cristo, contenuto nei Vangeli e annunciato dalla Chiesa. La tradizione cristiana non ha mai separato la salvezza dal Vangelo, dalla fede nell'unico Salvatore: "Come c'è un'unica redenzione, c'è anche un'unica rivelazione, e c'è un'unica Chiesa che ha ricevuto la missione di trasmettere insieme l'una e l'altra"³⁸. Ciò, comunque, non significa che al di fuori della Chiesa visibile non ci sia salvezza, che esistano dei "cristiani anonimi", che hanno ricevuto delle illuminazioni, non lo si può negare in nessun modo. Lo stesso Sant'Agostino, ad esempio, vedeva all'opera la grazia divina nei Santi di Israele, ben prima dell'Incarnazione. Tuttavia, non si può giungere a considerare il paganesimo come "una Chiesa che ignora se stessa" e, soprattutto, non si può confondere due problemi di per sé differenti, e cioè: da una parte quello "della verità e dell'efficacia salutare di un insegnamento e di un organismo religioso avuti per pura grazia ed il problema dell'appropriazione individuale della salvezza, possibile ad ogni uomo con il soccorso della grazia divina"³⁹. In altri termini, per il teologo francese, questo equivarrebbe ad ammettere l'equivalenza pratica di tutte le religioni, la loro comune relatività. Una tale teoria implicherebbe il disconoscimento della novità stessa del Cristianesimo e della rivelazione cristiana: invece, occorre, con decisione, ribadire nello

37 H. de Lubac, *Il fondamento teologico delle missioni*, in *Mistero e mistero cattolico*, Milano, Jaca Book, 1979, p. 185.

38 H. de Lubac, *Le religioni antiche secondo i Padri*, in *Parole su i misteri della Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1979, p. 178.

39 Ivi, pp. 179-186.

stesso tempo la novità del Cristo e "l'unione indissolubile della rivelazione e della salvezza nel Cristo"⁹. Sant'Ireneo, ad esempio, che insisteva sulla azione del Logos nel corso di tutte le vicende storiche, parimenti accentuava con forza la novità del Cristo, che ha reso caduca per sempre ogni alleanza precedente, ogni religione umana. In Gesù è apparso non soltanto un uomo sublime, che rivela all'uomo ciò che gli è, nel suo intimo più profondo, ma il "perfetto splendore della luce" di Dio.

⁹ Ibid., p.181.



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 Licenciatura.

• *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
c/ra 6ª Transversal (E. Bením Pérez) Altavoz Apertura de Caracas 6500 Caracas (66)-
A. o llamar a los teléfonos (0212) 261.8584. Fax (0212) 265.0505. E-mail: contacto@iter-ops.org

¿AÚN ES IMPORTANTE LA VERDAD?

(Meditación sobre la verdad y evocación de Tomás de Aquino)

P. Felicísimo Martínez Díez, O.P.

I. MEDITACIÓN SOBRE LA VERDAD

I. A 25 años de distancia o la oportunidad del tema.-

Este número de la Revista ITER se suma a la celebración de los 25 años de actividad del ITER (Instituto de Teología para Religiosos). Vale la pena celebrar esta efemérides por dos motivos. En primer lugar, porque los comienzos del Instituto no fueron fáciles, pero al final un proyecto durante años soñado y acariciado por la Vida Religiosa de Venezuela salió adelante. Y, en

* El P. Felicísimo Martínez nació en Priyo, un pueblo español del norte León, el año 1947. Ingresó bien pronto en la Orden de Predicadores, en cuyos centros de estudio cursó la carrera de Filosofía y Teología. Obtuvo la Licenciatura en Teología en el Instituto Pontificio de Madrid en 1969 y concluyó el Doctorado en Teología por la Universidad de Santo Tomás de Roma el año 1971. Es además Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense de Madrid (1975). Tiene Postgrado en Teología Pastoral en el Instituto de Pastoral León XIII de Madrid, del que es profesor. Curso estudios de Teología Bíblica en la Escuela Bíblica de Jerusalén de los PP. Dominicos (1984-85). Pero, por sobre todo, es un hombre "en el buen sentido de la palabra, buena"; y, como buen dominico, un convencido buscador y servidor de la verdad. Ha sido profesor de teología en los Institutos de Filosofía y Teología de los PP. Dominicos (1971-75), y en el Instituto San Pio X de Madrid, del que fue y es director de 1972 a 1975. También ha impartido cursos en Hong Kong (1990-93) y ha sido profesor invitado en Centros de Estudios de los Dominicos en Bogotá, Brasil, Japón, México y la Universidad Santo Tomás de Manila, entre otros. Desde el año 1975 se ha dedicado a la actividad pastoral y docente en Venezuela, como profesor en el Seminario Diocesano de San Cristóbal y en la Universidad Católica del Táchira (1975-87). Y desde 1987 ha sido profesor de ITER hasta hoy, impartiendo clases también en el JUST, hoy Universidad Santa Rosa, y en el postgrado de la UCAB (1993-99). Además de su trabajo como teólogo, está dedicado a la actividad evangelizadora y a la animación de los estudios y la formación permanente en la Orden Dominicana. Es Promotor estudios dentro de la Orden Dominicana, en la que tiene el título especial de "Maestro en Teología", y también miembro del Consejo Misionero de la misma. De ahí sus esas los sírve espiritualidad dominicana y sus giras y conferencias por casi todo el mundo.

segundo lugar, por los excelentes resultados que el Centro ha cosechado a lo largo de estos 25 años. Se afianzó institucionalmente y ha pasado a adquirir rango universitario. Pero sobre todo hay que celebrar la reflexión filosófica, teológica e interdisciplinaria que con toda seriedad se ha realizado durante este periodo de tiempo, y especialmente la enseñanza responsable de la que se han beneficiado la mayoría de los religiosos/as de las nuevas generaciones.

¿Cómo habrá que celebrar esta efemérides? Las celebraciones del pasado sólo se acreditan a base de la fidelidad del presente, a base de actualización. No es bueno entretenerse con las glorias del pasado. Siempre corremos el riesgo de dormir y descansar a la sombra de las obras de nuestros antepasados. Refiriéndose a este peligro, Francisco de Asís hacía ya una advertencia muy aguda en sus *Florecillas*: "Nuestros mayores hicieron grandes obras y nosotros, con contarlas, queremos obtener honor y gloria". La fidelidad de un Instituto de Teología ha de ser ante todo la fidelidad a la Verdad del Evangelio de Jesús, la fidelidad a la Verdad total. Este fue el propósito, el objetivo que inspiró el proyecto fundacional del ITER: la búsqueda de la Verdad, el servicio a la Verdad, el camino hacia la Verdad. Porque "ITER" no es sólo la sigla para significar Instituto de Teología para Religiosos. Es también el término latino que significa "camino". El ITER quiso ser desde el principio el camino hacia la Verdad, un caminar esforzado en busca de la Verdad.

El propósito inicial del ITER fue que profesores y alumnos de las distintas Congregaciones religiosas "convincieran" en un centro de estudio para compartir la investigación y la reflexión, y se dedicaran con ahínco a buscar juntos la Verdad. Este había de ser su mejor servicio a la Vida Consagrada, a la Iglesia y a la sociedad de Venezuela, y a las Iglesias y sociedades de allende nuestras fronteras. Porque la Verdad es expansiva, especialmente en la Iglesia, que se define a sí misma como esencialmente misionera. Este ha sido el propósito que se ha mantenido vivo y activo, entre éxitos y fracasos, durante estos 25 años. Es el propósito que continúa vigente y exigente para todas las personas que componemos esta "*universitas professorum et studentium*" ("universalidad de profesores y estudiantes", como se definieron las nacientes universidades en el siglo XIII).

El ITER tiene otros objetivos y propósitos secundarios o complementarios. Pero la búsqueda de la Verdad sigue siendo su propósito central. A éste se dirige la siguiente meditación, porque el ideal de la Verdad se encuentra hoy sometido a fuertes sospechas y exigentes desafíos.

El mundo se desangra en injusticias y violencias, actuaciones inhumanas y sufrimientos de inocentes. A los verdugos no les interesa que la realidad quede al descubierto, que la verdad se sepa. Las víctimas prefieren soluciones antes que largos discursos. En estas situaciones dramáticas se hacen oídos sordos a los reclamos de la verdad (noética) y del bien (ética). No estamos muy lejos de aquel lamento que pronunciaba Tito Livio en momentos críticos del Imperio Romano: "Ha llegado el momento en que no suportamos ni nuestros males ni sus remedios". Cuando la sociedad, sobre todo las víctimas, reclama soluciones prácticas a problemas urgentes y dramáticos, ¿vale la pena seguir entretenidos en la búsqueda de la verdad? ¿Tiene sentido seguir con discursos interminables desde los altos principios de la filosofía y de la teología, aunque se trata de una filosofía y una teología "ascendentes" u "hechas desde abajo"? ¿Vale la pena continuar "vacando" a la contemplación mientras el mundo está en llamas?

Se cuenta la historia de un circo ambulante que fue objeto de las llamas. Un grupo de payasos que estaban ya pintarrajeados y vestidos con sus respectivos atuendos para comenzar la función... se dispersaron por toda la región para pedir auxilio en las aldeas vecinas. Pero, los aldeanos reaccionaron a carejada limpia. No podía ser menos. Cuanto más se esforzaban los payasos por convencer a los aldeanos de que el fuego era cierto, más provocaban en ellos la risa y la carejada. Pensaban que los payasos estaban desempeñando su papel a la perfección. En el mejor de los casos, pensaban que se trataba sólo de un excelente truco de los payasos para que la gente acudiera a la función. Cuando se quisieron dar cuenta, el fuego había llegado a las aldeas, que fueron todas ellas pasto de las llamas.

Filósofos y teólogos se encuentran hoy en situación similar a la de aquellos payasos. Ya no amenazan con el fuego del infierno. Quieren llamar la atención sobre el peligro de otros fuegos: la injusticia, la mentira, la violencia, la violación de los derechos humanos, la desigualdad entre los pueblos, la insolidaridad, los desastres ecológicos... Pero, ¿quién presta atención a sus teorías abstractas y a sus discursos altivos? ¿No producen risa sus discursos cuando el mundo está ardiendo? ¿Qué solución pueden aportar a problemas tan sangrantes? ¿No habrá que aducir más bien a otros expertos: politólogos, sociólogos, economistas, físicos, químicos, ingenieros...? "Hechos, no palabras" "Soluciones, no discursos". "Acción, no contemplación". Esta parece ser la reacción de nuestros contemporáneos ante los problemas que aquejan al mundo actual y ante los gritos de la filosofía y la teología.

En este contexto, ¿tiene importancia la búsqueda de la Verdad? ¿Tiene vigencia el objetivo, el propósito, el proyecto fundacional del ITER? ¿Vale la pena continuar reflexionando sobre los temas que han ocupado y preocupado a la Revista FIER?

Yo creo, por supuesto, que sí. Pero no quisiera hablar en nombre de nadie, sino en nombre propio. Por eso lo haré en tono meditativo. En estas páginas quiero meditar sobre la siguiente cuestión: ¿Aún es importante la Verdad? Meditar es pensar un tema, una pregunta, un hecho, un acontecimiento, un misterio. Y es pensarlo para uno mismo, sin pretensiones de sentar cátedra. Es pensarlo sólo para intentar comprender y eventualmente para ayudar a otros a comprender. Y, si verdaderamente la cuestión sobre la Verdad es importante, vale la pena seguir meditando. Y quiero evocar la figura gigante de Santo Tomás de Aquino, que fue y sigue siendo todo un maestro en la búsqueda de la Verdad.

2. Una "escuela libre" para buscar la verdad.-

Siempre he soñado con una "escuela libre" de buscadores de la Verdad. Sería algo así como un grupo de voluntarios o espontáneos reunidos con el único propósito de reflexionar juntos, compartir dudas y convicciones, intercambiar preguntas y respuestas, buscar la Verdad. Sería algo así como ejercitarse en la mayéutica socrática, como una nueva versión de la escuela peripatética aristotélica. Sin programas limitantes, ni cronogramas rígidos. Sin tener que dedicar tiempo a preparar exámenes, a hacerlos y a corregirlos. Sin tener que dedicar tiempo y esfuerzos a rellenar papeles y cubrir expedientes académicos... Sólo buscar la Verdad. Simplemente, dejándose guiar por la honestidad de las preguntas y la urgencia de las respuestas. Dejándose afectar por las sorpresas que nos esperan en el camino hacia la verdad.

Quizá sea sólo una ilusión. Así lo han visto la mayoría de los colegas a quienes he hecho partícipes de ese sueño. Ellos y ellas, en general, comparten las razones de mis sueños pero quizá son más realistas y saben que son sueños imposibles a estas alturas de la "civilización". Saben que es incompatible con las exigencias burocráticas de la moderna educación. Efectivamente, preguntarían los estudiantes: "Y, ¿para qué me sirven los estudios si no son recompensados y reconocidos con un título, un diploma, un papel?". Ciertamente, hoy lo que cuenta ante la sociedad son los papeles acreditativos, no el trecho caminado en la dirección de la verdad. Es un índice claro de que

se ha ido imponiendo una concepción utilitaria y utilitarista de la verdad. El utilitarismo es una amenaza para la verdad pura. Esta incluso se ve como algo peligroso. Y preguntarían muchos profesores: "Y, ¿para qué tanto buscar la verdad, si el trabajo no es remunerado?". Ciertamente, sigue siendo verdad el viejo adagio latino: "primero vivir y luego filosofar". Primero, tener cubiertas las necesidades primarias; luego dedicarse a la contemplación de la verdad. Unos y otros tienen parte de razón: un elemental realismo invita a no vivir de sueños e ilusiones. Pero, ¿no será demasiado "realista" ese realismo para que sea compatible con la búsqueda de la verdad? ¿Acaso la verdad no es gratuita, no es valor por sí mismo, al margen de toda finalidad utilitaria?

Será una ilusión, pero he soñado con ella en todos los centros de estudio en los que he trabajado. Por dos razones fundamentales: la búsqueda de la Verdad requiere tiempo, pero, sobre todo, requiere libertad, absoluta libertad.

La queja es generalizada en todos los ámbitos de la educación: la tarea educativa de profesores y alumnos ha sido entorpecida por las exigencias burocráticas; se ha ahogado bajo montones de expedientes. Hay una serie de exigencias que se han impuesto y que han postergado progresivamente el ideal de la verdad.

Los aspectos metodológicos y pedagógicos han adquirido a veces tal prioridad que dejan en un segundo plano los contenidos de verdad en juego. No hay que minusvalorar la importancia de esos aspectos, sobre todo en la educación inicial. Pero no es bueno que el camino se vuelva más importante que la meta. Debido a ese énfasis de los aspectos metodológicos y pedagógicos, el mayor esfuerzo de los enseñantes con frecuencia no puede encaminarse a la búsqueda de la verdad, sino a encontrar métodos y dinámicas para transmitirla. Pero aquí nos encontramos la primera paradoja de la moderna educación: con frecuencia abunda en métodos y recursos pedagógicos, y escasea en contenidos. Si en los primeros pasos de la enseñanza institucional esa insistencia en la parte pedagógica es una necesidad, en los niveles superiores y universitarios puede ser una rémora.

La enseñanza institucional está sometida a las exigencias de unos programas preconcebidos, rigidamente estructurados, que apenas dejan espacio para la espontaneidad, la sorpresa de las búsquedas y los hallazgos, la libre maniobra en la búsqueda de la verdad. Hay que cumplir con el programa. Hay que atenerse al cronograma. Hay que mantenerse fieles a la repetición, sin dar rienda suelta a la creatividad y a la búsqueda. Es preferible atenerse a

las seguridades ya sabidas, a las "verdades convencionales", que zambullirse en las preguntas inquietantes, en las búsquedas arriesgadas. Unas veces por pereza mental, otras por una prudencia exagerada vestida de respeto a la fragilidad del alumno, se renuncia a la búsqueda de la verdad. Año tras año se vuelve a recorrer el camino trillado. El miedo al escándalo es un factor inhibitorio. No hay lugar para incursionar en lo nuevo. Por eso, muchos profesores que mantienen vivo el ideal de la verdad y pueden hacerlo, abandonan hoy la enseñanza institucional y se dedican a la investigación. Dejan la repetición y se dedican a la búsqueda.

La enseñanza institucional ha acumulado sobre sí misma un peso tan grande de actividades burocráticas que lo mejor del tiempo se va en ellas. Lo mejor del tiempo y de los esfuerzos se va en cumplir requisitos: presentar programas, organizar materiales, preparar exámenes, realizarlos, corregidos, revisar trabajos, hacer evaluaciones, rellenar planillas y formularios, asistir a reuniones del centro... Demasiado tiempo dedicado a asuntos burocráticos, un tiempo que se le resta a la tarea central de buscar la verdad y transmitirla. La búsqueda de la verdad requiere tiempo, mucho tiempo. Demasiados esfuerzos destinados a cumplir todos esos requisitos de la burocracia educativa, y que restan dedicación y entusiasmo al estudio, que es dedicación esforzada a la búsqueda de la verdad. La búsqueda de la verdad requiere esfuerzo, mucho esfuerzo. Santo Tomás hace una excelente reflexión sobre la naturaleza del "estudio" partiendo de su etimología latina: procede del verbo "studere", que significa "esforzarse".

Y el objetivo de los estudios por parte del estudiantado no siempre es saber más, conocer mejor, progresar en el camino a la verdad. Con frecuencia el objetivo terminal de su empresa es sencillamente pasar el examen, ser aprobado, conseguir el título, la birreta y el anillo... y quedar formalmente habilitado para el ejercicio de la respectiva profesión. Aquí está para muchos estudiantes y para sus círculos de amistades y familiares el patrón para medir el éxito o el fracaso en los estudios. Y hasta puede darse la triste circunstancia de que el estudiante más libre, el más creativo, el que mantiene criterios y opiniones personales... sea tenido por disonante y sea castigado con la reprobación, no por falta de criterio personal, sino por sobre del mismo. Hablamos de criterio, que es algo fundado y consistente, no de ocurrencias e improvisaciones, que suele ser asunto ajeno a la verdad. En todo caso, aquí aparece otra paradoja de la educación actual: la habilitación para el ejercicio de una profesión no siempre se mide por la aproximación a la verdad. Aún

más, en algunas carreras técnicas, profesores y estudiantes se preguntan si acaso sus profesiones tienen algo que ver con la verdad. Ellos o ellas sólo se preguntan el cómo, no les interesa el "qué", el "por qué" o el "para qué". (Enseñar los primeros pasos de cualquier procesador de textos a una persona preocupada por los porqués y los para qué es un verdadero tormento. Lo sé por experiencia).

En segundo lugar, la búsqueda de la verdad exige sobre todo libertad, total libertad. Y esta no está siempre garantizada en las instituciones educativas, aún en las más democráticas, abiertas y progresistas. No todos los profesores soportan de buen grado la libertad de pensamiento y de opinión del alumno. O, dicho de otra forma, no todos los profesores soportan de buen grado el disenso del alumno en asuntos dudosos y discutibles. Esto suele coartar la libertad del alumno, y cualquier coartada de la libertad es una coartada en la búsqueda de la verdad. Pero también la libertad del profesor en la búsqueda y la transmisión de la verdad queda recortada de mil formas. O bien porque se dedica a cultivar la propia imagen ante alumnos, colegas u autoridades institucionales. O bien porque la lealtad institucional al ideario, la filosofía, la política del centro, a los patrones o patrocinadores de turno... no le permite decir la verdad, toda la verdad y sólo la verdad. Una serie de condicionamientos anónimos y, con frecuencia, inconscientes, recortan la libertad de pensamiento y de expresión en las tareas educativas institucionales. Y la libertad es condición absolutamente indispensable en la búsqueda de la verdad y en la transmisión de la misma.

Seamos realistas. Todos estos elementos que acabo de señalar son de hecho convenientes y hasta necesarios para mejorar la educación institucional. Es importante prestar atención a los aspectos pedagógicos y metodológicos. Es necesario atenderse a la programación y someterse al cronograma para cubrir programas. Tienen su importancia pedagógica el examen y la evaluación. Y, por supuesto, es necesario también todo el aparato burocrático, los récords académicos, los expedientes, los diplomas, los certificados de estudios... Sin embargo, las exigencias de la búsqueda de la verdad son mayores o por lo menos distintas que las exigencias de la enseñanza institucional.

En el horizonte de la búsqueda de la verdad entiendo yo aquel sueño de una "escuela libre", libre de todos o de la mayoría de los condicionamientos que acabo de señalar. Sería una especie de grupo espontáneo de buscadores de la verdad, sin otro objetivo que éste: buscar la verdad. Esa sería la meta terminal, y no estaría en función de metas ulteriores, ni la habilitación pro-

fesional, ni el reconocimiento social, ni la capacitación para desempeñar determinadas funciones en la sociedad.. Aunque, de hecho, la conquista de la verdad facilita todas esas metas. Serían personas en una situación ideal para buscar la verdad, toda la verdad, y solo la verdad: liberadas de tareas burocráticas, libres de la propia imagen, no sometidas a la presión de la lealtad institucional, sin deuda de ningún tipo con patrones y patrocinadores, liberados de todo ideario preconcebido e impuesto... El ritmo de la búsqueda no estaría ni prelijado ni programado. Se iría marcando a golpe de diálogo, de descubrimientos, de nuevas preguntas, de nuevos ámbitos de reflexión e investigación... Sin programa ni cronograma, más que las exigencias marcadas por la misma verdad descubierta. Esta libertad absoluta también es un sueño para los seres humanos, pero ya es un paso importante hacer conciencia de que sólo la libertad es el camino hacia la verdad.

Por supuesto que a nadie le es prohibido fundar o participar en escuelas de ese género. Pero el hecho es que tienen escasa capacidad de convocatoria. Porque las necesidades de la vida se imponen sobre la dedicación a la contemplación o la especulación. Porque las actividades gratuitas están en baja en una cultura del mercado o del mercantilismo. Porque el tiempo no da de sí en una sociedad cada vez más compleja y acelerada. Por un sinnúmero de circunstancias más. Pero es un ideal que debería seguir desafiando a quienes aún creen que es importante la verdad en el mundo actual.

3. Una "Orden de la Verdad".-

Está es otra de las inquietudes que me desasosiegan desde hace tiempo.

Soy dominico y he sido formado en la tradición de la Orden dominicana. Desde los primeros tiempos de mi estancia en la Orden se me inculcó el ideal de la verdad como el verdadero ideal de la Orden de Predicadores. Me fue presentado, no como mero ideal académico: era sobre todo un ideal de vida, un ideal de espiritualidad. He visto escrita esa palabra VERDAD con letras mayúsculas en escudos y emblemas, en techos y paredes de aulas y templos, en lemas que inspiraron cantidad de reuniones, asambleas y jornadas de estudio y formación permanente.

El ideal de la VERDAD fue el ideal de la Orden de predicadores desde el principio, precisamente porque se trataba de la nueva Orden de Predicadores. El ideal de la predicación y el ideal de la verdad están esencialmente

vinculados, y así lo entendió Domingo, el fundador, desde los orígenes de la fundación. Por eso, dio tanta importancia al estudio en la formación de los predicadores. Al dispersar sus primeros discípulos, los envió a los centros universitarios más destacados del momento: París, Bolonia, Oxford... Domingo no inventó el estudio, pero sí le dio un nuevo giro en la Iglesia: lo puso al servicio de la predicación. Lo concibió verdaderamente como un "estudio apostólico", buscar la verdad para transmitirla. Santo Tomás firmó este ideal del estudio apostólico con una frase que se haría emblemática para definir el ideal dominicano: "contemplar (la verdad), para dar a los demás la verdad contemplada". Porque, según dice el mismo Santo Tomás, es más perfecto arder y alumbrar que solamente arder.

Este ideal de la VERDAD, del estudio, de la investigación, de la contemplación... se ha mantenido vivo, con más o menos acierto, a lo largo de toda la tradición de la Orden. Y ha hecho que la propia Orden se autodefiniera como la "Orden de la Verdad".

Mi reacción frente a ese ideal ha tenido desde el principio y en todo momento algo de paradójico: se mueve entre el entusiasmo y el desasosiego. Entusiasmo porque el ideal de la verdad es un ideal sublime, del que la humanidad está siempre necesitada. Desasosiego, porque evoca infinitas preguntas. ¿No es la Verdad patrimonio común de la humanidad, de las Iglesias, de la vida religiosa, de todas las Ordenes y Congregaciones, de todos los que la buscan con sincero corazón? ¿Acaso una Orden, por muy religiosa que sea, por muy dada que esté al estudio, puede pretender hacerse con el monopolio de la Verdad, apropiarse de este ideal? El simple hecho de definirse como la "Orden de la Verdad", ¿no es una especie de petulancia o autosuficiencia de mal gusto? ¿No es un insulto o un hacer de menos a las demás Ordenes y Congregaciones, que se supone que también son de la Verdad y buscan la Verdad?

Estas cuestiones que me han traído siempre desasosogado, han sido reforzadas por interpelaciones constantes. Efectivamente, en diálogos formales y en otros más informales he escuchado el cuestionamiento. ¿Cómo se atreven los Dominicos a denominarse a sí mismos la "Orden de la Verdad"? ¿Acaso el ideal de la Verdad puede ser patrimonio de una sola Orden religiosa, de un sector de la Iglesia, de un sector de la humanidad? ¿No son todas las Ordenes y Congregaciones Ordenes y Congregaciones de la Verdad? ¿No está toda la Iglesia y toda la humanidad comprometida con el ideal de la Verdad?

La respuesta a casi todos estos interrogantes es obvia. La Verdad no es patrimonio particular de nadie; es patrimonio común de toda la humanidad. Todas las Ordenes y Congregaciones religiosas han de ser Ordenes y Congregaciones de la Verdad. Toda la Iglesia y toda la humanidad tienen la responsabilidad de buscar la verdad y de servir a la causa de la Verdad. En este sentido, no es justo que los Dominicos ni ninguna Orden o Congregación pretendan monopolizar este ideal sublime de la verdad, y se atrevan a autodenominarse la Orden de la Verdad.

Pero sucede aquí como sucede con tantos otros ideales y compromisos que son patrimonio común de toda la Iglesia: la contemplación, la pobreza, la evangelización, las diferentes obras de misericordia... Sucede a veces con esos ideales y compromisos como sucede con lo que es patrimonio común: que nadie pone especial interés en cuidarlo. La experiencia nos dice que los humanos, en general, somos mucho más cuidadosos con la propiedad privada, con la nuestra, que con el bien común. Esta es una de las razones que aduce Santo Tomás de Aquino para justificar la propiedad privada, aunque siempre como un derecho secundario en función del destino universal y común de todos los bienes materiales.

Algo parecido sucede con los ideales, los carismas, los compromisos y las tareas esenciales en la Iglesia: es preciso que algún sector eclesial se encargue especialmente de activarlos y de promoverlos en la Iglesia y en la sociedad. Ésta ha sido la función de las grandes familias religiosas en el interior de la Iglesia: la familia benedictina ha animado la dimensión contemplativa de la comunidad cristiana, la familia franciscana ha animado la pobreza evangélica, la familia dominicana ha animado el ministerio de la evangelización, numerosas Congregaciones modernas han animado las obras de misericordia y justicia en la Iglesia y en la sociedad... Nadie está para hacerle la suplencia al resto de la comunidad cristiana en aquello que es esencial a la vida cristiana. ¿Se puede ser cristiano sin ser contemplativo? Pero sí es importante que existan algunos grupos carismáticos, capaces de avivar esos carismas, ideales y compromisos y de no permitir que se olviden o se mueran en la Iglesia. Esos grupos son la memoria viva de la vocación y la misión de toda la Iglesia, o incluso a veces de toda la humanidad. Están encargados de recordarle a la Iglesia que no puede ser la Iglesia de Jesús si olvida la contemplación, la pobreza, la evangelización, la justicia y la misericordia... No se apropian ningún ideal, carisma o compromiso cristiano, pero ponen especial interés en que los cristianos no se olviden de los mismos.

Pues la rutina institucional fácilmente nos conduce al olvido de los carismas esenciales en la comunidad cristiana.

Sólo así se puede entender y aceptar que una Orden se atreva a llamarse "La Orden de la Verdad". No significa en absoluto que sea la única dedicada con ahínco a la búsqueda la verdad. No significa que disponga de técnicas secretas para hallar la verdad. Ni, por supuesto, significa que la verdad le pertenezca preferencialmente o que ella tenga algún monopolio sobre la misma. Significa sólo que desde el principio ha sido consciente de la tremenda importancia que tiene para la Iglesia y la sociedad la Verdad, la búsqueda constante de Verdad, el estar atentos a las exigencias de la Verdad. En este sentido sí es importante que no falten en la Iglesia y en la sociedad esas personas, ese grupo de personas que recuerden a toda la Iglesia y a toda la humanidad la importancia de la verdad. Ese grupo puede ser una Orden religiosa, como la de los Dominicos, o puede ser otro género de grupo. Pero es importante que esté ahí como recordatorio, como memoria viva de la importancia del ideal de la Verdad, de la importancia de la búsqueda de la Verdad. No han de ser, por supuesto, los únicos buscadores. Pero quizá su simple existencia es ya una invitación a otras personas y otros grupos, dentro fuera de las Iglesias, a mantenerse también firmes en la búsqueda de la Verdad. En este ideal no hay lugar para los celos. Si lo que interesa es la verdad, hay que empezar por la magnanimidad. Parafraseando el deseo de Moisés (Num. 11. 29), habría que clamar: "¡Ojalá todo el pueblo buscara la Verdad!".

4. Pero, ¿de verdad es tan importante la Verdad?.-

No todas las personas están convencidas de la importancia de la verdad. E incluso muchas personas que dicen estar convencidas de su importancia, están al mismo tiempo convencidas de que es un ideal sublime pero inasequible. No es que teóricamente nieguen su importancia. Sería demasiado atrevimiento. Pero, en la práctica, la declaran inasequible y, por consiguiente, afirman que se puede vivir sin ella o al margen de ella. Esta consecuencia nos pone en pista hacia un relativismo absoluto: casi todo da lo mismo.

De hecho, en la sociedad actual crece el interés por la belleza. La estética se ha convertido para muchas personas en ideal irrenunciable, y hasta en medida suprema de la propia autoestima. El mercado está muy claro en una cosa: la procura de belleza vende, es rentable. Por eso, la cuida, la mimó, la

exalta... especialmente la belleza corporal. La ha convertido en una especie de condición indispensable para la calidad de vida.

También en la sociedad actual crece en algunos ambientes el interés por la bondad y el bien, si no por virtud, al menos por necesidad. Es cierto que el mal está presente en nuestro mundo, y en abundancia. Pero tampoco hay que ignorar que son muchas las personas que reaccionan ante el mal, y son cada día más sensibles a valores tan fundamentales de la convivencia humana como son la justicia y la solidaridad e incluso la misericordia y la compasión. Y son cada vez más las personas que reconocen la urgente necesidad de la ética. No se trata ya de cultivar la ética con el simple propósito de ser más buenos o más piadosos. Es necesario cultivarla para garantizar dos objetivos fundamentales para la humanidad: la convivencia e incluso la supervivencia. De ahí el interés creciente del debate ético sobre el bien y la justicia en nuestro tiempo. No es poco lo que está en juego: la posibilidad de la convivencia entre los seres humanos y las garantías de supervivencia de la misma humanidad.

No abunda tanto el interés por la verdad en nuestro mundo. Hay, ¿cómo no?, personas que dedican su vida a la investigación, a la búsqueda de la verdad. No ha desaparecido el interés por la verdad en el ámbito académico. Las ciencias siguen progresando. Y hay numerosas personas y grupos que buscan y defienden la verdad, que denuncian y persiguen la mentira fuera de los ámbitos académicos. Son conscientes de los efectos devastadores de la mentira existencial, el ocultamiento de la realidad, la falta o la trasmutación del sentido... Eso es lo que preocupa: la mentira como forma de vida, como arma o herramienta calculada para cultivar intereses egoístas e insolidarios. Es la mentira mantenida y sostenida para intentar justificar acciones que de otra forma serían absolutamente injustificables e irracionales: una guerra, la invasión de un país, un programa político, una legislación económica y fiscal, unas relaciones asimétricas entre los pueblos, etc. Así las cosas, la cuestión de la verdad o la mentira no son cosa de poca monta.

Y, sin embargo, el ideal de la verdad es juzgado como algo intrascendente para muchas personas e instituciones. Aún más, apenas lo relacionan con el problema ético. Preocupan la injusticia y la desigualdad. Pero, no preocupa especialmente la mentira. Sólo se habla de "mentiras piadosas", es decir mentiras intrascendentes e insubstanciales. Incluso a éstas se las censura sin convicción. No se consideran tales las otras, las mentiras gruesas, las trascendentales, las que si ocultan y distorsionan la realidad global, el mundo

de sentido, las verdaderas razones de los programas políticos, económicos, culturales de los más poderosos..., las verdaderas razones de los conflictos bélicos, de las invasiones de países disfrazadas de "gestas liberadoras", las verdaderas razones de saqueos y explotaciones económicas disfrazadas de campañas humanitarias, las políticas demográficas disfrazadas de interés "paternal" por los pueblos del tercer mundo.

Y, sin embargo, el problema de la verdad y de la mentira siguen teniendo una importancia trascendental para la humanidad. Aún tiene y seguirá teniendo importancia la verdad. De ella dependen en gran medida las posibilidades de una convivencia solidaria entre las personas y los pueblos. De ella dependen las posibilidades de unas relaciones justas entre las personas y los pueblos. De ella dependen las posibilidades de una humanización creciente de todas las personas y de todos los pueblos. Porque la mentira sólo hace posible la convivencia, no la convivencia: sólo es compatible con la injusticia no con la justicia; y es cauce de deshumanización. Fuera de la verdad no hay verdadera humanidad, ni posibilidades de humanización.

De hecho, lo primero que hace la injusticia en su intento de legitimación y justificación es secuestrar la verdad. "En efecto, la cólera de Dios se reveló desde el cielo contra toda impiedad e injusticia que aprisionan la verdad en la injusticia" (Rm 1, 18). Porque la injusticia no puede presentarse a cura descubierta: tiene que enmascarar su rostro con la mentira; tiene que ocultar la realidad; tiene que secuestrar la verdad. La invasión de Afganistán quiso disfrazarse de "justicia infinita". La invasión de Irak quiso justificarse con las "supuestas armas de destrucción masiva", que aún no han aparecido. Con razón se ha dicho que "en todas las guerras y conflictos la primera víctima es la verdad". Son ejemplos aún sangrantes de la importancia de la verdad.

Cierto, estamos demasiado acostumbrados a relacionar la verdad con las palabras y los discursos, con los libros y la academia. Tiene su importancia ese aspecto de la verdad, pero no cubre la totalidad del problema ni la parte principal. Eso es sólo una expresión de la verdad. No hay que quitar importancia a esa dimensión de la verdad a la que se califica con frecuencia de académica, especulativa, teórica. Esa dimensión debería ser la expresión de otra dimensión más primaria y substancial de la verdad: la patencia de la realidad misma o lo que se puede denominar "la verdad existencial". Por eso los escolásticos definían la verdad como la "adecuación de la mente con la realidad (no al revés)". Por eso la verdad académica, la dicha y escrita, la especulativa, la teórica... debe ser sólo la expresión de la realidad, no el

ocultamiento o la distorsión de la realidad. Para un mundo tan aficionado a la realidad virtual, es importante no perder de vista esta relación entre el pensamiento de la realidad y la realidad misma que se desea pensar.

Este es el primer nivel de la verdad existencial: la pacencia de la realidad o la realidad misma sin disfraces ni máscaras. La verdad es la realidad misma, las cosas como son. La objetividad de la realidad. Por eso, también los escolásticos hablaban de la "verdad objetiva", que es previa y anterior (lógicamente) a la "verdad subjetiva", a la interpretación, a la hermenéutica. Ciertamente, ese carácter previo y anterior de la verdad objetiva respecto a la verdad subjetiva es sólo lógico, pues no tenemos acceso a la verdad objetiva si no es mediante el conocimiento, la apreciación, la hermenéutica de la misma. Pero, eso sí, el buscador de la verdad tiene que estar muy atento para que el conocimiento, la apreciación, la hermenéutica... se ajusten y respeten la realidad, no la disfracen ni la enmascaren. Por eso el más eficaz criterio de verdad es la realidad misma, atenderse a la realidad, dejar que la realidad juzgue permanentemente nuestras hermenéuticas.

Tienen razón los que consideran difícil y ardua la búsqueda de la verdad. Los que con mucho realismo y humildad reconocen que el ideal de la verdad no es fácil de conquistar. La realidad tiene muchas aristas y muchas vertientes y es difícil captarlas todas a un tiempo. La vamos descubriendo por partes y entre todos. Por eso el conocimiento de la realidad es un proceso y el pluralismo es una condición de posibilidad para acercarnos a la verdad total. Y la realidad tiene también muchos misterios y muchas posibilidades ocultas, difíciles de penetrar por el frágil entendimiento humano. Por eso hay que caminar hacia la verdad con mucha modestia y humildad, y considerar que cualquier verdad conquistada es sólo un estadio provisional en el camino hacia la verdad total. Quizá por eso, la doctora de Ávila, Santa Teresa, relacionó tan estrechamente la humildad y la verdad.

Pero no tienen razón los escépticos totales, los que consideran absolutamente inasequible el ideal de la verdad, los que creen que es absolutamente imposible distinguir la verdad de la mentira. No tienen razón quienes piensan que la humanidad está totalmente incapacitada para hacerse con la verdad. De hecho, si es posible mentir intencionada y conscientemente, es porque, al menos una parte de la realidad y de la verdad, ya está descubierta, ya está patente. La mentira es exactamente eso: el ocultamiento de una verdad y de una dimensión de la realidad que ya se conoce. No es una equivocación o un error. Es un ocultamiento. Si tienen razón quienes piensan que el camino

hacia la verdad es un camino largo, arduo, espinoso... que requiere mucho esfuerzo, mucha paciencia, mucha honestidad.

Pero la verdad existencial no es sólo la patencia de la realidad: es también la patencia del sentido de la realidad. Aquí la hermenéutica va más lejos y hasta se hace más necesaria. En algún tiempo se habló de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu para diferenciar ambas dimensiones de la verdad. Hoy esta distinción no resulta demasiado convincente y satisfactoria, porque la interconexión entre ambos géneros de ciencias es muy grande. No sólo hay hermenéutica en las ciencias del espíritu; también las ciencias de la naturaleza son ya hermenéutica. El ser humano no es capaz de hablar de la realidad —aunque sea en los niveles más experimentales y científico-positivos— sin algún género de interpretación.

Sin embargo, si es cierto que hay un nivel del conocimiento en el que interesa sobre todo la pregunta por el sentido. No se contenta con responder al "qué" u "cómo es la realidad". Ni siquiera se contenta con saber "para qué" es la realidad. Quiere llegar hasta desentrañar, no el fin utilitario, sino el fin último, el sentido definitivo de la realidad. Aquí se hace patente la verdad última de la realidad: su mundo de sentido. A estas alturas, la realidad deja de ser un medio, una herramienta, para convertirse verdaderamente en un fin, en un valor en sí mismo. Numerosos campos del saber se conjuran para desentrañar el último sentido o los últimos sentidos de la realidad y, especialmente, del ser humano: la filosofía, la antropología, la literatura, la poesía, la estética, todas las artes... Aquí el ideal de la verdad no es totalmente inasquible. Algún sentido de la realidad va captando la humanidad en su andadura a lo largo de la historia.

Peru este ideal de la verdad tampoco es fácilmente asechible. No nos es dado conocer el sentido último de la realidad de manera obvia sin esfuerzo. Se necesita mucha honestidad, mucha renuncia, mucha deconstrucción de prejuicios y falsas apreciaciones... para ir adquiriendo la sabiduría que nos desvela el verdadero sentido de la realidad, de la existencia humana. Se necesita incluso que nos sea desvelado o revelado el sentido último de la realidad, de nuestra propia realidad. Por eso, la sabiduría, el ser capaces de saborear la realidad y la verdad, trasciende las fronteras de la ciencia.

Aquí sí que se multiplican las hermenéuticas y se ensancha el pluralismo, porque la verificación del sentido no está tan a la mano como la verificación de la constitución física de la realidad en el laboratorio. Las circunstancias

personales y ambientales, los condicionamientos culturales e históricos, los presupuestos hermenéuticos... multiplican hasta el infinito la interpretación de la realidad, la estimación o valoración de la misma, la definición de su sentido último. De tal forma, que la misma realidad adquiere un sentido totalmente distinto para distintas personas y distintas culturas. Pero tampoco este pluralismo ha de ser considerado necesariamente como una catástrofe; el diálogo puede convertirlo en la gran oportunidad para aumentar la sabiduría de la humanidad y atinar con esa verdad existencial que apunta el mundo del sentido. Sólo este mundo de sentido puede encaminar, enrumbar u orientar existencialmente a la humanidad. Otra razón de la importancia de la verdad en nuestro mundo. Si falta el sentido, sólo puede sobrevenir el des-piste existencial, la desorientación, y el suicidio. Cuando nada tiene sentido, el suicidio físico o espiritual parece ser la única salida. Así lo afirmaba V. Frankl, el gran psiquiatra de los campos de concentración, al afirmar que el problema fundamental del ser humano no es el placer, sino el sentido. Y añade: sin placer se puede vivir, sin sentido sólo queda el suicidio.

Y, desde una perspectiva creyente, en concreto desde una perspectiva cristiana, aún hay otra dimensión fundamental de la verdad. Es la dimensión teológica, esa dimensión que hace de la verdad el ámbito de Dios, el ámbito de lo divino. No se trata ya de una "justificación" de la realidad. La primera condición de la verdad es dejar a la realidad ser ella misma. Se trata más bien de descubrir en la realidad la dimensión más honda, el sentido más definitivo, el horizonte salvífico. La realidad pasa a ser así creatura; esa es su verdad. Y pasa a tener un destino que es vocación, es finalidad, que será plenitud. Ese es su sentido último. Esa es su proyección y su dinámica salvífica. La verdad definitiva consiste en esa realización progresiva de la realidad, tal cual ha sido concebida y proyectada por Dios. Esa verdad se ha ido desvelando y revelando en una historia salvífica que ha tenido momentos culminantes en la creación y en la persona de Jesús de Nazaret. El simple entendimiento humano no se basta a sí mismo para captar esa dimensión teológica de la verdad. Necesita el concurso de la fe. La verdad teológica nos es dada como un don y reclama ser aceptada en fe y confianza. La fe, en cierto sentido, es ciega; pero, en cierto sentido, es la luz que nos permite penetrar en el hondón más verdadero de la realidad.

Los escritos joánicos subrayan con insistencia esta dimensión teológica de la verdad. Dios es la Verdad. La verdad es el ámbito de Dios. Fuera de la verdad Dios no existe, desaparece todo lo divino... y todo lo humano, y

aparece todo lo demoniaco, toda la inhumanidad. Fuera de la verdad todo se construye en falso, o todo es destrucción. Por eso el evangelio de Juan insiste en que la mentira es lo más demoniaco, lo más propio del demonio. "Este (el demonio) era homicida desde el principio, no se mantuvo en la verdad porque no hay verdad en él, cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira" (Jn 8, 44). Por eso Juan opone constantemente la verdad a lo mentira, la luz a las tinieblas, la fe a la incredulidad. La verdad, la luz, la fe... son el ámbito de Dios, de la salvación, de la plena realización del ser humano. La mentira, las tinieblas, la incredulidad... es el ámbito del demonio, de la perdición, de la condena y la aniquilación del ser humano. Hasta estos límites lleva Juan la dimensión teológica de la verdad y la dimensión demoniaca de la mentira. Hasta estos límites llega la importancia de la verdad para la humanidad.

II. EVOCACIÓN DE TOMÁS DE AQUINO, BUSCADOR DE LA VERDAD (Lecciones de un maestro viejo para educadores nuevos)

I. ¿Tendrá algo que decirnos hoy Tomás de Aquino?-

Santo Tomás de Aquino vivió, enseñó, escribió... en el siglo XIII. Hoy casi resulta una osadía evocar un personaje del siglo XIII de la Edad Media. Es como intentar resucitar a un muerto. Para la cultura actual, los personajes de ayer, del año pasado, de hace un par de décadas... ya apenas pertenecen al mundo de lo real. Son como figuras fantasmagóricas del parque jurásico. Cuánto más los personajes de hace ocho siglos!

Estamos en la cultura del cambio y de la velocidad. El cambio ya no es el camino hacia algún objetivo o hacia alguna meta prefijada. La cultura actual lo ha convertido en un valor en sí mismo. Cambiamos sencillamente por el gusto de cambiar, porque no toleramos la rutina, el silencio, el sosiego, el hábito, el paso sereno y pausado del tiempo... El cambio por el cambio se nos ha convertido en una necesidad o en una compulsión. Y esta vorágine del cambio incesante y violento se encarga de devorar todos los valores, todas las maestras, todas las tradiciones, toda la sabiduría que nos viene del pasado, de la historia. De ahí la pregunta: ¿Tendrá algo que decirnos hoy Tomás de Aquino, un maestro del siglo XIII?

La cultura del cambio es además la cultura de la velocidad. Los cambios son tan acelerados que nos sumergen en el frenesí de la velocidad. No hay tiempo para hacer paradas en zonas de recreo. El recreo y el ocio han dejado de ser tiempos y espacios de sosiego; también se han convertido en tiempos y espacios de velocidad. La mayor parte de los juegos modernos son de una velocidad de vértigo. Por eso una jornada de ocio nos deja con frecuencia más cansados que la misma jornada laboral. Pero, además, el frenesí de la velocidad no nos permite digerir valores, personajes, tradiciones, lecciones de sabiduría... Todo lo engullimos o lo trituramos; pero nada nos alimenta. Y así vamos cayendo en una especie de anemia cultural, sapiencial, existencial... El cambio y la velocidad nos van arrojando en un mundo de sin sentido o de carencia de sentido.

¿No habrá que hacer algún stop en nuestra carrera alocada, en alguna zona de recreo, -a ser posible, lejos de la autopista-, para el descanso, para el sosiego, para la reflexión, para la distensión, para volver a las preguntas fundamentales? ¿Quién eres? ¿Dónde vas? ¿Qué buscas? ¿Dónde está tu hermano? Y quizá otra pregunta cada vez más olvidada: ¿Dónde está tu Dios? ¿No son estas las preguntas últimas a las que debería apuntar, en definitiva, cualquier proyecto pedagógico y cualquier tarea educativa? ¿No está en función de estas preguntas toda información sobre informática, matemáticas o estadística, sobre física o química, botánica o biología, sobre historia o lengua, sobre cualquier asignatura del currículo escolar?

Esas son las preguntas que obsesionaron a los grandes maestros y sabios que en el mundo han sido. Y utilizo a propio intento esos dos calificativos: "maestros" y "sabios". Porque ser maestro es mucho más que ser profesor: el simple profesor se limita a transmitir conocimientos; si el profesor es además maestro, transmite vida, sentido, ejemplaridad, valores, motivaciones... Y la sabiduría es mucho más que la ciencia. La ciencia se puede conseguir visitando laboratorios, consultando bibliotecas, frecuentando aulas, acudiendo a bancos de datos... La sabiduría sólo es el resultado de la experiencia, con frecuencia de una larga experiencia, de una experiencia acumulada, y no exenta de sufrimiento. Por eso los pueblos y las culturas han hablado con frecuencia de la "escuela del sufrimiento".

Tomás de Aquino, pese a ser un personaje del siglo XIII, es un maestro y un sabio. Y, por consiguiente, como todos los maestros y todos los sabios, es un personaje actual o, mejor, el mensaje de su vida se mantiene vigente y actual. Por eso hay que tener la osadía de evocarlo ocho siglos después de

su muerte, y de evocar las lecciones de sabiduría que nos ha dejado como la mejor herencia.

Quienes habitan tierras de vinos tienen la obligación de saber que para el vino ser añejo es una categoría. Para los maestros y los sabios sucede lo mismo: ser añejos, es decir, antiguos o medievales, es una categoría, una garantía, un título acreditativo. El vino añejo necesita tiempo, años para tomar cuerpo y madurar. La sabiduría también necesita tiempo, años, siglos de historia... para madurar y acreditarse. Por eso, el que busca la sabiduría debe preguntar a sus mayores y evocar a sus antepasados: Sócrates, Platón o Aristóteles, Pitágoras o Séneca, Jesús o Pablo, Agustín, Anselmo, Buena-ventura o Tomás, Descartes, Kant o Hegel... y a los bisabuelos y abuelos del lugar. Hoy volvemos la mirada a Tomás de Aquino, un fraile dominico del siglo XIII, que fue declarado por Pío IX Doctor Común para todos los siglos: italiano, por más señas, pero que se ha revelado como maestro universal para toda la humanidad.

2. ¿Quién eres? ¿Adónde vas? ¿Qué quieres hacer con tu vida?

Primeras preguntas para los buscadores de la verdad.

En la actualidad, para la mayoría de los jóvenes, ellos y ellas, el problema de la elección de carrera se plantea muy pronto. Es un asunto serio, en el que ya no cuentan sólo los gustos y las aficiones personales, sino también la nota media conseguida, los cupos restringidos o el "numerus clausus", y, sobre todo, las perspectivas del mercado laboral o las perspectivas de remuneración. La preocupación por elegir carrera pone enseguida nerviosos a muchos padres, que a veces consiguen contagiar este nerviosismo a los jóvenes. No siempre.

No abunda tanto el nerviosismo en torno al problema de la vocación. Para la mayoría de los jóvenes —o de las personas— éste suele ser problema ignorado y olvidado. O, lo que es lo mismo, esto de la vocación ha dejado de ser problema, debido a diversas razones.

Tomás madrugó a las inquietudes vocacionales. Antes de convertirse en el profesor famoso de París, en el escritor prolífico, en el teólogo reconocido a través de los siglos y a lo ancho de las culturas, quiso dejar despejada su identidad vocacional. Quiso responder a esas preguntas vocacionales: ¿Quién eres? ¿Adónde quieres ir? ¿Qué quieres hacer con tu vida? Estas son las

verdaderas preguntas vocacionales, aquellas que nos obligan a preguntarnos por el sentido de lo que vamos a hacer y por la meta de los caminos que nos proponemos recorrer en la vida.

Estas preguntas introdujeron a Tomás desde niño en la búsqueda de la verdad, de su propia verdad, antes de enzarzarse en los debates académicos o en las cuestiones disputadas sobre teorías filosóficas y teológicas. La primera verdad que debe preocuparnos es la verdad sobre nosotros mismos. Esas preguntas nos irán conduciendo a las preguntas sobre el mundo y sobre Dios. El mundo, el hombre y Dios: con esta trilogía señalaron científicos, filósofos y teólogos el amplio campo sobre el que versan todas las ciencias. Quien domine la verdad sobre el mundo, sobre el hombre, sobre Dios... habrá conquistado la verdad total. Pero esa búsqueda empieza casi siempre con una pregunta hondamente personal: ¿quién eres tú? ¿quién soy yo?

Poco sabemos o casi nada del Tomás infante. Lo cierto es que antes de llegar a la adolescencia está ya en el monasterio benedictino de Montecassino. Esta estancia le proporciona algunas vías de acceso a la verdad o algunas pistas de iniciación en las grandes preguntas vocacionales.

Tomás disfrutó de una atmósfera de silencio y meditación, imprescindible para escuchar la voz de las cosas, de la naturaleza, de la humanidad, de la historia. ¿No será ésta una carencia de nuestra infancia y, en general, del hombre y la mujer actual? ¿Podremos encontrar respuesta a las grandes preguntas si no somos capaces de hacer silencio o de escuchar en el silencio?

Tomás fue iniciado en las corrientes de la cultura clásica, iniciación que es imprescindible para incorporarse a la fila de aquellos que nos han precedido en la búsqueda de la verdad. En la Edad media se valoraba mucho la tradición. Alguien llegó a decir: "Somos como enanos -o como niños- que avanzamos hacia la verdad encaramados a los hombros de nuestros maestros... y así podemos incluso ver más lejos que ellos". ¿No será la carencia de humanidades uno de los fallos de nuestra educación? ¿Hemos perdido el respeto y la valoración de la tradición, de los viejos maestros, de la sabiduría acumulada por el pasado, del vino añejo de la verdad ya conquistada...? ¿O es que cada uno de nosotros nos consideramos como el primer "homo sapiens" de la historia? ¿No hemos comprendido que la verdad y la sabiduría son una tarea acumulativa?

Y Tomás también fue iniciado en el diálogo con Dios. La oración, la meditación, el culto... eran el ambiente natural de su búsqueda. Con otros

tiempos, tiempos de cristiandad. Apenas era imaginable en aquel tiempo la figura hoy tan frecuente, natural y familiar del ateo, del agnóstico, del indiferente... No habían llegado los tiempos del laicismo o de la indiferencia religiosa o de la secularización. Ni era comprensible en aquel entonces que una persona pudiera encontrarse con su verdad, descubrir su vocación sin manejar al mismo tiempo la cuestión de Dios. ¿Quién eres? ¿Dónde está tu hermano?... eran preguntas indisolublemente relacionadas con aquella otra: ¿Quién es tu Dios? o ¿Dónde está tu Dios?

El despiste existencial de la humanidad actual. ¿no obedecerá en parte a este divorcio creciente entre la pregunta sobre el hombre y la pregunta sobre Dios? ¿Por qué nos resultará tan difícil encontrar sitio a las cuestiones religiosas en los programas y en los horarios educativos? ¿Será que ni siquiera consideramos la historia de las religiones como un componente esencial de la historia de la humanidad? ¿Será que tenemos miedo a las grandes preguntas, a las preguntas trascendentales?

En aquel ambiente monástico de Montecasino, Tomás comenzó desde muy temprano a manejar y procesar estas cuestiones, porque estaba seguro de que en ellas se jugaba la cuestión también fundamental de la vocación personal. O lo que es lo mismo, en ellas estaba implícita la cuestión también fundamental sobre el sentido de la vida. El sentido y el sabor son imprescindibles en la vida de los humanos. Si faltan, la vida no vale la pena. Si no hay vocación, ¿para qué la vida? Si no sabemos la meta que perseguimos, ¿para qué la carrera?

3. La conquista de la libertad y la fidelidad a la propia vocación.-

Es de sobra conocido el contencioso de Tomás con su familia, con motivo de su decisión vocacional. Los incidentes ejemplifican bien una verdad con frecuencia experimentada por los humanos: la vocación no suele estar privada de pruebas y oposición, a veces de los más allegados. La conquista de la libertad, de la verdad, de la propia identidad... no suele ser sin conflicto, sin resistencia, sin obstáculos.

La familia de Aquino tenía sus planes para Tomás. Dicho de otra forma más verdadera: tenía sus expectativas políticas puestas en la persona de Tomás. Pretendían así saltarse las inclinaciones vocacionales del interesado. Al estilo de la época, el condado de Aquino pasaría al hijo primogénito. Y al

estilo de la época. La familia también quería contar con un clérigo destacado. Qué mejor lote que la abadía benedictina de Montecasino. Para abad de dicha abadía pensaban en Tomás. Pero, al buscar su propia verdad, la verdad de su vocación personal, Tomás renunció a la abadía y tomó otro camino, saltándose también los cálculos y las expectativas políticas de su familia.

Aquí comenzaron los conflictos con la familia, o de la familia con él. Su clan familiar no podía entender ni aceptar que el joven despreciara semejante prebenda eclesiástica. En aquel momento, dicha renuncia era a un tiempo una renuncia política, porque los abades, como los obispos, eran una especie de doble de los señores —condes o duques— feudales. Las abadías benedictinas tenían alta significación social y no pequeña influencia política. Ser abad de Montecasino era una forma de acumular significación social y poderío político para la familia de Aquino. Los intereses familiares querían colocarse por encima de la vocación personal de Tomás, por encima de la verdad de Tomás. La escena se repite con más frecuencia de la deseada, aún hoy, aunque sea por distintos motivos y con una concepción muy distinta de la vocación.

Tomás luchó por su verdad o por su vocación personal. Y decidió enrolarse en la nueva Orden de Predicadores, popularmente llamada la Orden de los Dominicos. Esta orden formaba parte de las llamadas "órdenes mendicantes". Como los seguidores de Francisco de Asís, los seguidores de Domingo de Guzmán, los dominicos, por decirlo así, constituían una orden de mendigos. El ingreso de Tomás en una Orden así era una deshonra para la familia, o, en todo caso, no reportaría a los de Aquino ningún prestigio social, ningún plus de poderío político. De ahí la resistencia de la familia a la opción vocacional de Tomás. Llegaron a intentar impedirselo con métodos militares, hasta con reclusión carcelaria. Quedó así claro que los intereses de la familia estaban por encima de los intereses vocacionales de Tomás.

Pero Tomás se mantuvo firme en su opción vocacional, y se mantuvo fiel a su verdad personal. Quiso ser dominico y fue dominico. Allí estaba el puesto que le asignaba el Señor. Desde ahí quería prestar sus servicios a la humanidad.

La lección que se desprende de todos estos incidentes no es insignificante para nuestros tiempos. ¿Cómo nos cuesta ser libres! Pero aún nos cuesta más dejar a los demás, a los nuestros, a los que amamos, ser libres.

Sucede hoy a veces en asuntos vocacionales, especialmente en nuestros ambientes cuando se trata de vocaciones al sacerdocio o a la vida religiosa.

O porque ninguno de los dos estados de vida tiene especial reconocimiento social y relevancia política, o porque son vocaciones que no auguran especiales prebendas para la familia... Lo cierto es que no siempre se respetan hoy las reglas elementales de la decisión vocacional. En asunto tan grave le cuesta a algunos padres y tutores dejar a los hijos ser plenamente libres, dejarles crecer y encontrarse con su verdad.

Sucede hoy también en asuntos profesionales. Aunque la cultura y la sensibilidad democrática han ido configurando también el grupo familiar, todavía se dan casos de cierta presión psicológica, y hasta de cierta coacción moral o hasta de chantaje sentimental a la hora de elegir carrera y profesión. Cómo va a quedar desierto el bufete, o el consultorio, o la empresa... del padre, que lo fue también del abuelo? Se fuerza a los hijos a mantenerse profesionalmente leales a la saga familiar, a veces contra su inclinación, estrangulando su libertad. No se les deja crecer de verdad, porque se quiere que crezcan haciendo nuestros caminos, no los suyos.

Y sucede hoy también en el ámbito más genérico de la educación. Nos cuesta dejar crecer a los hijos, a los alumnos, a los jóvenes... Y sin embargo ese es el rasgo que hace destacar al que es maestro sobre el que se limita a ser simple profesor, o licenciado o incluso doctor. La tradición asocia estos títulos con la transmisión de conocimientos técnicos. Y la misma tradición asocia la categoría de Maestro con la transmisión de sabiduría. Por eso, el maestro enseña a vivir, a saborear la vida. Su tarea es sobre todo iniciar al alumno en la vida, enseñarle a caminar por sí mismo, ayudarle a crecer, permitirle que crezca y llegue a la condición de adulto, de forma que progresivamente pueda prescindir del pedagogo, del tutor, del profesor...

Alberto Magno fue un verdadero maestro para Tomás de Aquino. Le tuvo de alumno en París y en Colonia, y descubrió en Tomás tales talentos y posibilidades que se alegró de verle crecer y se adelantó a reconocer su magisterio. Alberto fue de esos maestros que no se resisten a ser superados por sus propios discípulos; antes bien, se alegran. Se dice que algunas de las obras atribuidas a Tomás son sencillamente los apuntes tomados en las clases dictadas por Alberto Magno y mejoradas por el propio Tomás. Y un detalle revelador de la magnanimidad del verdadero maestro: Muerto Tomás, pendía sobre algunas de sus tesis la condena del arzobispo de París. Pues bien, Alberto, ya anciano, viajó de Colonia a París para defender a su alumno preferido. Parafraseando las palabras de Juan Bautista en relación con Jesús, podemos decir que el ideal del verdadero maestro es "que el alumno crezca".

4. Una vida dedicada a la búsqueda de la verdad.-

VERITAS. Este es el lema que aparece en el escudo de los Dominicos. Es el lema dominicano. Debería aparecer también en el escudo o en el pórtico de todo centro educativo. Y el primer objetivo frente a la verdad no es definirla teóricamente. Porque la verdad no es un ideal meramente académico. El primer objetivo frente a la verdad es buscada, descubrirla, contemplarla, transmitirla. Es situarse frente a ella en una actitud humilde de búsqueda constante e infatigable. La verdad es un ideal existencial. Por eso, los grandes maestros de la humanidad, incluido Santo Tomás, no quisieron llamarse "sabios", sino amantes de la sabiduría, buscadores de la verdad. Eso significa etimológicamente ser "filósofo".

Tomás puede ser definido como un "buscador de la verdad" a tiempo completo. Pues toda su vida estuvo dedicada a este menester. Por cierto fue una vida corta. ¡Apenas 48 años! y sin los modernos medios de transporte y de comunicación social! Buscó la verdad mientras oraba, mientras estudiaba, mientras enseñaba, mientras escribía... Su abundante obra es el resultado de esta búsqueda.

Los biógrafos nos dicen que en un momento dado Tomás se sumergió en un silencio profundo y definitivo. No completó su *Suma Teológica*. No escribió más, no enseñó más... Pero no cesó en la búsqueda de la verdad. Simplemente comenzó a buscarla de otra forma, en el silencio más profundo de la contemplación. Este silencio final quizá es la lección más profunda de Tomás, que podemos traducir así: la tarea de buscar la verdad nunca se concluye del todo, la verdad total siempre está delante de nosotros... La verdad nunca se conquista definitivamente, siempre hay que seguir buscándola.

¿En qué estima está hoy el ideal de la verdad? No me atrevo a dar una respuesta demasiado optimista. Muchos de nuestros contemporáneos o no creen en ese ideal o no creen posible acceder a él. Por eso abunda el relativismo casi absoluto. Para muchos jóvenes —y no tan jóvenes— todo da lo mismo, y cuando todo da lo mismo ya nada vale la pena. Si todo es a 100, seguro que todo es plástico. E incluso muchas personas son absolutamente indiferentes a ese ideal de la verdad... y terminan en una especie de cinismo, que les hace impenetrables a cualquier influencia educativa. "No existe la verdad, o una verdad válida para todos —suelen decir—; sólo existe mi verdad, tu verdad, su verdad... Cada uno se las entiende y arregla con su verdad".

Y de esta forma, la convivencia se hace cada vez más difícil, al igual que la colaboración en causas comunes.

Son muchos los recelos de la cultura moderna frente al ideal de la verdad. La cultura moderna es tercamente pragmática y utilitaria. Una sociedad esencialmente tecnológica ha generado una cultura y una mentalidad esencialmente positivista. Las ciencias positivas se han convertido en el patrón del conocimiento. Lo verdadero es sólo lo experimentable. Las grandes preguntas nos quedan lejos y distantes. La praxis ha desplazado la teoría. Las ciencias positivas se han impuesto sobre las humanidades. La preocupación por la verdad ha cedido el puesto a la preocupación por otras necesidades y otras metas más contantes y sonantes.

Además, el abuso de los discursos por toda clase de predicadores y líderes religiosos, políticos, económicos, culturales... ha sembrado también el descrédito de la palabra. La sospecha frente a cualquier información en los modernos medios de comunicación social se ha tornado en una desconfianza sistemática frente a la verdad. "Ya no sabe uno a quién creer", se escucha decir con mucha frecuencia y en los más diversos ámbitos sociales.

¿Vale la pena seguir luchando por el ideal de la verdad? ¿Vale la pena seguir apostando por la necesidad y la dignidad del estudio y la búsqueda de la verdad? ¿Aún tiene sentido la vocación del investigador, del pensador, del educador? Son preguntas que chocan con el vuelo rasante de la mayor parte de los oficios y profesiones más valorados y mejor remunerados en nuestro tiempo.

Nos vendrá bien evocar algunas convicciones de Santo Tomás, que sustentaron su vocación intelectual, su dedicación de por vida a la búsqueda y propagación de la verdad. Porque él sí estaba convencido de que el valor de la verdad es irrenunciable, que al margen de la verdad todo se construye en falso, y que detrás de la mentira se esconden casi todas las violaciones de los derechos humanos (aunque este lenguaje no estaba aún inventado en la Edad Media).

Tomás estaba convencido de que la verdad y la sabiduría son valores a los que no se puede acceder sin un costo de renuncia y de esfuerzo. Hoy deberíamos tomar buena nota de ello. Santo Tomás lo aprendió por propia experiencia. Pero lo confirmó analizando la etimología latina de la palabra "estudio".

"Studium" viene de "studere", que significa esforzarse, hacer esfuerzo, poner todo el ímpetu, hacerse violencia... La búsqueda de la verdad, la enseñanza y el aprendizaje, no pueden ser sin esfuerzo, sin un cierto talante ascético, sin un costo de renunciadas. Lo saben bien muchos jóvenes postmodernos de la sociedad del bienestar, que han visto debilitarse su voluntad, y, consiguientemente, han visto mermadas sus aptitudes para el estudio. Quizá hay que buscar aquí las verdaderas razones de esas frases "graciosas" que se escuchan a veces en las aulas o en los pasillos o se leen con frecuencia en las paredes de centros educativos y en los campus universitarios: "la cultura me molesta", "la inteligencia me persigue, pero yo corro más que ella"... Quizá el verdadero enemigo no es la cultura o la verdad, sino el esfuerzo que supone su persecución y su conquista.

Tomás mantenía otra convicción muy firme en relación con la verdad: la verdad no es monopolio de nadie: es patrimonio de toda la humanidad. Por consiguiente, la búsqueda de la verdad es una tarea colectiva. Dicho en lenguaje actual, a la verdad sólo se puede llegar por el camino del diálogo. La verdad, al igual que la sabiduría, es acumulativa a lo largo y ancho de esta historia humana.

Por eso Santo Tomás valoró tanto la tradición, la verdad ya conquistada por nuestros antepasados y la sabiduría acumulada con el aporte de tantas corrientes culturales, de tantas escuelas filosóficas y teológicas. Hay que escuchar a los mayores. "Del viejo el consejo". "La experiencia es la madre de la ciencia". "La historia es la maestra de la vida"... Todos estos dichos y aforismos apuntan en la misma dirección. Lamentablemente se están borrando de la memoria de las nuevas generaciones. Con lo cual corremos el riesgo de dilapidar los tesoros de la sabiduría que nos ha legado la tradición. Vuelvo a repetir, no somos el primer "homo sapiens" de la historia.

Por eso Santo Tomás valoró tanto el diálogo con todas las escuelas y todas las tradiciones, y prestó atención a maestros de las más diversas extracciones: Aristóteles, Platón, Séneca, Agustín, Avicena, Averroes, Maimónides... Sin acepción de personas y sin discriminación, porque en cualquier tradición, escuela o maestro, el Espíritu Santo ha podido depositar semillas de verdad. Santo Tomás supo libar el contenido de verdad que había en el aristotelismo y en el platonismo, dos escuelas filosóficas notablemente distintas, si no contrapuestas. Buscó la verdad en la tradición cristiana latina y en la tradición cristiana griega. Dialogó con judíos y musulmanes. Este espíritu amplio,

dialogal, ecuménico... de Tomás tiene especial mérito, por tratarse de una maestro del siglo XIII, tiempos de cruzadas y de intolerancia.

Santo Tomás hace una afirmación de un valor incalculable, digna de los tiempos más ecuménicos: "Toda verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo" (I-II, 109, l. ad 1). En este asunto Santo Tomás llega hasta extremos insospechados: Se pregunta si acaso los demonios dicen alguna vez la verdad. Su respuesta es que, para engañar, a veces dicen la verdad o medias verdades. Pues, incluso en este caso, Santo Tomás reafirma su convicción: "la verdad, venga de donde viniere, sólo puede proceder del Espíritu Santo".

Tal es la dignidad de la verdad: es obra del Espíritu que con razón es llamado por Jesús el Espíritu de la Verdad; es algo divino, esté en boca de creyentes o en boca de agnósticos.

Estas convicciones de Tomás desafían a los numerosos grupos radicales y fundamentalistas, religiosos, ideológicos y políticos, que no están dispuestos a aceptar que la verdad pueda encontrarse también en boca de los demás, que los otros puedan tener parte de razón.

¿Cómo es posible entrar en la cultura del diálogo si no se parte del supuesto que la verdad se encuentra dispersa en las diversas tradiciones, culturas, grupos humanos? ¿Y cómo podremos inaugurar una era ecuménica sin la práctica del diálogo? ¿Y cómo podremos garantizar la convivencia democrática y civilizada sin actitudes, hábitos y prácticas ecuménicas? ¿No estará aquí una de las tareas fundamentales de la educación hoy? ¿Educar para el diálogo, para la convivencia democrática, para el ecumenismo?

La dignidad de la verdad es tal para Santo Tomás, es tan irrenunciable su valor, que no podemos sacrificarla a ninguna lealtad personal o institucional o a ningún clientelismo. A Santo Tomás se atribuye aquella frase: "amigo mío es Platón, pero más amiga es la verdad". Es decir, la verdad está por encima de cualquier interés partidista. Por eso, Tomás no tiene empacho en regarle la razón a Platón, a su compañero en la búsqueda de la verdad, cuando considera que la razón no está de su parte. ¿Qué tiene que ver esta actitud de Tomás con los actuales fanatismos políticos, religiosos, ideológicos...? ¿Qué tiene que ver esa actitud de Tomás, esa lealtad a la verdad, por encima de cualquier otro valor, con las lealtades empresariales, políticas, partidistas, institucionales... que somos capaces de mantener hoy sacrificando el valor sagrado de la verdad?

Y aún es preciso resaltar otra convicción de Tomás en relación con la verdad. El mérito mayor del ser humano no es conquistar la verdad, sino transmitirla. La vocación suprema del ser humano no es ser sabio o sabihondo, sino ser maestro, ser educador. En palabras de Santo Tomás: "Así como es más perfecto iluminar que lucir, así es más perfecto el comunicar a otros lo contemplado que contemplar exclusivamente" (II-II, 188, 6).

Esta afirmación debería suponer un estímulo y una motivación para los educadores titubeantes, dubitativos y desanimados. Porque su tarea, a veces penosa y laboriosa, es colocada por encima de la de los mismos monjes, que parecen haber llegado ya a la visión beatífica en sus éxtasis de silencio y contemplación. Educar, ayudar a crecer a las personas, acompañarles en el camino hacia la verdad, proporcionarles un rayo de luz en el caminar. Ese es el aporte del maestro, del educador, a esta humanidad. El servicio de la verdad es quizá el servicio más elevado que podemos prestar a la humanidad.

Este ideal nos viene ya recomendado desde antiguo. El autor del libro de la sabiduría se expresa así hablando de la sabiduría: "Con sencillez la aprendí y sin envidia la comuniqué; no me guardo ocultas sus riquezas porque es para los hombres un tesoro inagotable y los que la adquieren se granjean la amistad de Dios recomendados por los dones que les trae la instrucción" (Sab 7, 13-14).

5. Algunas doctrinas de Santo Tomás que han enriquecido la tradición.-

A modo de ejemplo, vale la pena destacar algunos temas de la doctrina de Santo Tomás que han marcado la tradición doctrinal y espiritual dominicana, y, a través de ella, han pasado a enriquecer el patrimonio doctrinal y espiritual de la humanidad.

En primer lugar, hay que destacar el empeño y el éxito que tuvo al poner en diálogo y armonía la revelación y la razón, la fe y la ciencia. Corno necesaria hoy el cristianismo recuperar esta armonía, cuando la ciencia y la fe han llegado a un divorcio casi irreparable!

Según Santo Tomás, no puede haber contradicción entre la verdad revelada y la verdad racional. No hay dos verdades. Dios no puede contradecirse a sí mismo en la creación y en la revelación. La verdad revelada no puede ser una negación de la verdad racional.

La revelación viene en ayuda de la razón. Aquella era necesaria para mostrar al hombre las verdades sobrenaturales que trascienden sus capacidades naturales. Pero también fue conveniente para darle seguridad en el conocimiento de las verdades asequibles a sus capacidades naturales, ahorrándole tiempo, esfuerzo y errores (1, 1, 1).

Hoy se valora especialmente el optimismo antropológico de Santo Tomás. Le fue facilitado por la influencia filosófica recibida de Aristóteles. Aristóteles es integrador. Platón es propenso a un dualismo, que desencadenó ciertas corrientes maniqueístas en la tradición cristiana.

Los fundamentos doctrinales del optimismo teológico de Santo Tomás son su doctrina de la creación (I, 44-46), su teoría ontológica del ser, su teoría antropológica del hilemorfismo (I, 76), su teología de la encarnación (III, 1ss.)... Esos presupuestos doctrinales pusieron las bases para una afirmación de la bondad de las creaturas, del ser, de la humanidad. Las creaturas son buenas porque participan del ser de Dios: el ser es bueno en cuanto ser: el ser humano fue creado corpóreo-espiritual; la condición humana ha sido asumida por Dios. A partir de estos presupuestos, Sto. Tomás supera el dualismo y maniqueísmo reinante ("Conclusum est contra manichaeos"), fue el grito de Tomás contra todo dualismo maniqueo).

Santo Tomás afirma también el pecado original y sus consecuencias. Este ha debilitado la naturaleza humana y ha merchado la armonía de la creación y la orientación del hombre a su fin último. Pero Santo Tomás no puede aceptar que el mundo y el hombre sean radical y absolutamente malos, a pesar de la presencia del pecado. Sí afirma la necesidad de la gracia para rehacer el camino hacia el fin último ("redditus").

Santo Tomás afirma la soberanía divina, pero no a costa de la libertad humana (I, 23, 83, 105). Dios es la causa primera, fundamento último de todo ser y de todo actuar de las creaturas. Gobierna el mundo, lo conserva en el ser y actúa en todo agente. Pero esta soberanía de Dios no resta libertad a la creatura racional en su acción. Dios mueve a las causas segundas conforme a la naturaleza de éstas. Mueve al hombre conforme a su naturaleza racional y a su libre albedrío. Se salva así la soberanía de Dios y la libertad del hombre.

Tomás se caracteriza también por lo que se ha llamado el intelectualismo ético (I-II, 3 y 4). Conoce el fin último del hombre en la contemplación de Dios (en esto consiste la bienaventuranza). De ahí se desprende el intelectualismo

ético de Santo Tomás, frente al voluntarismo ético de otras escuelas (Franciscana, por ejemplo). La razón de fondo para Santo Tomás es que la voluntad depende del entendimiento (*"nihil volitum quin praecognitum"*). La voluntad tiende a un bien ausente, mientras que la bienaventuranza debe consistir en un bien presente. Por consiguiente, el fin último del hombre debe consistir en el conocimiento contemplativo, en la visión de la esencia divina.

Pero el planteamiento de Santo Tomás no es antitético, sino integrador. No excluye la voluntad y el amor en la consecución de la bienaventuranza (I-II, 4, 1). Ni excluye la voluntad de la vida ética. Es más, considera la caridad como la perfección suprema (II-II, 23, 6). Pero afirma que no se ama sino aquello que se conoce. Afirma la prioridad de orden de la fe (II-II, 1) en las virtudes teologales, y de la prudencia (II-II, 47) en las virtudes morales.

Y en la teología de Santo Tomás destaca también la centralidad del misterio de la Encarnación. Jesucristo desempeña un papel fundamental en el esquema teológico de Santo Tomás. Gracias al misterio de la encarnación, Dios ha mostrado al hombre el camino de la salvación, el camino de regreso a su fin último. Ese camino es Cristo (III, 1ss). Dentro de la Cristología Santo Tomás destaca y desarrolla ampliamente el misterio de la encarnación y su conveniencia para la salvación del hombre (III, 1-26), y los misterios de la vida de Cristo (III, 27-59). Dios asume la condición humana para mostrar al hombre visiblemente el camino de la salvación (valor modélico de los misterios de la vida de Cristo).

La teología tomista de la encarnación sustenta el optimismo teológico de Santo Tomás, y pone un sólido fundamento a su teología de los sacramentos. Estos son necesarios para la salvación del hombre que vive en un régimen histórico y corporal (III, 61). "Si faltaran todos los signos religiosos visibles, desaparecería la fe de la tierra".

6. ¿Cómo ser buscadores de la verdad? Consejos de Santo Tomás para educadores y alumnos.

Santo Tomás no sólo fue un buscador de la verdad. También se ocupó de exponer el camino o el método para ir al encuentro de la verdad. También se ocupó de pedagogía. En este sentido, una de sus cuestiones más famosas es la que él tituló "Cuestión acerca del maestro". Pertenece a las cuestiones

referentes a la verdad. En esa cuestión nos ofrece resumida su teoría pedagógica.

Distingue Tomás la invención y la disciplina. Llama invención al proceso por el cual uno descubre la verdad por sí mismo. Es un ejercicio de autoeducación, de búsqueda, de reflexión, de experimentación... (La invención de Tomás tiene muy poco que ver con el actual ideal de la autoestima). Es un proceso, generalmente lento. Requiere tiempo. Y suele ser penoso, pues no es posible sin renunciadas. Siempre es más fácil el ocio que el esfuerzo. Es quizá este costo de renunciadas lo que hace del estudio y la búsqueda de la verdad una vocación de minorías y apenas sostenida a lo largo de la vida por unos pocos humanos.

Por el contrario, llama disciplina al proceso por el cual accedemos al conocimiento de la verdad con ayuda de nuestros maestros. Y aquí formula Tomás su teoría pedagógica; aquí describe la tarea del maestro.

Cómo buen creyente, Tomás se mantiene firme en una afirmación que hoy nos resulta extraña: el único maestro interior es Dios. Sólo desde una experiencia de fe es comprensible esta afirmación. Por eso resulta tan extraña en una cultura secular, a veces agnóstica y ambientada por la increencia.

Más allá de esta afirmación, la teoría pedagógica de Tomás sostiene que la tarea principal del maestro es sacar a flote las potencialidades existentes en el alumno. La etimología latina de "educar" hace referencia a la acción de sacar, extraer. El agente primero de la educación es el educando que pone a funcionar su inteligencia, su razón, esa participación de la luz divina en nosotros. Esto supone que los maestros deben partir de una confianza firme en las potencialidades, en las aptitudes del alumno. Y supone que la tarea educativa no es sólo un problema de información o transmisión de datos, sino también un problema de motivación. Es preciso remover las potencialidades dormidas; es preciso animar el proceso de búsqueda; es preciso romper las pasividades y las resistencias a la búsqueda... La importancia y a la vez la dificultad de la motivación de los alumnos sigue presente en la educación. Esto comprueba que no estaba desencaminado Tomás cuando entendía así la tarea educativa.

Y es preciso también que el maestro ejerza su autoridad por la vida del razonamiento y de la persuasión. A pesar de que el argumento de autoridad era muy valorado en la Edad Media, Tomás cree que el maestro debe utilizarlo con mucha cautela. La función del maestro consiste en presentar la verdad y

razonarla. Refiriéndose a las verdades religiosas, afirma Santo Tomás: "Si resolvemos los problemas de fe únicamente por vía de autoridad, poseeremos ciertamente la verdad, pero en una cabeza vacía" (Quodlibeto IV, a. 16). El maestro no debe abrumar a los discípulos sólo con autoridades, sino ofrecer también razonamientos (Ib IV, 18). "El estudio de la filosofía no consiste en saber lo que los hombres dijeron, sino en qué consista la verdad de las cosas" (Sententia De Coelo et de Mundo, l. 22).

Esto no aminora la importancia de la figura del maestro. Es cierto que es sólo un ayudante en el camino hacia la verdad. Pero también es cierto que es un ayudante imprescindible. La mayor parte de los conocimientos que tenemos son el resultado de la instrucción recibida, y los damos por verdaderos porque confiamos en la autoridad del maestro, del experto, del especialista...

Además, como hemos indicado ya, transmitir a los demás lo contemplado, pasar a los demás nuestras luces, nuestros conocimientos, nuestra experiencia, nuestra sabiduría... es un gesto de generosidad, una conducta solidaria, una verdadera vocación humana. Repetimos el lema de Tomás: "es mejor transmitir la sabiduría a los demás que simplemente disfrutarla".

Y a esta teoría educativa que contempla sobre todo la función del maestro, Santo Tomás añadió también algunos consejos referentes al alumno. Son consejos prácticos que quizá hoy nos resulten un poco simples y hasta cándidos. Pero no dejan de encerrar una buena dosis de sabiduría. Están recogidos en la "Carta de Santo Tomás de Aquino a su discípulo Juan", opúsculo atribuido a Tomás.

Este es el texto, sin comentario:

"Mi carísimo Juan en Cristo:

Ya que me has preguntado cómo conviene que te conduzcas en la adquisición del tesoro de la ciencia, éste es el consejo que te doy sobre el particular:

1. Que comiences por entrar por los riachuelos y no quieras de repente constituirte en alta mar, porque por las cosas fáciles conviene llegar a las difíciles.
2. Te mando que seas moderado en el hablar y que no frecuentes los lugares en que mucho se habla.

3. Abrazá la pureza de la conciencia, no dejes de orar, ama tu retiro, si quieres ser instruido en la morada donde habitan la caridad y la sabiduría.

4. Muéstrate amable para con todos, no inquieras jamás lo que los otros hacen y no te pertenezca.

5. Con nadie te muestres excesivamente familiar, porque la mucha familiaridad ocasiona el desprecio y suministra abundante materia de distracción, con perjuicio del estudio.

6. No te entrometas a juzgar lo que dicen o hacen los hombres con quienes tú no tienes nada que ver.

7. Evita ir vagando de aquí para allá.

8. No dejes de imitar en cuanto puedas los ejemplos de los santos y los virtuosos; cualquier cosa buena que oigas retener en la memoria, sin pararte a pensar si la dice éste o el otro.

9. Haz por entender cuanto oyes y lees: cerciórate cuando tengas dudas y procura poner en tu inteligencia cuantos conocimientos puedas, a semejanza del que va robogiendo de aquí y de allí para llenar su vaso.

10. No escudriñes las cosas que están sobre el alcance de tu entendimiento.

Siguendo estos avisos no dudes que producirás frondosos ramos y ópimos frutos en la viña del Señor.

Cuando hayas, pues, practicado lo que te dign, podrás conseguir lo que deseas.

Pásalo bien".

Tomás.



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 en año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir de año 2001, por 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 resúmenes.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs. 25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año, y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veintidós 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 reseñas. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs. 25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

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

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida 6ª Transversal,
Altamira Caracas 1051-A VENEZUELA
Telf. (0212) 26' 8584. Fax: (0212) 7650505
Web: www.iter.ucab.edu.ve www.ucab.edu.ve/iter
Email: revista.iter@ucab.edu.ve



SAGRADA ESCRITURA

CONOCIENDO A PABLO...

(Cambios en los Estudios sobre Pablo.)

P. Pedro Drouin, c.j.m.*

Con ocasión del 30º aniversario del ITER, y por haber sido durante varios años profesor de Literatura Paulina en este Instituto, quiero presentar de una manera breve, los grandes ejes de la investigación de los últimos 30 años, los trabajos más importantes, los cambios de problemática, los métodos de lectura de Pablo y la situación de los Estudios Paulinos en el ambiente hispano. ¹

L. CARTAS PAULINAS.

1. ¿Qué significa esta expresión hoy?

Para un número importante de investigadores, existen 7 cartas paulinas auténticas: Romanos, I y II Corintios, Gálatas, Filipenses, (esta última rela-

* El padre Pedro Drouin Gendron, cjm, nació en Ville St. Georges Est de Canadá en 1937. Es Licenciado en Teología por PLUSTA o Angelicum de Roma y Licenciado en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de la misma ciudad en 1966. Ha sido Superior Provincial de la provincia venezolana en los años 1979-1988, y luego Superior General de toda la Congregación estudista como popularmente se les conoce, por los años 1989-2001. Mientras estuvo en Venezuela fue profesor del ITER-UCAB (1981-2007), con tres años en la Javeriana de Bogotá y del seminario Interdiocesano de Caracas (1966-72) durante muchos años, además de director espiritual. El año 2007 vuelve a su patria, Canadá y nos deja el encargo de seguir con sus cursos de Hechos de los Apóstoles y de Literatura Paulina que da con tanto acierto y aceptación durante largos años. Entre sus publicaciones está Apocalipsis de Jesucristo (Bogotá 1977) y su colaboración en diversas revistas teológicas, además de ITER. Este artículo estaba listo el año 2005, antes de que el papa Benedicto XVI decretara el año paulino; pero el autor lo ha revisado algo para este año 2010. Correo electrónico: cjm@trama@gmail.com

1. Varios autores han tratado este tema en los últimos años. Cito ante todo los que fueron importantes para esta reflexión. ALFILI J.N. *Où en sont les études sur saint Paul?* RSR 90/3 (2002) 329-352; *Bulletin Paulinien*, RSR 91/2 (2003) 273-300, RSR 95/3 (2007) 417-442; RSR 97/2 (2009) 255-285. NEUHAUS D.M. *À la rencontre de Paul. Connaître Paul aujourd'hui - un changement de paradigme?* RSR 96/3 (2002) 353-376. LEMONNIE J.P. *État actuel des études pauliniennes*. HEB N° 38 (Jun 1992) 14-18. SCHLOSSER J. *Introduction au Congrès "ACFEB - Paul de Tarse"* Paris, Cerf 1996 pp13-23.

cionada con el periodo de las grandes cartas en razón de sus temas y de su estilo). I Tesalonicenses y Filemón. Así pues, cuando se habla de "teología paulina", se trabaja con estas Cartas.²

Para II Tesalonicenses, no hay ninguna prueba definitiva en un sentido u otro; la prudencia recomienda considerarla aparte.

Colosenses y Efesios pertenecerían a la Escuela Paulina y tendrían que clasificarse como deuterpaulinas³. A pesar de un cierto repunte a favor de la autenticidad paulina, **Colosenses**, para mí, es de otro registro y una duda bastante fundada permanece. En cuanto a **Efesios**, la mayoría no la atribuye a Pablo⁴.

Las 3 Cartas Pastorales (I y II Timoteo + Tito) no han de relacionarse a una escuela paulina; el autor se reclama de Pablo para hacer admitir sus nuevas posiciones, es un ejemplo perfecto de pseudoepigrafía.

2. Integridad y Unidad

Es un asunto importante. Se discute.

+ **II Corintios**. Se juntan al menos 2 textos... Otros piensan con toda legitimidad que se pueden ver 3: IICor 1- 8; II Cor 9 (un billete para Acaya) IICor 10-13; otra carta⁵. Personalmente: pienso con varios comentaristas que son varias unidades: En los 7 primeros capítulos, tenemos 3 unidades; otra unidad: caps.8-9 y los caps. 10-13: 5 unidades.

2 La cronología de las Cartas sigue siendo punto de debate. El orden cronológico aceptado por la gran mayoría es el siguiente: I Tesalonicenses; I y II Corintios; Filemón, Romanos y Filipenses. En cuanto a Galatas, su puesto parece más difícil de determinar pero parece haber sido escrita antes de Romanos.

3 En ciertos ambientes, se llama "deuterpaulinismo" el fenómeno de los escritos puestos bajo el nombre de Pablo pero en realidad no es él el autor. En otros ambientes exegéticos, se designa como "protopaulinas", las siete cartas reconocidas por todos como auténticas, "las deuterpaulinas" son escritas de discípulos de Pablo: Efesios, Colosenses y la II a los Tesalonicenses; y se designan como "tritopaulinas" la Primera y Segunda a Timoteo- Tito.

4 SELLING, *Der Brief an die Epheser* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 496p.

5 PITTA A. *La seconda lettera ai Corinzi*, Commentaria Biblica, Berlín-Roma 2006, 679p.

6 HARRIS M.J. *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC) Eerdmans, Grand Rapids, Mi. 2005, 989p.

+**Filipenses**. Se cuestiona la unidad sobre todo por el cambio de tono que se nota en 3,1a y 3,1b (Ver Nota B1). A pesar de esto, algunos sin embargo defienden la unidad. Otros, bastante numerosos, sostienen que hay 3 fragmentos con unas variantes. Por ej. de manera cronológica: Filip 4,10-23, carta de agradecimiento; Filip 1,1-3,1+ 4,2-7: escrito en la cárcel; Filip 3,2-4,1-4,8-9: no se habla de encarcelamiento.

+**Romanos 16**. Se preguntan unos ¿ si pertenecía originalmente a la Carta? R. Sí! Pero **Romanos 16.25-27** es considerado como una añadidura litúrgica.

II. CRONOLOGÍA PAULINA?

1. **Punto de vista tradicional**. Se encuentra grosso modo en la sinopsis cronológica de la Biblia de Jerusalén. Para fechar el ministerio de Pablo, se apoya sobre las indicaciones de Hechos 18.12: Pablo frente al tribunal de Galión procónsul de Acaya entre 51-52 o 52-53 y Hechos 18,2: decreto de expulsión de los Judíos de Roma que se fecha normalmente en el 49, pero de hecho se debe fechar en el 41.⁷

Retomando el hilo conductor de los Hechos, se sitúa la 2ª misión de Pablo en 50-52, después de la Asamblea de Jerusalén fechada en 48 ó 49: esta última da luz verde para la misión paulina que se va a orientar de ahora en adelante hacia Grecia.

2 **Asunto de método**. Esta manera de ver suscita bastantes preguntas

Así la 2ª misión exige al menos 4 años. Y la fragilidad es ante todo de orden metodológico. Pablo en los Hechos es "Lucano" en sus discursos y expresa más bien la problemática y la teología de Lucas. Para conocer el pensamiento de Pablo, es necesario leer sus Cartas y no los Hechos de los Apóstoles; así, la cronología paulina ha de construirse a partir de las Cartas de Pablo. En Hechos, Lucas realiza un montaje de las misiones de Pablo en función de una reflexión acerca del enraizamiento de la Iglesia en Jerusalén.

7 LÉGASSE S. *Paul Apôtre*. 2ª edn. Cerf, Paris 2000, p.86ss

8 MURPHY-O'CONNOR J. *Pauline missions before the Jerusalem conference*. RB 89 (1982) pp. 71-91

3. Resultados:

a) *Cronología relativa.*⁹

Para situar los acontecimientos relacionados entre sí que narran las cartas, tenemos:

+ el marco general de la actividad de Pablo que nos proporciona Gálatas 1,13-2,14; hay que tomarlo en serio.

+ Varias menciones de la Colecta en las Cartas. Esta colecta fue decidida con ocasión de la asamblea de Jerusalén. Ahora bien, en la I Corintios 16,1-4, Pablo da unas reglas para llevarla a cabo. Dada la importancia que reviste esta colecta a sus ojos, el hecho que Pablo no haya dado estas reglas con ocasión de la fundación de la Iglesia es señal que esta Iglesia fue fundada antes de la Asamblea de Jerusalén.

+ La asamblea de Jerusalén, tal como se presenta en Gálatas 2, supone que Pablo haya realizado una misión propia y no a la sombra de Bernabé (lo que así sería si seguimos el libro de los Hechos). Por otra parte, el debate de Gálatas 2 supone un tiempo importante de misión y la entrada "masiva" de paganos en la Iglesia. Concluyendo: la misión en Grecia, llamada 2ª misión, precedió la asamblea de Jerusalén, y podemos decir que ella es la causa de la asamblea y no el resultado.

+ Al contrario, no podemos seguir a ciertos autores que quisieran situar el incidente de Antioquia antes de la asamblea de Jerusalén¹⁰. Tomando la demostración que encontramos en Gálatas tal desplazamiento no se ve posible.

+ Gálatas 2,7b-8 podría reenviar a un acuerdo hecho con ocasión del primer encuentro que tuvo Pablo con Pedro.

b) *Cronología absoluta:*

Para situar los hechos del ministerio en relación con acontecimientos que se pueden fechar, II Corintios 11, 32 es precioso: la fuga de Damasco se

⁹ Por "cronología relativa" se entiende la cronología conocida desde las fuentes cristianas; por "cronología absoluta" se entiende la cronología conocida desde la historia universal.

¹⁰ cf LÜDEMANN C. *Paul, Apostle to the Gentiles*. Londres 1984.

sitúa en la primavera del año 37. Vitelius y las legiones romanas llevaban una expedición punitiva contra la ciudad. Pablo fue expulsado por sospechoso (judío, predicando a Jesucristo, ciudadano romano).

c) Un intento de cronología.

- 34(?) : Conversión. Arabia y regreso a Damasco donde Pablo permanece 3 años.
- 37 : Problemas con Aretas, expulsión de Damasco
Encuentro con Pedro y primer acuerdo entre los dos (Gal 1, 18; 2,7-8)
- entre 37 y 45 : Ausencia de Jerusalén (ver Gálatas). El 1º Viaje tal como lo ve Hechos es nada más que una actividad.
- 1-49 : Misión "mundial" de Pablo: El Evangelio avanza hacia Europa
- 46 A partir de Antioquía, pasando por Galacia del Norte, hacia Troade.
- 48 : Ministerio en Filipos.
- 49 : Tesalónica, Berea, Atenas.
- Final 49-51 : Fundación de la com. de Corinto y redacción de la I Tess. (no se menciona la Colecta)
- 51 : Comparecencia frente al tribunal de Galión.
- Oct. 51 : Asamblea de Jerusalén
- Invierno 51 : En Antioquía, conflicto con Pedro.
- 52-57 : Nueva misión hacia el Oeste.
- 53-54 : Actividad en Efeso con cárcel: Filipenses y Gálatas- Después Asia. I Corintios.
- 55 : Visita " en las lágrimas". Regreso a Macedonia, y de allá, II Corintios 1-8
- Invierno 55-56 : En Asia
- Invierno 56-57 : En Corinto
- princip. 57 : Romanos escrita antes del principio de la estación de viajes.

- 57 : De Filipos hacia Jerusalén. Arrestado.
57-59 : Encarcelado en Cesarea Marítima.
Invierno 59-60 : En Malta.
Primavera 61 : En Roma.

4. ¿ Hay o no progreso en el conocimiento de los últimos años de Pablo ?

Es importante conservar el hecho de la tradición que encontramos en II Timoteo 4, 6-8: Pablo murió mártir de la fe después de un tiempo en la cárcel. Si al mismo tiempo se admite la realidad del viaje a España , tenemos que concluir que ha regresado a Roma.¹¹ La fecha de su encarcelamiento y de su martirio, de todas formas, permanece problemática. Es interesante señalar los resultados de las investigaciones hechas últimamente en el sarcófago de la Basílica de San Pablo extramuros.¹²

III Métopos

I. De la estructura literaria hacia la retórica.

Muchos recordaran la importancia mayor que le daba El P.A. Vanhoye, especialista de la Carta a los Hebreos, a la estructura del texto, tomando más en cuenta el vocabulario, los paralelos, los quiasmos, las inclusiones,

11 cf MURPHY-D'ONNOR J. *Paul: A critical life*. Oxford 1996, pp 369-370

12 He aquí lo que dijo Benedicto XVI en su homilía en la Basílica de San Pablo extramuros el 28 de junio 2009. "... Nos encontramos reunidos junto a la tumba del Apóstol, cuyo sarcófago, conservado bajo el altar papal, recientemente ha sido objeto de un esmerado análisis científico en el sarcófago, que nunca había sido abierto en muchos siglos, se realizó una pequeñísima perforación para introducir una sonda especial, mediante la cual se descubrieron rastros de un valioso tejido de lino teñido de púrpura, lamado con oro coronaria, y de un tejido de color azul con fibras de lino. También se constató la presencia de gránulos de melanina roja y de sustancias proteínicas y calcáreas. Además, se comprobó que algunos fragmentos óseos muy pequeños, sometidos al examen de carbono 14 por expertos que desconocían su procedencia, pertenecían a una persona que vivió entre los siglos I y II. Eso parece confirmar la tradición unánime y concorde, según la cual se trata de los restos mortales del apóstol san Pablo "

las repeticiones etc. En estos últimos años aparecieron varios trabajos de este tipo.¹³

Ultimamente, fueron publicados varios trabajos tomando en cuenta la **retórica griega**. El interés de tales proposiciones: se toma en cuenta el código cultural antiguo, se evita aplicar nuestras categorías modernas a las Cartas paulinas¹⁴. La gran pregunta queda por saber ¿si estas reglas eran familiares a Pablo y si las puso en práctica? No hay que olvidar también el **acercamiento semiótico** de unas cartas¹⁵.

2. Acercamientos de tipo psicológico.

Además de la contribución de unos especialistas, sobre el aporte de datos psicoanalíticos, podemos decir que el relevo vino de Alemania con G.Theissen que se sirvió de la psicología.¹⁶

3. Estudios socio-históricos.

Creo, sin embargo, que se ha realizado más progreso a partir de los aportes de tipo socio-histórico, especialmente con el trabajo de Meeeks que varios autores han seguido luego. Nos interesamos por la composición social de las comunidades paulinas; y ésta surge de las mismas cartas e ilumina bastante los debates teológicos.

12 B.WITTIJERJINGTON III *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*. Eerdmans Publishing, 2004 421 p. COLLAND P. *À l'écoute de l'Épître aux Romains*. Paris 1991.

14 ALETTI J.N. *Paul et la rhétorique. Etas de la question et propositions*. en *ACTEB Paul de Tarse*, Cerf. Paris 1996. pp 27-50

15 Ver PANIER L. *Pour une approche sémiotique de l'Épître aux Galates*. Ver "Sémiotique et Bible" N° 42 y otras".

16 BEAUJDE P.M. *Psychologie et exégèse paulinienne* en *ACTEB " Paul de Tarse"* Paris, Cerf 1996. THEISSEN G. *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Philadelphia, Fortress 1987. BECK J.R. *The Psychology of Paul*. Kregel Publishing 2002, 364p.

a. Trabajos de W.A. Meeks¹⁷

Tenemos que recordar que:

+ el ambiente paulino, es un medio urbano,

+ Las comunidades paulinas no representan un grupo socialmente muy diferente del promedio de la población; no se recluta en medios extremos sino en estos grupos sociales aspirando a un cambio. Hay que dejar a un lado la idea de una población cristiana de condición miserable.

- la predicación escatológica y el lenguaje apocalíptico han tenido un papel determinante como factor de adhesión (ver I Tesalonicenses 1, 9-10).

+ Estas comunidades tienen una conciencia viva de su particularismo local y de sus relaciones con las demás comunidades cristianas.

+ las tensiones al interior de la comunidad eran provocadas por luchas solidaridades sociales sin relación con el mensaje cristiano (ver los partidos de Pablo, de Apolo...; la Eucaristía en Corinto...)

2. La comunidad de Corinto

Además de los trabajos de G.Theissen¹⁸ y Meeks¹⁹ es interesante leer a Murphy-O'Connor²⁰ quien, por un estudio arqueológico de las casas de Corinto, aporta una luz nueva sobre las reuniones eucarísticas de Corinto. Más o menos, sostiene que según la construcción de estas casas, hay una decena de cristianos con el dueño de casa en el triclinium, y unos cuarenta, más humildes en el atrium, con dos comidas distintas... Por consiguiente, la comunidad de Corinto no debe tener más de cincuenta miembros.

17 MEEKS W.A.: *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del Apóstol Pablo*. Sigüeme, Salamanca 1988 (2ª Edic. En Inglés, 2003). En la misma línea: MACDONALD M. Y. *Las comunidades paulinas*. Sigüeme, Salamanca [1994,35]p. en *The Pauline Churches. A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deuteropauline Writings*, Cambridge Univ.Press 2004,304 p.

18 THEISSEN G. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Biblioteca de Estudios Bíblicos, N° 51, Sigüeme, Salamanca 1985. 288p.

19 cf obra citada, nota 17.

20 MURPHY-O'CONNOR J. *St Paul's Corinth. Texts and Archaeology*. Collegeville, Mn Liturgical Press 2002. 248p. 2ª edición. (1ª edit. 1983). en *Histoire de Paul de Tarse*, Cerf Paris 2004, p.105.

IV. PABLO Y EL JUDAÍSMO.

1. Estudios sobre el judaísmo

Si la exégesis paulina ha progresado últimamente, es ciertamente en su conocimiento del judaísmo del tiempo de Pablo. Se dice hoy que en la medida en que se progresará en el conocimiento de los ambientes judíos del siglo I, más veremos a los textos paulinos tomar un relieve interesante que el sólo estudio de las ideas no les puede dar.²¹

Hasta las últimas décadas del siglo pasado, (s.XX) se trató de entender a Pablo en el contexto del helenismo, separándole casi por completo de sus raíces judías. Al terminar el s. XX, se considera a San Pablo en su ambiente judío.

Lo importante es tener una comprensión exacta de este mundo judío. Los trabajos de E.P. Sanders²² "tuvieron un papel determinante en este sentido. Para él, el judaísmo palestinese debe entenderse como "un nomismo de alianza"²³ que es opuesto del "perfeccionismo legalista" que siempre imaginamos. "En el corazón de la fe judía, está la elección, de donde surge la comunidad de la Alianza cuya salvación no proviene de la justicia obtenida por las obras de la Ley"²⁴. Es para el autor, en este telón de fondo donde uno tiene que entender a Pablo. Este último cree que desde ya, la salvación se ofrece a todos en Cristo. Esta salvación puede caracterizarse como participación a la vida de Cristo. Esta teoría de Sanders tiene varios seguidores y hoy día es conocida como "The New Perspective" y J.D.G Dunn es ciertamente el representante más importante hoy día.²⁵

Hoy día sin embargo, se reconocen en la teoría de Sanders y de la "New Perspective", fuerzas y debilidades. Se considera que Sanders y sus seguidores

21 TASSIN C. *Pauli dans le monde Juif du Premier Siècle en Paul de Tarse*. Congrès de ACFER. (Strasbourg 1945), Cerf 1946, p.192.

22 SANDERS E.P. *Paul and Palestinian Judaism. A comparison of patterns of Religion*. Fortress Press. Minneapolis 1977,627p. id. *Paul a very short Introduction*. Sterling, London 2009,218 p.

23 "covenantal nomism": es el sistema mosaico como señal y sello de la alianza entre Dios y su pueblo.

24 LEMONON J.P. *Etat actuel des études pauliniennes*. BIB N° 38 (Juin 1992) p.16.

25 trad. "La Nueva perspectiva". DUNN J.D.G. *The New Perspective on Paul*. Collected Essays (WUNT 185) Mohr Siebeck, Tubingen 2005, 539 p.

han trabajado con una visión demasiado estrecha del Judaísmo del siglo I (o del Segundo Templo) que les llevó, en consecuencia, a una interpretación errada de la relación de Pablo con el judaísmo de su tiempo. Se sigue estudiando este tema con mucha seriedad.²⁶ Concluyendo, se puede decir que Pablo es el representante de un mundo donde el judaísmo está bien impregnado por el helenismo. Sus contemporáneos son Flavio José y Filón y no los rabinos que vivieron después de él y han rechazado la cultura griega. En la persona de Pablo, el cristianismo se presenta como el heredero de un mundo judeo-helenístico con su Biblia, los LXX, con su idioma, el griego y con su preocupación para una difusión universal del mensaje divino²⁷.

2. Concepto paulino de la Ley²⁸.

Sin duda alguna, uno de los temas teológicos y exegéticos que más se trabajan hoy día, es acerca de Pablo y la Ley. Ya en el s. XIX la exégesis había detectado cómo Pablo pasaba de la "libertad" en Gálatas a la "justicia" en Romanos. En estos últimos años, se volvió a trabajar el tema, renovando la comprensión de la Ley en el Judaísmo del siglo I. Tres autores entre otros le han dedicado unas obras importantes²⁹: Señalamos unos puntos:

-Existe ciertamente una diferencia grande entre Gálatas y Romanos.

-El judaísmo no entendió la Ley como fuente de auto-justificación por las obras.

-La reflexión de Pablo sobre la Ley obedece a una convicción fundamental: la gracia de Dios, fuente de salvación, se manifestó en la muerte y resurrección de Cristo (Rom 4, 24-25).

26 Otros trabajos sobre el tema: RAISÄNEN J. *Paul and the Law* (Tübingen, 1985) 2^a edic. (1987); GASTON L. *Paul and the Torah*. Vancouver 1987; THIELMANN *From plights to solutions. A Jewish framework for understanding Paul's view on the Law in Galatians and Romans*. Leyde 1989; SCHREINER T.R. *The law and fulfillment. A Pauline theology of the Law*. Grand Rapids 1991.

27 NEUHAUS D.M. *À la rencontre de Paul. Connaître Paul aujourd'hui - en - changement de paradigme?* RSR 90/3 (2002) 355-376

28 LÉMONON J.P. *Loi et justification en "AC'FEB - Paul de Tarse"* Paris, Cerf 1996 pp 269-292.

29 RAISÄNEN J. cf obra citada nota 26 GASTON L.. cf obra citada para 26 SANDERS E.P. ver obra citada nota 18.

+ La vida según el Espíritu permite la realización plena de esta Ley. Romanos 8,2 es un texto clave que hay que entender a la luz de Jeremías 31,33 y Ezequiel 36,27ss y 37. De ahora en adelante, La Ley ya no se impone al hombre desde el exterior. Es Ley interior, el Espíritu da al hombre de reconocerla como de él.⁵⁰

• La desobediencia de Israel (I Corintios 10) y las condenaciones proféticas muestran con toda evidencia que hay necesidad de un principio de salvación que sea distinto de la Ley. Pero al mismo tiempo, hay que reconocer la continuidad en el designio de Dios: desde el origen Dios ha previsto la salvación en Cristo.

• Romanos 10,4: « el fin de la ley, es Cristo, para justificación de todo creyente ». Este fin es ciertamente cronológico pero es también la Ley en plenitud.

Y ¿CUÁLES SON LAS LÍNEAS DE FUERZA QUE HAN PERMITIDO LA ELABORACIÓN DE LA TEOLOGÍA PAULINA?

1. A la base: La resurrección de Jesús⁵¹.

El mundo de Pablo tiene un centro, que permanece inmutable, a lo largo de toda su obra, a saber la resurrección de Jesús y el sentido que ella dió a su muerte. Varios autores opinan que la teología paulina gira alrededor de este acontecimiento. Se concretiza en 3 lugares⁵²:

a) una experiencia original fundacional (la "vocación-conversión", camino de Damasco :Gal 1,15-16a). Le permite dar el verdadero puesto a Cristo resucitado y le permite entender mejor la continuidad entre el Cristo y la historia de Israel. Le da el verdadero sentido de la Cruz de Cristo: Cristo maldito llega a ser, al contrario de la comprensión judía corriente, fuente de

50 LEMONON J.P. *L'Esprit Saint dans les lettres de Paul*. DBS XI. 192-326.

51 DEITWILER A KAESTLI J.D. MARGUERAT *Djedi Paul, une théologie en construction*. Labor & Fides. Genève 2004.493 p.

52 Así MARGUERAT D. *La mystique de l'apôtre Paul* en ACFER "Paul de Tarse" Paris, Cerf 1996.p.407-529, LEMONON J.P. en *Paul et l'expérience spirituelle comme lieu d'élaboration de la théologie* en L'expérience spirituelle, lieu philosophique et théologique. Paris 1992, pp.77-96, Lemonon resume su pensamiento en BIB obr cit.p.16

salvación. Le hace descubrir la grandiosidad radical de Dios.³³ Lo reenvía a la historia. Así describe su vocación con unas expresiones proféticas, y así hace visible a sus predecesores.

b) otro lugar de su experiencia espiritual: su actividad apostólica (II Cor 4, 7-18).

c) otro lugar (al vez un poco menos importante.... experiencias excepcionales que el mismo Pablo relativiza (II Cor 12)

2. De Jesús a Pablo

El debate esencial sobre Pablo y Jesús toma su raíz en la metodología. Desde hace tiempo, varios han entendido que no se trata de comparar versículos de Pablo con los de los Sinópticos sino más bien comparar las estructuras de pensamiento. La gran dificultad es que no encontramos al Jesús de la historia sino a través del kerygma.³⁴ Senft retoma la idea según la cual la justificación en el sentido paulino es la interpretación indispensable de la predicación de Jesús sobre el Reino de Dios. Cuando se toma en cuenta la metodología, se descubre que el Jesús de los Evangelios y Pablo comparten una triple convicción:

+ una ruptura instauradora de sentido tuvo lugar en la persona de Jesús: la salvación recibida de Otro que tomó figura humana.

+ la apertura a los paganos

+ la ley es la causa fundamental de la muerte de Jesús.

VI. LOS ESTUDIOS PAULINOS EN EL AMBIENTE ESPAÑOL Y LATINOAMERICANO.

A lo largo de estos últimos 30 años, sin duda alguna se ha trabajado bastante a nivel exégetico en el ambiente hispano. Varias traducciones se hicieron y aparecieron unos libros que considero de base por parte de autores

33 Para Zornstein, Pablo construye su teología a partir de la Cruz.

34 SENFT C.: *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse*. Genève 1985. CLAUDEL G. *L'héritage chrétien de Paul en ACTES " Paul de Tarse "* Paris, Cerf 1996, pp.244-266. MURPHY-G'CONNOR J. *Jésus et Paul vues parallèles* Cerf, Paris 2006 155 p. Retomo lo expresado por Lemonar J.P. *ibid.* p.17

de lengua española. Sin embargo, considero que Pablo no fue el más leído y analizado.

Artículos de revistas³⁵ han aparecido para señalar unos puntos de estudios pero pienso poder decir que no se demarcaron a nivel internacional... Es de notar, sin embargo, una tesis defendida en Salamanca³⁶. Se ha trabajado a nivel pastoral... en Brasil, Ecuador, Venezuela³⁷ para el mes de la Biblia... la obra de Comblin³⁸, de C. Mesters³⁹. Pero se hizo más énfasis en nuestro ambiente en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles⁴⁰, donde abunda el género narrativo. El Año Paulino (2008-2009) fue ciertamente la ocasión de numerosos encuentros, simposios de carácter pastoral, teológico y exegético alrededor de la persona de Pablo y de sus escritos. Es ahora que serán publicados estos trabajos y conclusiones que contribuirán ciertamente a un mayor conocimiento de la Literatura Paulina. Con todo es de esperar que un estudio más sistemático de Pablo y de sus Cartas desde nuestra realidad latinoamericana pueda hacerse en los próximos años.

VII. ¡Pablo es ineludible... hay que leerlo y meditarlo!

D. Marguerat señala 3 razones al menos que pueden motivarnos a leer y meditar a Pablo hoy

Las retorno a manera de conclusión.

1. "La primera es que este hombre ha tenido una trayectoria increíble, que lo hizo pasar de enemigo del movimiento de Jesús al de propagador del Evangelio. Un hombre que ha vivido tales acontecimientos, empezando por lo que se llama su "conversión" tiene mucho que decir. Más de una vez encontramos en sus escritos los rasgos de esta fuerte experiencia de Dios.

2. La segunda, es que, gracias a él, un movimiento misionero de una convergencia sin precedente tuvo lugar al principio del cristianismo. Sería

35. Véase, "Estudios Bíblicos" (Brasil), "BIBLA" (Latinoamericana) y otros de España.

36. NELNEZ REGODON J. *El evangelio en Antioquía Gal 2: 15-21 entre el movimiento antioqueño y la crisis galata*. Univ. Pont. Salamanca, 2002. 324p.

37. CEV: *Pablo, el espíritu de la soledad*. Mes de la Biblia 2002. Caracas 63p.

38. COMBLIN J. *Pablo, apóstol de los vivos*. San Pablo, Bogotá 1996. *Pablo: trabajo y misión*. Sal Terrae - Santander 1964. 152p. Ha publicado también varios comentarios de las Cartas Paulinas en portugués.

39. MESTERS C. *Pablo apóstol, un trabajador que anuncia el Evangelio*. S. Pablo Bogotá 1982.

40. RICHARD P. *El movimiento de Jesús* (Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles) San Pablo, Caracas 2001.

bueno que volvamos a descubrir la audacia y los retos de los comienzos de la Iglesia cuando vivimos momentos de un cristianismo cansado...

3. Y la tercera, tal vez la más importante, es que Pablo pensó la doctrina cristiana. Reflexionó sobre la existencia del creyente. Nunca, antes de él, se había expresado con tanta profundidad lo que es la gracia, el pecado, lo que es la libertad cristiana.

Sin exagerar, el destino de Occidente no hubiera sido lo que fue y lo que es, sin el genio de Pablo que reflexionó y nos hizo descubrir el destino del hombre delante de Dios.

He aquí unas razones para interesarnos en el apóstol de los Gentiles. Es un hombre con una experiencia espiritual, bien clara, la de un pastor que tiene ovejas a escala mundial... y un genio como teólogo.

Renunciar a él no sería solamente privarse de una parte del Nuevo Testamento; sería también renunciar a lo que hace, por una gran parte, la identidad de la fe cristiana.⁴¹

Por esta razón, es importante, a pesar de las dificultades, tratar de entender lo que fueron las luchas y las convicciones de este hombre delante de Dios y esudiar sus Cartas con amor y entusiasmo.⁴²

41 MARGUÉRAE D *Paul de Tarse*. Ed. du Moulin. 2^e edit. Paris 2000, pp 7-9.

LA RICA COMPLEJIDAD DEL LIBRO DE JEREMÍAS

Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.

Ya es de dominio corriente hablar del Deutero-Isaias, incluso a niveles de catequesis elemental. En cambio, no se ha captado aún en profundidad la gran complejidad de un libro como el de Jeremías, el más extenso de toda la Biblia. En este trabajo se pretende informar sobre este asunto, comenzando por su complejidad histórica (I); siguiendo por los diversos autores que están detrás de esta obra (II); y abordando la complejidad del libro mismo, que existe en dos ediciones incluso ahora: la del Texto Masorético y la de los LXX, que tiene base hebrea segura, como aparece en Qumran (III). Por eso presentamos al final la visión de un doble nivel de lectura: el del Jeremías histórico, y el de lo que podemos llamar, simplificando, el Deutero-Jeremías, tanto a nivel literario como sobre todo a nivel teológico (IV). Esta última parte ya fue publicada hace algunos años; pero su justificación teórica son los tres apartados previos.

I. DATOS HISTÓRICOS PARA ENTENDER EL LIBRO DE JEREMÍAS

1. Panorama internacional del medio oriente: eclipse de Asiria y surgimiento del imperio neobabilónico

En los tres primeros versos del libro se ubica a Jeremías en tiempos de Josías, desde su año trece (628) y luego bajo sus hijos Joaquín y Sedecías, hasta su año undécimo (587), en que se dio la segunda deportación (Jr 1,1-3).

- * P. Eduardo Frades Gaspar, cmf. 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 IFLR, el IUSI y postgrado de la UCAE. 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-Mesías»* 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-HUMANIDADES* desde el 2004. Correo electrónico: efrades@nab.edu.ve

El libro, sin embargo, incluye hechos y más aún palabras que suponen fechas posteriores, incluso exílicas y postexílicas, a juicio de los intérpretes. Pero su vida terminó, seguramente, pocos años después de ser arrastrado a Egipto, a finales de los años 580. Por tanto el marco histórico de su actividad se mueve entre el ocaso del poder de Asiria y el resurgir del imperio babilónico.

El imperio de Asiria, tras la muerte de Asurbanipal (668-626), estaba desapareciendo de la historia, y Jeremías apenas lo nombra cuatro veces. En Jr 3,18 y 36 se trata de la condena a las alianzas con el imperio de Asiria o el de Egipto, como es común en casi todos los profetas. En Jr 50,17s se espera el hundimiento de Babilonia, como ya ha ocurrido con Asur. No se vuelve a referir más a Asiria. "Con el final de Asiria, se inauguró un contexto de lucha entre Babilonia y Egipto para determinar quién iba a heredar la hegemonía asiria en Siria y Palestina. Durante estas luchas, Judá fue finalmente aniquilada".

De hecho los medos de Cijares tomaron Asur el año 614 y luego los medos y los babilonios de Nabopolasar (626-605), fundador del imperio neobabilónico, arrasaron Nínive el 612; acontecimientos no aludidos en el libro de Jeremías. Éste previó muy pronto la amenaza del nuevo imperio, aunque inicialmente solo habla de invasión "desde el Norte" (1,14; 4,6; 6,1.22), punto normal de todas las invasiones de Palestina, tanto de parte de Damascos, como sobre todo de los imperios sucesivos de Asiria, Babilonia, Persia, Grecia y Roma. En cambio, Egipto consideraba a Palestina como parte de su dominio, y nunca faltaron partidos proegipcios tanto en el reino de Israel como en el de Judá. Pronto se le irá aclarando que ese enemigo del Norte es Babilonia. Por eso tanto Babilonia como su rey, que es siempre Nabucodonosor II (605-562), salen conjuntamente más de 160 veces en el libro.

Efectivamente, este gran general fue dominando cada vez más todo el Oriente Medio, acabando con el imperio asirio y controlando el imperio egipcio, sobre todo a partir de la batalla de Karkemish en el 605, dato señalado expresamente en Jr 46,2. El rey Nabucodonosor (605-562) que es el *Nabû-kudurrî-usur* babilónico o *Nôzkar sr* del AT, sucesor de Nabopolasar (626-605), fue el gran reconstructor de Babilonia, que llegó a un esplendor nunca antes igualado, gracias al botín de las numerosas conquistas. Se ha

1. AHARONI, Yohanan. *The Land of the Bible: A Historical Geography*. Westminster Press, Philadelphia, 1979, p. 405: "With the final of Assyria a context of strength was inaugurated between Babylon and Egypt to determine who would inherit the Assyrian hegemony in Syria and Palestine. During this struggles Judah was finally annihilated".

podido escribir que "fue un gran conquistador, un hombre de estado ilustrado y justo y un príncipe dedicado a sus dioses. Además de todos estos títulos, fue un gran constructor": pero hay que acotar también que los botines de guerra y "su política de desplazamiento de poblaciones le ofreció, a bajo costo, la mano de obra indispensable para esos trabajos"².

Ante la irrupción del nuevo poder, los faraones Psamético I (663-610) y Neko II (609-594) de Egipto apoyaron al imperio asirio en esos años finales, para evitar el ascenso del nuevo poder babilónico. En este contexto acontece la muerte de Josías, al salirle al paso a Neko en Meguido, cuando subía a apoyar a los asirios (Jr 22,10; 2Re 23,29s). Cuando bajaba del Éufrates, cambió a su hijo Joacaz por su hermano Eliaquim, cambiándole el nombre en Joaquim, en señal de sumisión al nuevo dueño. Pero más tarde Joaquim se rebeló contra Babilonia, sin duda confiando en el apoyo de Egipto, hacia fines del siglo, pero Nabucodonosor le atacó el 598 y tomó la ciudad el año siguiente, llevándose prisionero a su hijo Jeconías, que le había sucedido en el entretanto. Es el mismo rey que el profeta llama Konias en 22,24; que está aludido en 13,18 y citado claramente en 29,2 con ocasión de la Carta que dirigió Jeremías a los deportados el año 597.

La crónica babilónica dice de Nabucodonosor, entre otros elogios, que "suprimió la corrupción... estableció la paz en el país, e hizo que nadie pudiera dañar a su pueblo"³. Pero también en esa misma crónica se nos narra, entre otras, la conquista de Jerusalén. En el texto en ANET 304-5 u 563-4. B.M. 21946⁴, traducido por Cazelles, se dice: "El año séptimo, en el mes de kislimu (29 de noviembre a 27 de diciembre), el rey de Akkad movilizó sus tropas y marchó hacia Hattu (Siria). Se estableció delante de la ciudad de Yahudu (Judá, Jerusalén) y en el mes de addaru, el segundo día (16 de marzo

2 ANDRÉ-SALVINI, Béatrice, *Babylonia* PUF, Paris, 2001, pp. 41 y 42. En su original "Il fut un grand conquérant, un homme d'état éclairé et juste et un prince dévoué à ses dieux. À tous ces titres, il fut un grand bâtisseur"... "sa politique de déplacement des populations lui fournit, à modeste prix, la main-d'œuvre indispensable aux travaux".

3 *Ibidem*, p. 42. La autora ha traducido así el texto cuneo de B.M. 45690: "Il supprima la corruption... établit la paix dans le pays, et fit en sorte que nul homme ne puisse offenser son peuple". Los textos guardados en el British Museum, se citan B.M. y n.

4 PRITCHARD, James B. *The Ancient Near East Volume II: A New Anthology of Texts and Pictures*. Princeton University Press, Princeton and Oxford, 1975, p. 113. En la versión inglesa dice: "Year 7, month kislimu: The king of Akkad moved his army into Hatti land, laid siege to the city on the second day of the month Addaru. He appointed in it a (new) king of his liking, took heavy booty from it and brought it into Babylon" Ya casi igual en el Volumen I, p. 202

(del 597) tomó la ciudad. Se apoderó del rey, eligió otro y lo educó en su lugar; impuso una pesada contribución y la llevó a Babilonia". Un lugar de Joaquín, el rey de Babilonia puso a su tío Matanías, al que cambió el nombre en Sedecías, como había hecho Neco con su antecesor, indicando quién es ahora el nuevo dueño de Judá. Además, se llevó prisionero a Babilonia a Joaquín o Konías, con lo que Sedecías parecía más un regente que un verdadero monarca. Esta ambivalencia va a durar todo su reinado, ya que los exiliados tienen a Joaquín por el auténtico rey de Judá.

Cuando Sedecías, mal aconsejado por el partido proegipcio, se rebela contra Nabucodonosor, este le araca sin piedad. Al ver próxima la caída de la ciudad el 587, intentó huir de ella en la noche, pero fue apresado y llevado ante el rey en Ribla, donde vio la decapitación de sus hijos antes de que a él mismo le sacaran los ojos y lo llevara encadenado a Babilonia. Así terminó la dinastía davídica, aunque parece que los exiliados soñaban aún con el regreso de Joaquín o de su hijo, como aconteció muy al principio, según atestigua el falso profeta Jananías (Jr 28.4). Babilonia puso como gobernador del territorio conquistado a un nieto de Safán, defensor de Jeremías, que se llamaba Godolías. Pero fue asesinado, y los asesinos huyeron a Egipto, arrastrando consigo al profeta Jeremías y su secretario Baruc. Estamos en los años 585 o 584, y ahí terminan los datos sobre el profeta.

2. Los últimos reyes de Judá hasta el destierro

2.1. El reinado de Josías y su expansión al antiguo reino del Norte

Tras el largo reinado de 55 años de Manasés (697-642), asesinaron a su hijo y sucesor Amón, que apenas reinó dos años (642-640). Entonces, el pueblo de la tierra (*um ha-arets*), "según parece una asamblea de terratenientes"⁵ puso en el trono al niño de 8 años Josías. El reinado de Josías (640-609) fue una época de respiro para Judá, ya que el imperio de Asiria estaba en sus últimos momentos. "Es muy explicable que el rey de Judá intentara aprovechar la decadencia del poder asirio en beneficio de su propio país". Gracias a esta situación, Josías pudo fomentar la reforma religiosa y emancipación

5 CAZELLES, Henri, *Historia política de Israel desde los orígenes a Alejandro Magno*. Cristiandad, Madrid, 1984, p. 57.

6 BRÜGGE, John, *La Historia de Israel*. DDB, Bilbao, 1966, p.

política nacional, tratando de reincorporar a su reino el territorio y las gentes del Norte

Extendió su reforma al reino del norte, y "eso significaba de hecho que se disponía a ampliar también su soberanía sobre el antiguo reino septentrional". En este sentido la reforma parece "un acto de restauración... de las antiguas tradiciones de Israel"⁷. Josías comenzó su actividad independiente ya el año 8 (2Cr 34,3) que coincidía con la muerte de Asurbanipal (633); y el segundo paso lo dio en el año 12 (629), con reformas que afectan a Efraín, Manasés, Simeón y Neftalí (34,6s); es decir, que retomó las regiones de Samaria y Meguido y quizá de Galaad. "Josías tiene como meta la renovación del dominio davidico sobre toda Palestina, y sin duda sacó ventaja de la primera oportunidad que se le presenta para realizar su ambición"⁸.

Lo más significativo de su largo reinado, sin embargo, fue la reforma religiosa que nos narra ampliamente la Historia Deuteronomista (2 Re 22-23), sobre la que volveremos inmediatamente. Además de la reforma religiosa, le interesó recuperar los antiguos territorios davidicos, como vimos. Según eso, "la reforma de Josías no se limitó a los aspectos meramente culticos, sino que fue una auténtica renovación social, nacional y religiosa"⁹. De este modo la reforma fue un aspecto del nacionalismo. Junto a esto tuvo también aspectos sociales y jurídicos; pero de ello estamos mucho menos informados. Un dato de la reforma social, que promovía la remisión de deudas (Dt 15,2) se ve en la remisión de los esclavos, por orden de Sedecías (Jr 34) en una ocasión única, no como aplicación de esa ley general. Se dieron normas para favorecer a los pobres, emigrantes, viudas, levitas, con un profundo humanismo, reflejado en el nombre de "hermano". A pesar de ello, "su política de reunificación... parece que rozó con una oposición fortísima"¹⁰; y entre los signos de esta oposición, se pone la persecución mortal de Jeremías en Anató (11,21).

De su abuelo Manasés se dice que "derramó sangre inocente en tan gran cantidad que llenó a Jerusalén de punta a cabo" (2 Re 21,16). De su padre,

7. HERMANN, Siegfried, *Historia de Israel en la época del AT*. Sígueme, Salamanca, 1979, etc. pp. 340 y 342.

8. AHARONI, o.c., p. 403: "Josiah had as his aim the renewal of the Davidic role over all Palestine, and he doubtless took advantage of the first opportunity that presented itself for realizing his ambition".

9. ALBERTZ, Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, I, 1. 366-451. Trotta, Madrid, 1998, p. 372.

10. CAZELLES, o.c., p. 183.

Amón, se dice que "cometió aún más pecados" (2 Cr 33,23) y sus mismos siervos se conjuraron contra él y lo mataron. Si así actuaban sus predecesores ¿cuánto no tenía que cambiar este joven rey! El trágico final le llegó en su enfrentamiento en Meguido con el faraón Neco (609), que iba en ayuda de Asiria. Allí encontró la muerte, que la Biblia recoge, pero casi no comenta; tal vez porque no cuadra con la teología deuteronomista de una retribución histórica a las obras de justicia. Este rey, según el juicio del Deuteronomista (2 Re 23,25) "se volvió a Yahvé con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza" como ningún otro; y según el testimonio postumo de Jeremías (22,15-16) fue modelo de justicia para con los pobres. Si hay idealización, detrás hay una historia vivida.

2.2. 1.a "reforma" de Josías y su ambigüedad

Los libros históricos (2 Re 22-23 y 2 Cr 34-35) nos cuentan la "reforma" llevada a cabo por el rey Josías, potenciada por el hallazgo del "libro de la Ley" durante los trabajos de reforma del Templo jerosolimitano, el año 622. Consistió en una gran centralización religioso-cultural, acabando no sólo con la magia y adivinación, prostitución sagrada y sacrificios de niños y los cultos a dioses y diosas extranjeros; sino también con el culto yahvista que se tenía en los santuarios esparcidos un poco por todo el país, especialmente en el norte (Betel, Guilgal, Samaria, etc). Incluía sobre todo la monolatría y el monoyahvismo, que prohíbe todo otro dios y todo otro lugar cultural, fuera de Jerusalén. Hay detalles legendarios y generalización posterior, pero el núcleo y muchos datos son históricos. Entre ellos está la matanza de los sacerdotes paganos (*kemurim*) y sus lugares cálticos (*mazzotot*) así como la adivinación astral y el culto al dios Sol (*Shamosh*). La reforma estableció un monopolio sacerdotal en Jerusalén, que difícilmente pudo ser aceptado por todos.

La reforma empezó ya en su año octavo o 12 (2Cr 34,3, el 632, o el 628 no el 622 como 2Re 22. Es verdad que "el hecho cierto de que el Templo estaba siendo reparado cuando se halló el libro de la ley indica que la reforma estaba ya en marcha, pues la reparación y purificación del Templo constituía en sí misma una medida de reforma"¹¹. Josías fue el soberano reformador por excelencia, "capaz de hacer cristalizar en opciones políticas la fidelidad al Dios de Israel de los distintos grupos vinculados con los profetas. Parece que estos grupos encontraron su expresión más completa en el Deuteronomio,

11 BRIGHT, John, *La Historia de Israel*. EDB. Bilbao, 1966, p.128

y poco después en la obra histórica deuteronomista en su primera forma preexílica. Pero esa reforma, aunque sostenida por la Corte y apoyada por parte de la élite, "no encontró el favor de todos"¹², o no se expandió tanto como nos dicen las fuentes. Hay restos arqueológicos de santuarios de Yahvé en Arad, Lajus y más tarde en Elefantina de Egipto.

Los responsables de la reforma son el pueblo de la tierra (*am ha-aretz*), u hombres armados de Judá, que jugaron un papel político, junto con buena parte de la clase dirigente de Jerusalén, como el cronista Safán y el sumo sacerdote Jilcias que hallaron el Libro, según 2Re 22. Cabe concluir que "es claro que la reforma deuteronomista fue un movimiento impuesto desde arriba. El que movía todos los hilos era, indudablemente, un grupo de aristócratas cultos", no la masa de los dirigentes aprovechados de Judá. La familia de Safán siguió influyendo hasta la época de Godolias y fue favorable a Jeremías (26,24; 36,9ss; 40,7ss). También apoyaron la reforma Sofonías y la profetisa Hulda, "pero el más acérrimo opositor de la reforma deuteronomista fue el joven Jeremías"; aunque luego se distanció un tanto, porque "sus pretensiones de una renovación social y política de Judá habían quedado estancadas, más aún, totalmente abandonadas, en tiempo de Joaquín"¹³. "Para el profeta, una teología que se limitaba al culto degrada el templo, hasta convertirlo en una 'cueva de ladrones' (Jr 7,11), mientras se esfuerza en acallar el grito de la injusticia social" (438). El carácter aristocrático de la reforma explica la quiebra relativamente rápida de esa coalición.

Lo cierto es que esa centralización cultural no fue sin más ventajosa, a no ser para el clero de Jerusalén, que vio reforzado su poder y sus ingresos económicos. No en vano los sacerdotes y profetas oficiales del Templo se van a enfrentar a Jeremías. Menos aún fue decisiva para un cambio de conducta con respecto a las exigencias de justicia y fraternidad de la Alianza. Por eso no es extraño que Jeremías no fuese demasiado partidario de dicha "reforma"; o que, si simpatizó inicialmente, pronto se enfrió su entusiasmo, por la falta de conversión del pueblo. Dos testimonios claros de esta postura distante los tenemos en el famoso discurso contra el Templo (en los capítulos 7 y 26) y en la terrible frase: "¿Cómo decís: 'somos sabios y tenemos la Ley de Yahvé?'. Cuando es bien cierto que en mentira la ha cambiado la pluma mentirosa de los escribas!" (8,8).

12. SOGÚIN, J. Alberto, *Nuevo Testamento de Israel*. DDB, Bilbao, 1997, pp. 305 y 307.

13. ALBERIZ, o.c. I, I, 366-451. Las citas textuales en las pp. 378, 380, 381 y 438.

La idea de que el libro hallado en el Templo, base de la reforma, fuera el Dt ya está en Jerónimo, Crisóstomo y otros, pero se atribuye a de Wette (1805). Ha sido A. Alt quien lo considera un libro que recoge la tradiciones y leyes del Norte y Josías lo utilizó "para cementar y corroborar sus aspiraciones al Israel completo, incluyendo el territorio del estado septentrional de Israel"¹⁴. Pero Josías identifica ese lugar único, elegido por Dios, como el Templo de Jerusalén. Hoy se discute si el Libro de la Ley es o no el Dt, aunque hay relación clara. La centralización del culto en el Templo, incluía fines fiscales. Aparecen ahora numerosos sellos en ánforas con las siglas *lmk* "para el rey". Es cierto que, al morir Josías desaparece la reforma y la restauración davidica. "Pero el judaísmo postexílico hizo suyos los principios de la reforma, del Deuteronomio y del historiador deuteronomista, construyendo sobre ellos una teología que reproducía fielmente los elementos señalados."¹⁵.

El historiador crítico Lemche trata la Reforma de Josías dentro del marco epocal de la búsqueda de la propia identidad en las raíces del pasado, como la enorme biblioteca de Asurbanipal en Asiria o la los faraones de Egipto de la época. Recuerda que Asurbanipal reunió una enorme biblioteca de documentos acádicos, asirios y babilónicos. Así Josías y sus colaboradores construyen lo "nacional" con la ayuda de una ideología, que idealiza todo lo que es israelita, como lo hacían otros con lo mesopotámico o lo egipcio, y denigra todo lo extranjero. El Deuteronomio, si es que influyó con su programa teológico, "es porque ofreció el fundamento ideológico por los esfuerzos de restauración de Josías", que le daba legitimación a su intento de controlar el antiguo reino del Norte, parte del imperio davidico a restablecer". Al fin, se vio que los deuteronomistas tenían razón y sus profecías se habían cumplido. Crearon "la ideología con la que se formaría el fundamento para la emergencia de una identidad judeo-israelita (*Judaia*) tras el exilio".

14 HERMANN, o.c., p. 342

15 SOGGIN, o.c., pp. 310 y 312

16 LEMCHE, Niels Peter, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, Sheffield A. Press, Sheffield, 1995, pp. 170 y 172 "it was because it provided the ideological background for Josiah's efforts at restoration". "the ideology which was to form the background for the emergence of a Judaeo-Israelite (Jewish) identity after the exile"

2.3. *Joaquim, su hijo Joaquín (Korias) y la primera deportación (597)*

Se supone que Joazaz quería continuar la política de su padre; y que por esa razón fue preferido a su hermano Eliaquim, dos años mayor que él. Neko, tres meses después, lo deponió y sustituyó por su hermano mayor, al que cambió el nombre en **Joaquim** (609-597) demostrando la sumisión al nuevo dueño faraónico. De él se nos dice que "hizo el mal a los ojos de Yahvé, enteramente como hicieron sus padres"... "apretó al pueblo de la tierra y "cometió abominaciones" (2 Re 23,35-37 y 2 Cr 36,8). Por el libro de Jeremías sabemos muchas cosas más: explotó a su pueblo, le gustaba el lujo, hizo atropellos y derramó sangre inocente (23,13-18); además de despreciar soberbiamente la Palabra de Dios escrita por el profeta (4,36). Éste le augura un entierro de barro (22,19) y que no tendrá quien le suceda en el trono. Históricamente no sucedió así, aunque estuvo sometido a Nabucodonosor y tal vez hasta prisionero (2 Cr 36,5-7).

Por ser pnegipcio, confió en su apoyo para rebelarse contra el nuevo imperio, al menos al final de su reinado. Pero el año 605 Nabucodonosor había vencido definitivamente a Egipto en Karkemish (Jr 46,20-26,2 y 2Re 24,7). Domina luego toda Siria, llamada Hattu, hasta Ascalón, tomada el 597 también. En los años 598ss Nabucodonosor ataca a tribus árabes (tal vez señaladas en Jr 49,28-33). A la vez tropas de los vecinos moabitas, idumeos, ammonitas y árabes habrían atacado a Judá; y tras ellas vino el ejército babilónico el 597 (2Re 24,2). A Joaquim, que se rebeló contra Nabucodonosor tal vez al no vencer éste a Egipto el 601, tal vez lo asesinaron y ponen a su hijo Joaquín en su lugar (Jr 22,18 y 36,30). Joaquim fue indigno de su padre Josías y un pequeño tirano inepto "no satisfecho con el palacio de su padre, malgastó los fondos construyendo otro nuevo y más hermoso y, lo que es peor, empleando el trabajo forzado para conseguirlo. Esto provocó la mayor imprecación de Jeremías" (22,13-19, 337). Ciertamente ya no está en Jerusalén el 597.

Cuando llega a Jerusalén ya está reitendo su hijo **Joaquín** o **Korias**, (597, sólo tres meses), tal vez un niño de ocho años al iniciar su reinado, fue depuesto por Nabucodonosor y llevado cautivo a Babilonia ese mismo año. Allí permaneció cautivo por más de treinta y siete años en la cárcel (2 Re 24,15 y 25,27) y allí murió, sin volver a su tierra ni ver a un hijo suyo sucederle en el trono, como le anunció Jeremías: "Un sin hijos, un fracasado en vida" (22,24-30). Al tomar la ciudad, se dió un saqueo de los tesoros del templo y palacios reales. Se llevó a 7.000 militares además de los notables y a 1.000

artesanos varios. Sólo dejó a la gente pobre del país (2Re 24,14 *dlh 'm-ha-'est*). El número de deportados es de 8.000 o 3.023 según 2Re 24,14.16 o Jr 52,28, aunque pueden conciliarse tal vez. A **Joaquín** lo lleva Nabucodonosor preso a Babilonia y pone en su lugar a su tío Matanías, al que llama Sedecías. Así hace valer sus derechos soberanos, y, a la vez, crea una ambigüedad sobre el verdadero sucesor de David, al tener un rey preso y un sustituto reinando.

2.4. Sedecías, la caída de Jerusalén y la segunda deportación el 586

El reinado de Sedecías (597-586) no fue otra cosa que una época de agitación continua y sedición hasta que la nación fracasó finalmente por culpa especialmente de su linaje dividido. Como el rey legítimo vivía todavía. "Sedecías no era más que un regente, con una autoridad limitada". La vuelta de Konias era esperada (Jr 28,4). El país estaba dividido en dos facciones. Una filo-egipcia y otra filo-babilónica, que era propugnada también por el profeta Jeremías. Siempre le recomendó al rey someterse a Babilonia como el único modo posible de sobrevivir, aunque lo consideraron traidor. Sedecías creía en él a veces, pero no lograba imponer su línea a sus súbditos. El año 594s trató de formar una coalición antibabilónica, y Jeremías se le opuso (27.1). Lo volvió a intentar el 589 con Intra. Los judaitas siguen divididos, incluso entre los profetas. Por lo demás la posición política de Sedecías era ambigua. "ya que su sobrino Joaquín seguía siendo considerado por muchos de sus súbditos, y según parece por los babilonios, como el rey legítimo"¹⁷.

Sedecías viajó a Babilonia el 594, pero confiaba en rebelión de Egipto bajo Psamético II (Jr 51,59 y 37,5-11). Al rebelarse contra Nabucodonosor, este lo atacó inmediatamente, y Jerusalén cayó definitivamente en poder de Babilonia el 587 o 586, tras derrotar Nabucodonosur al ejército egipcio. La destrucción del Templo y del palacio real se dio un mes después, por obra del general Nebuzardan, que también derribó la muralla y se llevó los utensilios sagrados a Babilonia. En esta ocasión parece que los de Edom "sacaron provecho de la situación de Judá" consiguieron establecerse en el Negueb y pudieron saquear las ciudades de Judá" (cfr Ez 25,12-14; Abd 19; Lm 4,21s; Sal 137,7). Después de la toma del país y deportados numerosos funcionarios y hasta artesanos especializados, los babilonios distribuyeron las tierras al subproletariado urbano y rural (Jr 39,10; 52,16; 2Re 25,12). Con

17 SOGGIN N. J. *Albergo, Nove e Historia de Israel*, DDB, Bilbao, 1997, pp. 314 y 340

ello "creaban una clase de minifundistas no importada del exterior, cuyo derecho se basaba no en la herencia o en la adquisición, sino en la intervención de la potencia ocupante, a la que debía todo cuanto tenía". La medida no dejó de crear notables problemas durante la restauración. "cuando los deportados, una vez vueltos al país, reclamaban la restitución de sus tierras o una adecuada indemnización"¹⁸.

El nuevo grupo de exiliados, unos 832 en ese año y 745 el año 582 según Jr 52, son exiliados o deportados, como los 3.023 del 597, pero no cautivos o esclavos, sino libres y pronto bien situados. Incluso así, el destierro fue una grave crisis. "Por razones fáciles de imaginar, los deportados se consideraban la parte mejor de Israel, el "resto elegido" anunciado por los profetas. De hecho, eran la clase dirigente, el elemento más culto, probablemente quienes recopilaron y editaron cuanto se había salvado de las tradiciones del pueblo"¹⁹. Por eso los profetas Jeremías y Ezequiel se esfuerzan por mantener viva en el pueblo la esperanza de una restauración en la propia tierra. Jr 29,14 y sobre todo Jr 32,15. 39-44 afirma con su gesto simbólico una vuelta a la tierra, con compras de tierra palestina, como la que él hace en la prisión el año 597; pero más aún con la renovación de la alianza con Dios, que les dará un "corazón" y un camino nuevos. Posiblemente esto último es ya obra de los discípulos, pero continúa la esperanza abierta por el maestro.

Por su parte Ezequiel cuenta los años de su exilio desde los del rey preso Joaquín o Konias. "Es evidente que en él se veía al último representante legítimo de la casa de David que entonces permanecería entre los exiliados. Esta circunstancia podría reforzar entre ellos la convicción de que ellos, los exiliados, eran los auténticos portadores de las tradiciones israelítico-judaicas, que algún día podrían poner nuevamente en vigor. En estos círculos pudo germinar la esperanza de retorno y la autoconciencia del pueblo de Yahvé"²⁰. Por eso los exiliados en Babilonia no toman en serio a Sedecías. Ezequiel se opone también a los sueños de pronto retorno de los exiliados el 597, anunciando la caída de Jerusalén. De ahí que, él mismo o sus discípulos, proponen en Ez 40-48 una reconstitución del estado, pero sometido al culto. Es el primer intento de la hierocracia futura.

18 Ibidem. p. 317

19 Ibidem. pp. 318 y 319

20 HERMANN, Siegfried, *Historia de Israel en la época del AT* Sígueme Salamanca, 1979, etc. p. 358

3. La etapa del exilio, la diáspora y el postexilio

La situación histórica de Jeremías, sobre todo en cuanto testimonio fiable de la vida del profeta y de la corrupción moral y desastre político que le tocó vivir y que culminó en la destrucción de Jerusalén y su Templo, junto con la desaparición de la institución monárquica, es la que hemos expuesto hasta ahora. Pero en el mismo libro se reflejan tanto la situación posterior de los desterrados en Babilonia y en Egipto, como los temas y problemas de la diáspora judía, y especialmente de los "retornados" y su confrontación con los "quedados", que pueden invocar hasta al mismo profeta a favor de ellos, ya que esa fue la opción que él tomó (Jr 40,1-6).

Al volver una cierta porción de los desterrados, tanto de Egipto (Jr 44,28) como de Babilonia (cc.27-29), las profecías de Jeremías se releeron en la nueva situación, y esto en las dos ediciones de las que vamos a tratar en el siguiente apartado. Ahora nos quedamos en el nivel histórico desde el que releen y reescriben las profecías del maestro. Reflejan, en primer lugar las dos regiones mayores de la diáspora judía, Babilonia y Egipto; y, en último y definitivo lugar, la reflexión final de los Deuteronomistas, que escriben sus relecturas desde y para el suelo de Palestina y sus habitantes.

3.1. La diáspora judía de Egipto en el libro de Jeremías:

Como se ha señalado, Jeremías, como un anti-Moisés²¹, acaba yendo con el pueblo a Egipto. Por eso Egipto sale en Jeremías unas 60 veces, la mayor parte en los cc. 41-46 tras la caída de Jerusalén y su destierro forzado²². Pero salen demasiados datos de ciudades de Egipto, para suponer que se trata de meros relatos de esa precipitada fuga inicial. Supone la presencia de numerosas comunidades judías esparcidas en todo el territorio, desde el Norte de Menfis hasta el Sur de Asuán o Patrós, (cerca de Elofantina, famosa en el s. V por su templo a Yahvé, rival del de Jerusalén, como sabemos). El libro de Jeremías refleja la época muy posterior a su muerte, ocurrida posiblemente en Egipto.

21 ALONSO SCHÖKEL, LUIS, *Jeremías como anti-Moisés* en la obra "Hommage à H. Cazelles: De la Torah au Messie", editada por M. Carré, J. Doré y R. Grélat, París, 1981pp. 245-254

22 Antes sólo se habla de la decoración del rey Joaz en 22 12; que su fuga debió ir acompañado de un cierto número de judíos.

La Palabra de Dios, transmitida por Jeremías "siguió germinando en Egipto, Judá y Babilonia, creciendo y desarrollándose hasta formar el libro de Jeremías". En los capítulos 43,44 y 46 se anuncia la invasión de Egipto por Nabucodonosor, se habla de Heliópolis (43,13), Migdol, Tafnis, Nof (Menfis) y Patrós en 44,1, y luego en 46,14,19 y de No (Tebas) en 46, 25; es decir, toda la diáspora judía en Egipto. Habla de la muerte violenta de Jofrá (569) anterior a la invasión babilónica. Incluso anuncia la vuelta de algunos de los judíos a la tierra de Judá (44,28,30). Todo esto apunta al grupo de discípulos que, junto con Baruc, mantuvieron el mensaje de Jeremías y lo transmitieron. En 44,1 "la introducción parece suponer una diáspora de judíos en Egipto, no sólo de los prófugos recién llegados"²³. No sólo supone una diáspora, sino que ella es la autora o la destinataria de esos discursos.

El hecho de nombrar la capital del Bajo Egipto (Menfis) y una ciudad importante del Alto Egipto como es Patrós, lleva a asegurar que "esas ciudades y regiones representan comunidades judías que se han asentado en Egipto por largo tiempo"; por eso ese pasaje "refleja un período en que los judíos están bien asentados en Egipto y no el inmediato después de la caída de Jerusalén"²⁴. Sólo comentaristas conservadores están de acuerdo con ver en esos judíos de todas las partes de Egipto, no a la diáspora judía, tan extensa en ese país, sino "que aquí se trata más bien de algunas familias de acá y allá del país, que de una columna completa (como Asuán-Elefantina)"²⁵. Pero el mismo autor reconoce en 44,28 un *vaticinium ex eventu*; y supone que estos datos sobre Egipto fueron llevados a Palestina por Baruc u otros discípulos de Jeremías.

23 ALONSO SCHÖREL, Luis y SICRE, José Luis, *Profetas Comemorados*, L. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, pp. 411 y 618.

24 CARROLL, Robert P., *Jeremiah, 4 Commentary*, Westminster Press, Philadelphia, 1986 (publicado en Londres por SCM como parte) Old Testament Library, pp. 724 y 731: "these towns and areas represent Jewish communities which had settled in Egypt over a long period"; "... reflects a period when the Jews were well settled in Egypt and not the immediate aftermath of the fall of Jerusalem"

25 RUDOLPH, Wilhelm, *Jeremia*, 3. verbesserte Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1968, t. 12 del Handbuch zum Alten Testament. En p. 261 dice: "dass es sich hier eher um einzelne Familien lin und her im Lande als um eine geschlossene Kolonie (etwa Assuan = Elefantine) handelt wird"

3.2. La diáspora judía de Babilonia en el libro de Jeremías:

Jeremías no estuvo nunca en Babilonia. Pero Babilonia sale unas 170 veces en su libro; aunque unas 90 se trata del rey de Babilonia, Nabucodonosor siempre. La mayor parte están en los cc. 27-29 (x34) y 50-52 (x72) como era de esperar. También en esos capítulos 27-29 y 52 usa la mayoría de los términos para hablar de deportación y deportados (*gálh, gálá, galút*)²⁶. Históricas son las palabras de los cc. 27-29 y las alusiones en los cc. 38-40 (x23), que narran el final del reino de Judá; no las largas expresiones de odio de 50-52. Al inicio habló Jeremías de enemigos del Norte (Jr 1,14 y *passim*); pero luego, en 51,11.28 habla de los Medos que son los Persas (como en Is 13,17).

El Jeremías histórico, como consta en varios de sus oráculos auténticos (capítulos 21, 25 y especialmente 27,12.19), exigió la sumisión a Babilonia, al menos como mal menor para evitar la catástrofe. Incluso parece que llegó a interpretar a Nabucodonosor como instrumento del castigo divino, igual que había hecho Isaias con Asiria; y hasta le llamó "siervo de Yahvé" en 25:9; 27:6; 43:10; si bien ese título falta en los LXX.²⁷ Algo de la larga experiencia exílica aparece ya en 25,25s con el uso de los anagramas de Babel y Caldens en *Sesak* y *Lebkamai*. El uso de criptogramas supone hablar secreto, exotérico, que no tiene sentido en Jeremías, sino en los residentes en tierras babilónicas. Pero donde más clara aparece la diáspora babilónica, en tiempos del propio Jeremías, es en los capítulos 27-29 con la espera de la vuelta, que en 27, 7 y 29.10-28 se esperaba para dentro de 70 años.

También en los oráculos contra Babilonia, capítulos 50-51, junto a la espera de su destrucción de Babilonia, está el tema de la vuelta del exilio, ambos entrelazados. Jeremías esperó el final de Babilonia tras 70 años o tres generaciones. "Si aquí, por el contrario, se anuncia el fin de Babel como inminente (51.13.33 y 24), esto no lo pudo decir Jeremías en ningún momento de su vida"²⁸. Ni dijo nunca que Nabucodonosor se hubiera pasado con su orgullo en el castigo de Judá, como aquí (50,24.29.31s; 51.24.34s). Además

26 27,20; 28.4.6; 29.1.14.4.7.14.16.20.21.31 y 52.15.27.28.30.31; además en 1.3, 13.19.19, 30.4; 24.1.5; 39.9; 40.1.1.7; 43.1. En 22.12 se refiere a la golá de Egipto.

27 SCHENKE, R. Adrian, "Nebukadnezars Metamorphose vom Unterjocher zum Gutverwalter" en la revista *Revue Biblique* 89(4) (1982):498-517.

28 RUDOLPH, o.c., p. 297. "Wenn demgegenüber hier das Ende Babels als unmittelbar bevorstehend angekündigt wird (51,13,33 y 24), so kann das der Jr zu keiner Zeit seines Lebens gesprochen haben". En la p. XVIII pone los cc. 50-52 entre los trasauténticos.

estos capítulos dependen de otros pasos del AT, como Is 13-14 y Hab 2,13 (51,58). Sólo coinciden en reconocer a Babel como Martillo de Dios.

Efectivamente, en esos textos se habla a veces como el Deteroisaías (Dios como Liberador, Santo de Israel 50,34; 51,5) y se invita a salir de Babilonia (50,8 y 51,6.45) pronto, no tras 70 años. Estamos pues en torno al año 540 y no en vida del profeta. Entre otras razones, porque es poco verosímil que predique la sumisión y rogar por Babilonia y haga lo contrario en estos cc 50-51. Por eso se puede afirmar que "pocos exégetas estarían hoy dispuestos a atribuir este poema... a Jeremías; más bien nos hallamos ante la obra escrita por un discípulo no mucho antes del 538, el año en que Babilonia sucumbió ante los persas". Con un tono tan diverso al de Jt 27-29, sólo cabe admitir que: "Así pues nos encontramos en el contexto del exilio, y los poemas son comparables a Is 13-14 (ca.550) y Dts"²⁹.

No hay que negar que anunciara la copa del castigo también a Babilonia en 25,26 y 27,7. Si el profeta no se enfrentó abiertamente a Babilonia en su vida, "otra cosa es el libro de Jeremías, compuesto por un autor posterior"³⁰ con tintes más escatológicos que históricos. Hasta es posible que, en privado, diera otras interpretaciones de los hechos, como se refleja en el episodio de Seraías (51, 59-64). Unos suponen que imagina o anticipa la caída de Babilonia el 539, porque no fue así; mientras que otros creen que refleja ya esa caída, con tonos de apocalíptica y símbolo del Antagonista de Dios y Enemigo de Israel. "Hay un considerable grado de fantasía y de lenguaje estereotípico en 50-51"³¹. Con esto no se supone algo posterior al 539 pero menos aún exige ser de Jeremías o antes de esa fecha. Porque no se describen los acontecimientos históricos tal como fueron, sino que se celebra la derrota de Babilonia, el Enemigo por antonomasia. En efecto, "sabemos que los autores apocalípticos tomaron a Nabucodonosor como comienzo del reino del mal y a Babilonia como ejemplo de la nación hostil al Señor"³²; y esta visión llegó hasta el NT (Ape 18-19)

29 GUY TURIER, Guy P. *Jeremias del Comentario hebreo San Jerónimo*. Tomo I. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999. Ver p. 882s, repetido en el NCBJS, p. 455. Ya antes dijo que "el largo oráculo contra Babilonia es claramente una composición tardía de tiempos del exilio" (p. 795. Igual en NCBJS, p. 409).

30 ALONSO SCHÖKEL, Luis y SICRE, José Luis, *Profetas. Comentario*. I. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p. 633.

31 CARROLL, o.c., p. 853. "There is a fair degree of fantasy and stereotypical language in 50-51".

32 ALONSO SCHÖKEL, Luis y SICRE, José Luis, o.c., p. 633.

El conjunto de los desterrados en Babilonia, aunque se creyeran el "resto elegido" y fueran la clase dirigente, el elemento más culto,³³ no fueron los únicos protagonistas de la historia de Israel en ese momento. Es muy verosímil que "en estos círculos pudo germinar la esperanza de retorno y la autoconciencia del pueblo de Yahvé"³⁴. Pero el profeta Jeremías eligió permanecer entre los quedados, junto a Godolías hijo de Ajikan (40,1-6). Es verdad que luego fue llevado a Egipto, pero eso no niega su elección. El exilio fue una cesura muy importante, pero no el final. Si el estado se había hundido por completo subsistió el pueblo que había sido abatido. Se conservaron todas las tradiciones preexílicas pero "¿sucedió esto, como se ha creído durante largo tiempo, sólo en el exilio, o tuvo ahí parte también la madre patria?"

3.3. El postexilio en Palestina dentro del libro de Jeremías:

Se dan diversas interpretaciones del número y peso de los "quedados" en Palestina después del triple destierro. Unos afirman con W. Albright que "arqueológicamente hablando el país era tabula rasa" y que no debieron quedar más de 20.000 habitantes³⁵; otros piensan con M. Noth que "el centro de la historia israelítica y de la vida permaneció indudablemente en las tribus que habían quedado en el país. Para ellas lo ocurrido el año 587 a. C. de ningún modo significó el final"³⁶. Aunque los antiguos sostenían que la auténtica vida de Israel se continuó en el exilio y que Palestina habría quedado totalmente devastada y despoblada, "no es verosímil que la vida en la tierra materna de Palestina sufriera una total paralización" o se volviera toda ella una *tabula rasa*". Pero es un dato seguro que las élites culturales fueron las del destierro babilónico; y allí se produjeron o refocaron muchos de los textos bíblicos.

Después del largo período del exilio, la mayor parte se acomodó bien en su nueva patria. Por eso, a la hora de la vuelta, son pocos los que lo hacen, y el Deuteronomio tuvo que puntar un retorno maravilloso, sin duda para motivar ese regreso. Cabe decir que "el hecho de que sólo un número reducido de deportados estuviera dispuesto a regresar a la tierra de Judá indican que la mayoría de ellos se habían labrado en el destierro una posición económica

33 SOGGIN, J. Alberta, *Nueva Historia de Israel*, DDB, Bilbao 1997, p. 319

34 HERMANN, Siegfried, *Historia de Israel en la época del AT*, Sígueme, Salamanca, 1979, p. 258

35 HERMANN, o.c., pp. 322 y 370, nota 2.

36 *Ibidem*, pp. 364s y 369

desahogada". Esos pocos retornados, con pretensiones de ser el "resto legítimo", se encuentran con la oposición de la mayoría popular de los quedados en Palestina. Entre ellos, retornados y quedados, estaban los autores de la Historia Deuteronomista, aunque probablemente se iniciara ya en el preexilio con una postura optimista, en tiempos del rey Josías. Esos mismos grupos serían los responsables de la relectura deuteronomista de Jeremías.

No toda la exégesis piensa igual; pero lo mismo pasa con la relectura de otros libros proféticos. El retorno de los exiliados como líderes y la restauración del Templo y demás van a ser problemas básicos tras el 539 o el postexilio. Huellas de esto hay por todo el libro de Jeremías y casi todos los comentaristas admiten esa relectura deuteronomista de muchos discursos del profeta e incluso del libro mismo en su actual forma, tanto en la edición del TM como en la de los LXX. Sobre los textos, más adelante vamos a señalar unos cuantos temas reiterados, que aparecen sobre todo en los llamados textos "C" o palabras originales de Jeremías, retocadas por los deuteronomistas, como son los capítulos 7, 11, 16, 18, 21, 22, 25, 32, 34, 35 y 44 sobre todo³⁷.

Tres puntos que se ocupan claramente de asuntos decisivos para los que viven en Palestina, sobre todo después del retorno de una parte de las élites (autoridades y sacerdotes especialmente): 1) el asunto mismo del **retorno de los desterrados** de toda la diáspora; 2) la esperanza de renovar la **monarquía davidica**; 3) la restauración del **sacerdocio, templo y culto**. La crítica tan dura y con tonos de condena final a la monarquía y al templo tan contundente en las palabras de Jeremías no cuadra con estas esperanzas tan firmes que salen en algunos puntos del libro, si no han pasado por el tamiz de los desterrados que sueñan con la vuelta y con la restauración de ambas instituciones, sobre todo la tercera, que tuvo de veras apoyo oficial del imperio persa. Cabría añadir el título de los profetas como "mis siervos" (sólo en 2 Re y Jr³⁸), y el tema de la **conversión y (nueva) alianza**³⁹; pero de estos dos temas hablaremos también algo más adelante.

37 ALBERTZ, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, T. II, Uotta, Madrid, 1994, p. 469.

38 Ver más adelante algunos de esos términos y frases típicas del Deuteronomista, que se usan tanto en el Dt como en Jr y en la Historia Deuteronomista.

39 RAMLOU, L. "Propagandisme", en el DBS, VIII, Paris, 1980, col. 930-931, nota que "La formule au pluriel apparaît comme caractéristique de deux ouvrages: les livres des Rois et Jérémie, écrits en conjonction... les liens avec le milieu deutéronomique". Ver las citas en el apartado IV, entre las formulaciones estereotipadas deuteronomistas.

40 La frase que habla sobre los "terminos de la alianza" (*qābālā kabālā*) sólo sale solamente en 2Re 23.2.3, Dt 28.64, 29.8 y en Jr 11.2.3 6.8; 34.18.

1) **El retorno de los desterrados.** La vuelta de los desterrados se une a la promesa de la tierra a Abrahán; por eso es importante notar la referencia a Abrahán en Jr 33,26 y Ez 33,24 junto a Is 41,8; 51,2 y 63,16, todos postexilicos⁴¹. El tema del **retorno** aparece expresamente ya en 12,15; 16,14s; 23,3 y 7; 24,6; 27,22; pero sobre todo en los capítulos 30-33, especialmente el último⁴². En 16,14-15, repetido en 23,7-8 aparece la idea de superar al éxodo, que es de Is 43,16-21. Es exagerado decir que el lenguaje de "la introducción con *lakou* se basa en la tardía dogmática escatológica"; y que esas palabras "no cuadran con la forma de expresarse Jeremías, sino con la de la apocalíptica posterior"⁴³. La razón de ese retorno no es la conversión de los desterrados, sino la infinita misericordia de Dios, como se dice expresamente 33,26: "cuando yo haga volver a sus cautivos y les tenga misericordia"; idea que aparece también en 50,17-20 unida al tema del resto⁴⁴. Cuando se habla del resto, varias veces se refiere también a los retornados después de la catástrofe del 587 y la dispersión de la diáspora. Ver por ejemplo 23,3; 24,8; 31,2 y 7 (al menos en su alcance final) y 50,20.

2) **La monarquía davídica.** No son muchas las veces en que aparece el tema en todo el libro; pues Jeremías fue históricamente uno de los más duros críticos de los reyes. Pero en 3, 14-18, 22,1-5; y 23, 5-6 aparece el tema. Sobre todo y 33,15-16 y 17-26, donde se habla de la restauración de la monarquía y del sacerdocio como dos instituciones que serán "elementos permanentes de la organización social en el futuro" Estas esperanzas monárquicas, minoritarias en el libro, parece que "reflejan fuentes del período persa que aún esperaban una restauración de la casa de David"⁴⁵. Lo relativo a la semilla de David se refiere a la dinastía continua, no a algún Mesías; pero es dudosa la fecha, aunque lleva al tiempo postexílico; "cuando, tras la desaparición del davídico Zorobabel, la esperanza en una restauración del reino se vola-

41 También son añadidos postexílicos los textos de Mq 7,20 e Is 29,22.

42 J0.3 3,18; 31,23; 32,37.44; 33,7,11,26. En 41, 12 se refiere a la diáspora de Egipto.

43 RUDOLPH, Wilhelm. *Jeremia*. 3. verbesserte Auflage. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1968. T. 12. En la p. 112 dice: "Die Einführung mit *lakou* bezieht auf der späteren eschatologischen Dogmatik". Y un poco después habla de que esas palabras "passen nicht zu der Art Jer's, eher zur Ausdruckweise der späteren Apokalypic".

44 Como 33,14-26 no está en LXX, es un claro añadido del TM, pero 50,17-20 sí está.

45 CARROLL, Robert P. *Jeremiah: A Companion*. Westminster Press, Philadelphia, 1986. En la p. 639 dice: "permanent elements of social organization in the future", "and reflect sources in the Persian period which still hoped for a revival of the Davidic house".

utilizó siempre más⁴⁶; por eso se une con el tema sacerdocio como en Za 4, claramente de la época persa.

3) Templo, culto y sacerdocio. Alusiones positivas al Templo y al culto salen varias veces en el libro a pesar de la terrible condena de Jeremías y de la efectiva destrucción del mismo, nunca narrada. Ahí están pasajes como 3,14-18, que llama a Jerusalén "Trono de Yahvé" y espera una peregrinación de todos los pueblos a Sion, como en Is 2,1-5 y Mq 4,1-5; y se ocupa del Arca desaparecida, que "puede ser un fragmento de una discusión contemporánea sobre el proyecto de un templo reedificado y qué muebles debe haber en él"⁴⁷. Sobre todo los cc. 30-33 que, además de referirse al culto en Sión⁴⁸, reflejan ciertamente las esperanzas del Deuteroterías. Es cierto que algunos exégetas leen los capítulos 30-31 como de un Jeremías joven, pero reconocen que luego fue reledo. Está tan cerca del Dios que "es preferible atribuirlos a los círculos anónimos durante y después del exilio, que acariciaban expectativas de restauración"⁴⁹. Esos círculos serían ya de la época persa; pero atribuirlos a Jeremías les daba más autoridad. Estos textos deben ser de la misma época de Za 4 o posteriores aún, como piensan algunos. No cabe atribuirlos ya a ningún movimiento o escuela deuteronomista, en fechas tan tardías⁵⁰.

II. EL PROFETA JEREMÍAS Y SUS DISCÍPULOS COMO AUTORES

El autor primero y primordial de la mayoría de las palabras y actos que están en el libro de Jeremías no cabe duda de que es ese profeta de finales del siglo VII y principios del VI a. C. Las narraciones sobre su persona, especialmente la llamada "biografía" o la "pasión" de Jeremías, que abarca los capítulos 36-45, pero también 26-35, son obra de discípulos obviamente. El candidato más probable de esos relatos es su secretario Baruc, que aparece

46 RUDOLPH, o.c., p. 219 señala el postexto: "als nach dem Verschwinden des David (den Scrubbabel) die Hoffnung auf Wiederherstellung des Königstums sich immer mehr verflüchtigte"

47 CARROLL, o.c. p. 150. Dice el texto: "It may also be a fragment of a contemporary discussion about the prospects of a rebuilt temple and what furniture should be in it".

48 Ver 30,20s; 31,28-40; 33,1 7-11 (que cita la frase: "alabar al Señor, porque es bueno, porque es eterno su amor" del Sal 100,5 v. R16.1 etc.) y 32, 13-26 especialmente.

49 CARROLL, o.c. p. 569 "it is preferable to attribute it to the anonymous circles during and after the exile which cherished expectation of restoration"

50 LOHFINK, Norbert, *Las tradiciones del Pentateuco*, CB. t. 97, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999. Este especialista no admite un movimiento o escuela que se extienda por tantos años. A lo más hay lenguaje y teologúmenes que se repiten.

con su nombre expresamente en 32.12s16; 36.4.5.8.10.13-19.26.27.32 y 45.1.2; pero eso mismo da garantía de la autenticidad de las palabras (dictadas por Jeremías) y de los acontecimientos narrados. También los nombres propios de tantas personas de la época, incluidos los funcionarios babilónicos, abogan por la gran base histórica de la mayoría de estas partes, que son la mayoría. Quedan una serie de textos que pueden provenir enteramente de otros autores, pero no son la mayor parte del libro ciertamente; se suelen poner los capítulos 30-31, al menos en su forma actual y buena parte de los oráculos contra las naciones.

Pero no cabe duda de que el libro, tal como lo tenemos ahora, es obra de discípulos de primera, segunda y quizás tercera generación; casi como pasa con los evangelios sinópticos. Esto no suele tenerse apenas en cuenta en la lectura, interpretación y predicación de los textos, perdiéndose de ese modo la ventaja de ver a Jeremías y los sucesos históricos que él vivió, desde la perspectiva en que los transmiten sus discípulos. Por eso, junto al autor principal, hay que tener muy presentes estos discípulos como autores también de muchos de los textos y, en cierta forma, de todo el legado jeremiaco, al ser ellos los editores, incluso en una doble redacción como veremos al tratar del libro en concreto. El problema mayor es que, más allá de la certeza de este dato, hay toda una carga hipotética en la aplicación concreta a textos peculiares o a los añadidos o relecturas de palabras o incluso acciones de Jeremías.

I. Lo que podemos saber con alguna certeza del profeta Jeremías

I.1. *Cronología tradicional y cronología alternativa de su vida*

La vida del profeta no suele interesar a los editores de sus palabras, incluso en los casos de Oseas o Jeremías, en que se nos dan algunos datos. "Porque la Biblia nos enseña que lo importante no es el hombre, ... sino Dios y su palabra"⁵¹. Por eso no se puede construir ni una biografía ni menos un retrato de la personalidad del profeta. Sin embargo, la ubicación histórica de sus palabras es muy importante para entender su primer significado, aunque haya sido luego transmitido e interpretado en contextos posteriores diversos. En

51 ALONSO SCHÖKEL, Luis y SICRE, José Luis, *Profetas Contemporáneos* I. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p.411.

este sentido ponemos aquí la cronología que se admite comúnmente, junto con la alternativa que se está proponiendo los últimos lustros.

Tradicionalmente se admite el dato de Jr 1,2 y Jr 25,3 en que se supone que empezó su actividad profética el año 13 de Josías, que equivale al 627; y que duró hasta el 587, en que se tomó Jerusalén, tal como el propio Jeremías había vaticinado. Pero, en realidad, todos reconocen que es un dato redaccional, que pretende darle esos 40 años típicos de los grandes líderes de Israel, sea Moisés (40 x 3), sea David o Salomón, etc; además de los 40 años del pueblo por el desierto⁵². Por otro lado, el propio libro testimonia que Jeremías siguió actuando algunos años después del 587

Desde F. Houl ya en 1923 y más recientemente W. Holladay⁵³, se viene proponiendo que ese año 13 de Josías, el 627 sería mejor entenderlo como el año de su nacimiento. Así lo hacen varias introducciones recientes⁵⁴ y también muchos exégetas hoy prefieren la cronología baja⁵⁵. Con ello se explican mucho mejor una serie de dificultades bastante graves, si nos atenemos al modo tradicional de calcular los años de su vida⁵⁶. Esquemáticamente las dos cronologías son estas: la tradicional o alta, que lo supone nacido el año 650 o 645; y la alternativa, o cronología baja, que lo supone nacido el año 627 (concebido profeta desde el seno materno: Jr 1,5).

52 FISCHER, Georg. *El libro de Jeremías*, Herder, Barcelona, 1993, p. 22, escribe que "puede verse en esta notificación inicial de los años un mensaje teológico"; y da por ventado ese carácter ideal de los 40 años.

53 HOLLADAY, William L. "The years of Jeremiah's preaching" en la revista *Interpretation* 37(2): (1982) 146-159.

54 ABREGO DE LACY, José María. *Los libros proféticos*, V.D. Estella (Navarra), 1993. Trata de la cronología "baja" de Jeremías en las páginas 152-154. También ABREGO DE LACY, José María, *Jeremías. Texto y comentario*, en *El Mensaje del AT* n. 13. Por su parte, A. SOGGIN apunta que tal vez habría nacido en el año 3 de Josías, el 615; y que iniciaría su actividad profética bajo Joaquín el 609.

55 Además de J.M. ABREGO DE LACY Y A. SOGGIN que cito, puede verse LEVIN, Christoph, "Noch einmal: die Anfänge des Propheten Jeremia" en la revista *Festschrift zum 100. Geburtstag* 11(4) (1983) 428-440N.

56 SOGGIN, Alberto, *Introduzione all' Antico Testamento*, Paideia Editrice, Bologna, 1987 en su cuarta edición "completamente rivista". En la p. 362 escribe: "Se questo non dovesse imponersi, come sembra essere sempre più probabile, una serie di problemi verrebbe automaticamente risolta".

Año	Edad tradicional	Algunos datos y acontecimientos importantes en la vida del profeta	Edad alternativa
650	01	Nacimiento de Jeremías	Vocación 627
627	23	Vocación del profeta	"desde el seno"
622	28	Inicio de la reforma de Josías	05
609	41	Muerte del rey Josías	18
607	43	Sermón contra el Templo	20
605	45	Batalla de Karkemish	22
603	47	Signo del celibato de Jeremías	25
597	53	Primera deportación a Babilonia	30
588	62	Prisión en cisterna con lodo	39
586	64	Segunda deportación a Babilonia	41
585	65	Destierro forzado a Egipto	42
584	66	Probable muerte en Egipto	43

No consta el año de su nacimiento, pero es bien extraño que, si nació el 650 y recibió la vocación profética el 627, no tenga apenas oráculos que se puedan atribuir a la época de la famosa reforma del rey Josías (640-609), que tuvo lugar el año 622, según 2 Re 22, 3ss: o tal vez ya en el año 12, que es el 628 según los datos del Cronista, que la anticipa al hallazgo del "Libro de la Ley" en el Templo (2 Cr 34,3). Más bien, según el libro de los Reyes, se consultó a la profetisa Jilda, y no al profeta Jeremías (2 Re 22,14-20).

Se suelen atribuir a la época de Josías, intentando salvar ese silencio, los capítulos 2 al 4; pues ya el 5 y 6 suponen clava de guerra inminente, que se dio bajo Joaquín, no bajo Josías⁵⁷. Y se suele añadir, por ser tan poca cosa, el capítulo 30 y acaso 31, pero sólo en su núcleo original, ya que en su forma actual son bien posteriores. Todo esto es muy poco para los supuestos 18 años de profecía bajo Josías. Además, no se alude para nada a la reforma, ni en sentido positivo ni tampoco negativo. Jeremías no era precisamente un

57 SICRE, José Luis, *Profetas en Israel*. Verbo Divino, 1992. Escribe en la página 309 que "encontramos algunas veces muy largas, sobre todo la que va del 627 al 609, donde solo podemos datar con certeza un breve texto". Ver aún las páginas 310-314.

unharde, si había algo que denunciar. De hecho más tarde va a atacar duramente al Templo, al sacerdocio, a los profetas culturales y a la monarquía. Todo esto se explica mucho mejor, si se admite que, en esos años, Jeremías apenas tenía algo más de 5 añitos, y no ejercía para nada como profeta.

En cambio, hay varios datos que sitúan a Jeremías en relación con Safán, Ajikam y sus hijos, así como otros partidarios de la reforma de Josías (Jr 26,24; 40,5s. Y el mismo profeta hace la mayor alabanza de un profeta a ningún rey, según habla del mismo en contraste con su hijo Joaquín (609-597). Por eso hay que explicar esos datos, aparentemente contradictorios, diciendo que efectivamente conoció al rey Josías y tuvo muy buen concepto de él; pero en años posteriores, cuando inició su actividad profética por el año 614 o más tarde aún. Y se fijó, como es natural en un profeta, en la cuestión de la justicia real para con los pobres (22, 16)⁵⁸.

Otro dato que apunta a la cronología más baja, es el extraño asunto de su celibato, exigido por Dios como signo de la escasa esperanza de futuro que esperaba a la nación. El texto (Jr 16) no tiene fecha, pero se sitúa en la época de Joaquín (609-597) un poco antes de la invasión que anunció en esa época (Jr 16,16) cuando el profeta tendría unos 20 años, y no más de 45, según la cronología tradicional. A esa edad, un varón israelita ya era abuelo; y la gran mayoría no superaba esa edad, ni en Israel ni en los pueblos vecinos, como sabe la actual arqueología.

Por lo demás, el mensaje de Jeremías se va haciendo más duro, a medida que encuentra la resistencia del rey Joaquín y buena parte de sus consejeros y líderes religiosos que lo apoyan. Si ya el año 608, tras el sermón contra el Templo, apenas logra escapar de la muerte (por obra de Ajikam, hijo de Safán el reformador; Jr 26,24). Un poco más tarde, tras la batalla de Karkemish, en que Nabucodonosor vence definitivamente al ejército del faraón de Egipto, el año 605, vuelve a intentar su denuncia en el Templo, con el rollo dictado a Baruc, y apenas logra salvar su vida de las iras del rey en esta ocasión (Jr 36, especialmente 36,26).

Ese famoso año cuarto de Joaquín es un año especialmente fecundo en la profecía escrita de Jeremías. Hace escribir un rollo a su secretario Baruc, y lo vuelve a escribir y hasta ampliar, cuando el rey le hace quemar. También

58 Sobre este punto J. L. SICRE ha escrito con acierto un largo artículo, que resume en su libro *Con los pobres de la tierra. La justicia social en las profecías de Israel*. Cristiandad, Madrid, 1985, 353-365.

en ese año escribió los "oráculos contra las naciones" tal como aparece en 25 y sigue en los capítulos 26 al 32 en los LXX, aunque el TM los ha puesto al final, en los capítulos 46-51. Todavía ese año 605 da un oráculo final a Babilonia, que es el punto final en la edición de los LXX, aunque en el TM actual ocupa el breve capítulo 45. Tal actividad supone un hombre en plena madurez física y espiritual, entre 20 y 25 años y no un anciano de más de 45 años.

Finalmente, los malos tratos que Jeremías debió soportar en los últimos años de su vida, tanto en la dura prisión a que le sometieron los enemigos de la sumisión a Babilonia (Jr 32,2ss; 33,1ss; 37,14ss y sobre todo 38,1-6) bajo Sedecías (597-586), como la forzada huida a Egipto a que le obligan los asesinos de Cindolias (Jr 42-44), suponen un aguante físico que para nada cabe esperar de un anciano de 64 años: ya que apenas cabe esperarlos de un hombre de cuarenta y pocos. A esa edad, un largo tiempo en una cisterna de lodo, o incluso en el patio de la corte, y mas aún un viaje a Egipto era ya casi una condena a muerte anticipada.

1.2. Breves rasgos de la vida y el destino final de Jeremías

Jeremías nació en *Anatot*, pueblito de Benjamin, a 6 kilómetros de Jerusalén. Su origen campesino va a marcar hechos centrales de su vida, aunque viva en la capital. Predica con ilusión a los campesinos del norte en su juventud. Compra un campo en Anatot cuando ya se está perdiendo la esperanza de vivir en la tierra. Su imagen más profunda de Dios es la de un manantial de aguas, con la duda de si no será un espejismo de aguas falsas. Sobre la fecha de nacimiento los exégetas calculan el año 650, ya que recibe la vocación el 627, año trece de Josías; pero el libro habla de que "antes de que nacieras te consagré y profeta de las naciones te constituí" (1,5). Si nació hacia el 627, se explica mejor su escasa participación en los primeros años de la "reforma": si bien parece seguro que en su mocedad colaboró en la vuelta a Yahvé del reino del norte (cc.2-6 y 30-31).

Pero sus años de mayor presencia profética ocurren bajo Joaquín: el mismo año 609 tuvo el famoso discurso en el Templo, que nos viene narrado dos veces (cc.7 y 26). Tras atacar el culto del Templo y hacer el gesto mágico de execración, se fue haciendo el vacío contra él: de suerte que "a la gente le parecía un blasfemo, a los políticos un derrotista y un traidor potencial, y

para todos era mejor evitar su compañía⁵⁹; hasta el mismo Dios le prohíbe el matrimonio. Acusa al rey Joaquín de explotar y asesinar al pueblo; hace denuncias y gestos proféticos ante las élites y el pueblo, que parecen de magia negra. Ante la oposición de la clase dirigente hace escribir a Baruc, su secretario, un rollo de uráculos de amenaza y leerlos en el Templo; cuando el rey quema ese rollo, escrito entre el 605 y 604, lo hace volver a escribir y ampliar (cfr.: cc.16: celibato; 19-20: jarro roto y paliza de Pasjuri; 22.13-19: acusaciones a Joaquín; 36 y 45: el rollo reescrito). Sin duda se escriben en esta época la parte original de algunos oráculos contra las Naciones.

Los últimos años del profeta le toca seguir el destino que el rey Sedecías imprimió a Judá. Jeremías proclama reiteradamente la necesidad de someterse a Nabucodonosor, "siervo" de Yuhvé (25.9; 27.6 y 43.10). Pero las élites cortesanas están divididas y la mayoría se inclina por la rebelión, arrastrando la decisión del monarca indeciso; y con ello la catástrofe final de Jerusalén y el destierro de las élites el año 586 (cfr. capítulos 21; 24; 27; 29; 32-35; 37-39). El profeta le advertirá que se trata de una cuestión de vida o muerte, y pocos salvarán la vida (21.8; 38.2; 39.18 y 45.5). Él mismo es de esos pocos de la élite a los que Nabucodonosor concede gracia; pero una facción de los que se quedaron asesina al gobernador Gedolías y lo arrastra consigo hacia Egipto. Allí, fracasado y desterrado, debió morir Jeremías no mucho después. Este "profeta como Moisés" acaba realizando un "anti-éxodo", que quiso siempre evitar (cc.40-44 y 52).

1.3. ¿Conocemos también ciertas experiencias íntimas del profeta?

Se ha constatado que Jeremías tiene como *pathos* la queja y el sufrimiento y que su espacio es el corazón humano. Incluso parece que lo peculiar de Jeremías es que el profeta ahora es una "figura doliente"⁶⁰. Por eso se dice que "no es casual que en el libro de Jr (compilado por su amigo Baruc) abunden los relatos de pasión del profeta" que son historia de la pasión de la Palabra de Dios y su profeta. También en las confesiones, si se interpretan como auténticas y personales, "el profeta narra sus más íntimos sufrimientos

59 SOGGIUN, Alberto, *Introduzione all' Antico Testamento*. Pa deia Editrice, Bologna, 1987, p. 364: "al popolo appariva come bestemmiatore, al politico come un difamatista e un potenziale traditore, per tutti era meglio evitarlo la sua compagnia".

60 VON RAD, Gerhard, *Teología del Antiguo Testamento, Tomo II, Teología de la tradición profética de Israel, A. cristiandad*, Madrid, 1980, p.251.

personales"⁶¹. Por otro lado Jeremías es "un observador que creía al hombre capaz, gracias a los múltiples luces y recursos que su religión le ofrece, de salvarse y que descubre la radical impotencia de semejante salvación... El pecado está visceralmente incrustado en la humanidad para que esta salvación pueda realizarse", si no es por un acto decisivo de Yahvé solo⁶².

Esta misma idea la comparten bastantes exégetas, aunque otros piensan que las "confesiones" no son tales, y que esa visión pesimista del hombre, ligada al tema de la "conversión" es posterior a él, obra de sus discípulos. Sin embargo, la figura histórica de Jeremías está detrás de todo ese mundo de queja y lamentación, sea por los sufrimientos íntimos, sea por los experimentados físicamente en su carne y en la de su pueblo⁶³, sea incluso por ser el primer profeta que habla en cierta forma del sufrimiento de Dios mismo. Puede ser exagerado decir que el profeta "acaba no sintiéndose herido más que por una sola inquietud: la ausencia de Dios, y se ve consumido por un solo deseo: la amistad que Dios propone"⁶⁴; pero es posible que su figura esté detrás de ese personaje misterioso de Is 52,13-53,12. En cambio el tema de la imposibilidad del cambio de corazón tal vez sea más bien de sus discípulos y editores.

5. El tema del sufrimiento de Jeremías y del mismo Dios.

No cabe duda de que el sufrimiento forma parte esencial de la vida y actividad profética de Jeremías. Se ha dicho que el *pathos* del libro es la queja y el sufrimiento y que su espacio es el corazón propio y ajeno, y esto aparecería más clara y profundamente en las "confesiones"⁶⁵. Nunca como en su caso se nos dan tantos detalles de las amenazas, persecuciones, torturas y peligros mortales a las que se vio sometido. Hablando de la novedad que aporta la profecía en los albores del exilio, se afirma que "lo peculiar es que

61 ZIMMERMANN, Walter. *Manual de teología del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1980, pp. 236-237.

62 CAZELLES, Henry (Director) *Introducción crítica al AT*, Herder, Barcelona 1980. El capítulo sobre Jeremías es de A. Gelin y L. Mon ouhou y es de 1973, p. 436.

63 Sobre el tema del sufrimiento en Jeremías puede verse WELTEN, Peter. "Eidelen und Leidensfahrtung um Buch Jeremia" en la revista *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74(2) (1977):123-150.

64 CAZELLES, *o.c.*, p. 450.

65 VON RAD, *o.c.*, pp. 251-255. Sobre esto volveremos en la parte IV.

el profeta ahora es una "figura doliente"⁶⁶. El tema del sufrimiento está muy presente en el libro de Jeremías, porque el profeta puede sufrir por la causa de Dios y por la desgracia de su pueblo. Sufrir interno como también externo, narrado ampliamente en el libro, sobre todo en los cc. 36-44, escritos por un testigo y partícipe de los mismos, como fue Baruc. Se ha llegado a titular los cc. 36-45 como la "Pasión / Martirio de Jeremías"⁶⁷. Esto cobra más fuerza aún en la edición de los LXX, ya que forman el final del libro (cc. 43-51), como la cumbre de su camino. También cabe entender, al menos en un primer nivel, las "confesiones" como un testimonio del sufrimiento interno que tuvo que soportar Jeremías, y que expresa con toda crudeza incluso en rebeldía contra Dios y su destino vital. Anticipa como pocos la idea dominante en el NT de que los profetas no son escuchados en su patria (Mr 6,4pp) y que acaban muriendo a manos de sus destinatarios que no creen en sus palabras (Mc 12,1-12pp; Lc 13,31-33).

Más aún, según los textos de 12,1-14 y 45,4 (que es el final en los LXX = 51,34), se trata de un fracaso de los mismos planes de Dios, que parece también sufrir por ese fracaso histórico; pero que no será el final. Von Rad, comentando el c. 12 y el 45 escribe: "Las palabras de Dios están acompañadas por la tristeza divina expresada entre líneas: casi da a entender un sufrimiento que recibe Dios por la destrucción de lo que había construido". El juicio de Dios ha de destruir su propia obra y Baruc refleja que "hay un hombre que comparte el sufrimiento divino de un modo único"⁶⁸. Se ha dicho que el profeta llega a atisbar el sufrimiento de Dios, cuando le hace hablar con tristeza en 12,7s y en 45: "El propio Yahvé sufre por el juicio con el que tiene que castigar a su pueblo. En los sufrimientos del profeta se refleja el tormento que sufre Dios por causa de su pueblo"⁶⁹ y forma parte de la predicación de su profeta. "Es un Dios que también él mismo se lamenta de la situación de su pueblo y de su tierra (12,7-12)"⁷⁰. En la vida y predicación de Jeremías, más que en ningún profeta previo, es patente el dolor de Dios, que es "sufrimiento por culpa del pueblo y también de su com-pasión con él"⁷¹.

66 ZIMMERMANN, o.c., p.236

67 Ver, por ejemplo, la *Biblia de Jerusalén*, o el CBSJ - NCBSJ de Canturier.

68 VON RAD, o.c., p. 260

69 ZIMMERMANN, o.c., p. 237

70 PREUSS, Horst Dietrich. *Teología del AT. 1. Desolée de Bruwer*, Bihac, 1999, p.158

71 PREUSS, o.c., pp.242-244 cita otros textos proféticos como Os 2,29; 4,6; 5,15; 6,4 y 11,8 pero más clara Jr 4,19-22; 8,18-23; 10,19-22; 13,7; 14,17s; 23,9s; además de las citadas 12, 7s y 45.

Más allá de ese fracaso humano y hasta divino, no se sueña con la venganza del imperio opresor, sino con una restauración de todas las naciones. Tal vez en el mismo sentido de Is 2.2-4 o Mq 4.1-3 e incluso Jr 3.17 (con pequeña variante en los LXX). Así se entiende perfectamente que las quejas de Baruc, como las del propio Jeremías o las de todo el pueblo (tan dramáticamente expresadas en las Lamentaciones) sean muy comprensibles; pero no pueden entenderse como simples quejas contra Dios, sino como signo del pecado que llevó a ese fracaso y como participación en el empeño de Dios por lograr un mundo más humano. Se anticipan así los sufrimientos del "Siervo de Yahvé" del Deuteronomías, y sobre todo la Pasión de Jesús, como la interpreta el Nuevo Testamento. Como el tema del sufrimiento, en esta amplitud de sentidos, supera con mucho lo biográfico de Jeremías, para adentrarse en el misterio del sufrimiento, que afecta al propio Dios, pienso escribir más adelante sobre este punto, al tratar de la experiencia peculiar de Dios que representan tanto el profeta Jeremías como sus discípulos. Remito a ese futuro trabajo, ya iniciado y que espero presentar en esta misma revista.

2. Baruc (Egipto), Serayas (Babilonia) y otros discípulos de Jeremías

Aunque los editores primeros hacen del período del 627 al 587 un momento privilegiado de reflexión para tratar las ideas principales del libro y atribuirle los 40 años simbólicos a la actividad profética de Jeremías (1.3 y 25.3), no se puede negar la presencia de lecturas postcatastróficas en los capítulos 40-44 y 50-52, además de muchas otras secciones más breves. Hay que reconocer la presencia de intereses y tradiciones diferentes reflejados en diversos textos o niveles de sus sucesivas redacciones, que "deben verse como el producto de diferentes grupos en el territorio judío luchando por su posición y poder, por un largo tiempo después de la caída de Jerusalén"⁷² durante el período persa.

Parece que es entre los desterrados de Babilonia donde se inicia ya la forja de su libro: desde el librito de los capítulos 27-29 "que formaba una especie

72 CARROLL, Robert P. *Jeremiah. A Commentary*. Westminster Press, Philadelphia, 1966 (publicado en Londres por SCM ese mismo año). Old Testament Library. La cita citada de la p. 70 dice: "They must be seen as the product of different groups within the Judean territory struggling for power and position over a long period after the fall of Jerusalem."

de mensaje a los deportados"³³. Ahí y en el capítulo 24 parece que Jeremías ve el futuro en esos deportados ("hijos buenos"). Pero hay que subrayar que Jeremías eligió voluntariamente quedarse en Palestina; y que fue llevado luego a la fuerza a Egipto; y con él fue arrastrado también su amigo y secretario Baruc. Se ha dicho que los oráculos de salvación de la parte central se refieren a la Gola judía o desterrados de Babilonia (capítulos 27-29); a la Gola israhelita o desterrados del Norte, de la época que sea (capítulos 30-31) y a los quedados en Palestina, entre los que prefirió quedarse Jeremías, aunque fue arrastrado a Egipto (capítulos 32-33)³⁴.

Al redactor o redactores finales les importa aquí el contenido, no la sucesión cronológica. Quizás las dos ediciones del libro representan las dos tradiciones de los grupos desterrados en Babilonia (TM) y de los grupos arrastrados a Egipto con Baruc (LXX); aunque ambas han confluído luego en Palestina, y han sido reelaboradas en el libro actual por los deuteronomistas, provengan de cualquier punto de la diáspora judía. Esto da una mayor profundidad a la interpretación del libro, que no una lectura plana de una obra compuesta en apenas 40 años, como se presenta editorialmente. Por señalar un autor concreto de cada una de las dos ediciones, vamos a imaginar a Baruc, como autor de la tradición representada por los LXX, de origen egipcio; y a su hermano Serayas, como representante de la corriente babilónica.

2.1. Baruc no sólo fue un secretario ocasional del profeta Jeremías, sino que está detrás de buena parte del libro, especialmente de la llamada "pasión de Jeremías", del c. 36 al 45 y tal vez ya desde el c. 19 y 20. También sería él quien dejó su marca en las tres partes: los cc. 1-25 en 25,1-14; los cc. 26-36 en el final 36; y los cc. 37-45 en este último. Copió el rollo después de quemarlo el rey y podíamos imaginar que se hicieron copias del mismo en Palestina, Babilonia y Egipto; aunque las dos ediciones que conocemos ya tienen muchos rasgos comunes, ambas deuteronomistas. Sin embargo, en la edición de los LXX el puesto de Baruc es mucho más significativo que en el TM.

La tradición de los LXX le da una importancia especial a la figura de Baruc, al menos en la tercera parte (capítulos 36-45), y con él al tema del sufrimiento del profeta³⁵, de su secretario, de la mayoría del pueblo y hasta

³³ CAZELLEFS, o.c. p. 110.

³⁴ RUDOLPH, Wilhelm, *Jeremia*, 3, verbesserte Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1968. Tomo 12 del *Handbuch zum Alten Testament*.

³⁵ COLTLIER, Guy P. *Jeremías del Nuevo Testamento bíblico San Jerónimo*, Tomo I, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999. Nos dice que los capítulos 11, 20 reflejan los

del propio Dios. Por eso ocupa un puesto final el c. 45 del TM que es el 51, 31-35 de los LXX. En los cc. 50-51, que no son finales como en TM sino cc 27 y 28, domina ciertamente la emoción de grupos que celebran la caída de Babilonia, de aquellos que tras el 587 sólo la ven como la destructora de Sión, Templo y Pueblo. Tal actitud pudo ser común a todos los judíos de la diáspora, pero sin duda predominó entre los quedados en Palestina, y tal vez entre los retornados, de cualquier parte de la diáspora, y particularmente de los provenientes de Egipto, la potencia enemiga de Babilonia.

Por otro lado, aunque los cc 42-44 reflejan una postura contraria a la diáspora judía en Egipto, cabe suponer que se trata de "un conflicto ideológico entre Palestina y Egipto sobre asuntos culturales en algún periodo (tras la caída de Jerusalén" (como reflejan luego los documentos de Elefantina, en la época del segundo Templo). En todo caso "delata prejuicios xenofóbicos contra grupos rivales que practican el Yahvismo fuera de la "tierra santa" de Palestina" y utilizan a Jeremías para justificar su postura.

2.2. Serayas Los desterrados del 597, como reflejan los libros de Ezequiel y Jeremías (capítulos 28 y 29), esperaban un pronto final del destierro. Incluso profetas de Jerusalén como Jananías anuncian lo mismo. Es posible que entre los que esperaban lo mismo estaba Serayas y los transmisores del anuncio secreto de Jeremías contra Babel, que aparece en 51, 59-64. Lo cierto es que los desterrados en Babilonia, por ser la élite del pueblo, se consideraron el "resto" santo, anunciado por los profetas; y se creyeron con todos los derechos, a la hora del retorno a la patria. El retorno de los exiliados como líderes y la restauración del Templo y demás van a ser dos problemas básicos tras el 539 o el postexilio. Aunque no lo lograron plenamente, su predominio se refleja en casi toda la Biblia, y también en el libro de Jeremías, aunque como uno de las voces. Están también la de la diáspora egipcia y todos los otros retornados, pero sobre todo la voz de los quedados en Palestina.

Serayas, hermano de Baruc (ambos hijos de Neriyas: 32,12.16; 36,4.8.14.36; 43,3.6; 45,1 y 51,59) no tiene el mismo papel que su hermano Baruc en ninguna de las dos redacciones, ciertamente. Pero es claro que cobra mucho más relieve en el TM, al ocupar el puesto final, que en los LXX es el c. 45 relacionado con Baruc. El puesto que ocupa esa "acción simbólica"

del profeta, pero más expresamente en los capítulos 36-45

76 CARROLL, o.c. p. 742: "an ideological conflict between Palestine (J) and Egipt over cultic matters some period after the fall of Jerusalem": ... "betrays xenophobic prejudices against rival groups practicing Yahvism outside the "holy land" of Palestine"

contra Babel en el punto final del TM, indica la importancia que se le quiso dar. La fecha de ese gesto no es tan clara, pero se ubica en torno al año 594s, con ocasión de la embajada enviada por Sedecías a Babilonia (la misma a que se refiere la Carta de 29,1-3).

Lo que expresa esa "acción simbólica" es similar a la que el propio Jeremías había hecho contra Jerusalén y que le mereció la prisión y la paliza del sacerdote Pasjún (capítulos 19-20); y la que hizo más tarde contra Egipto, como aparece en 43, 8-13. Si tales sentimientos de odio contra la opresora Babilonia no fueran del Jeremías histórico, no hay que dudar que lo fueran de muchos judíos después de los terribles acontecimientos de los años 587 y siguientes. En el TM pareciera que lo escrito en ese documento encomendado por Jeremías a Serayás son precisamente los días largos oraculos contra Babilonia de los capítulos 50-51, que expresan bien sentimientos judíos del exilio y postexilio, como reflejan también las Lamentaciones y Salmos como el 137. En este sentido, más que un reflejo de la diáspora judía en Babilonia, esos capítulos reflejan la postura de los quedados y de los retornados a Palestina.

2.3. Relectores deuteronomistas y otros del libro de Jeremías.

Ya hablamos algo de los deuteronomistas en el apartado histórico. Aquí queremos subrayar que esos **deuteronomistas** aceptaron la crítica profética, así como su justificación del castigo; incluso entienden que "con sus palabras de denuncia, los profetas habían puesto en la mano de la sociedad israelita la llave para resolver el enigma de su misterioso destino histórico y poder superarlo mediante la reflexión teológica". Antes no se aceptó fácilmente la crítica y el juicio proféticos. Pero si en círculos de discípulos de Ez y Jr, y cabe afirmar que fue "la suerte de la profecía de Jr que alcanzó su justificación y una reelaboración propagandística por obra de Baruc y de otros miembros del partido reformista"⁷⁷. Ahora se los reconoce como Palabra de Dios, se acepta su actualidad y se usan en la liturgia. Esto explica su colección, su redacción, y su reinterpretación. Ya no es palabra de intrusos, sino proclamada en el culto y aceptada por toda la comunidad! Su presencia mayor, como señalamos, está en los así llamados textos "C" del libro.

77 ALBERTZ, Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, T. II. Trotta, Madrid, 1994, p. 462 y 477.

No vamos a exponer ahora las distintas hipótesis sobre la Historia Deuteronomista⁷⁸, sea la que habla de tres estratos: histórico, profético y nomístico (Smend); o la que prefiere hablar de dos bloques: uno marcado por la ira y otro por la esperanza (Cross). En todo caso, se reconocen varias manos y varias etapas, hasta llegar a incluir en su actividad la relectura "deuteronomista" de buena parte de los libros proféticos. Se observa atinadamente que el interés por el pasado de la nación y sobre todo por el futuro, con la institución monárquica, judicial y sobre todo sacerdotal y cívica, son inexplicables en la diáspora judía fuera de los residentes en Jerusalén⁷⁹. Por eso no cabe suponer un solo autor y un único propósito sino varios y en distintos momentos. Será mejor reconocer la presencia de intereses y tradiciones diferentes reflejados en diversos textos o niveles de sus sucesivas redacciones, especialmente durante el periodo persa. Esto da una mayor profundidad a la interpretación del libro, que no una lectura plana de una obra compuesta en apenas 40 años, como se presenta editorialmente.

Todos reconocen una o varias ediciones exílicas pesimistas. De hecho, dicha Historia Deuteronomista acaba, como el libro de Jeremías, con la alusión a la gracia que hizo el nuevo rey Babil Merodak al rey Joaquín, sacándolo de la cárcel (2 Re 25,27-30 - Jr 52,31-34). Se trata del año 562, pero muchos suponen que la obra deuteronomista contiene elementos posteriores, reflejando ya la nueva situación del postexilio en Palestina. Por eso se ha afirmado que la Historia Deuteronomista "no recibió su forma definitiva durante el exilio, sino en Judá. De ahí que las cuestiones teológicas de esa obra han de entenderse como una expresión de la polémica que allí se produjo en la segunda mitad de la época exílica, cuando se intentó endocar el propio momento actual a la luz del pasado"⁸⁰.

Es en buena parte la élite intelectual antes exiliada, pero que ya ha retornado a Palestina. "Allí hubo sin duda distintos grupos, partidos, quizá incluso movimientos"⁸¹, aunque tenemos pocos datos sobre estas formaciones sociales. Por eso no imagino siquiera un nombre, como hice con Baruc o Serayas, para estos autores, basta hablar genéricamente, de deuteronomistas.

78 Basta remitir al artículo de SICRE, José Luis, "La investigación sobre la Historia Deuteronomista desde Martin Noth hasta nuestros días" en EB 54 (1995) 361-415.

79 TRAUJIK, Georg, en CBI, *Introducción a la historia deuteronomista*, pp.476-482.

80 EICHMANN, Siegfried, *Historia de Israel en la época del AT*. Sigüeme, Salamanca 1979 etc p. 371.

81 LOHFFINK, Norbert, *Las tradiciones del Pentateuco*, C.B. t. 97, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999, p. 61. Cfr. lo dicho en la nota 50 de la parte I.

La fecha exacta es indeterminable, pero siempre después del 538 o aún del 525.

Hacen esa relectura de Jeremías, hacia el 550 o más tarde aún, grupos deuteronomistas residentes en Babilonia o en Judá de la segunda y tercera generación tras Gualías. Esos deuteronomistas consideran a los profetas como predicadores de penitencia, que no cesaban de exhortar al pueblo a la conversión, es decir, a la práctica de la Ley deuteronomica. El último profeta enviado era Jeremías, y, al no escucharlo, Dios tuvo que castigar al pueblo según Dt 28. Esta unión de Jr y el Dt es la que hace presentarlo como nuevo Moisés, especialmente en el TM. Pero ellos acentúan la esperanza de nueva acción de Dios, de una "nueva alianza" y no del fin de la alianza (31,31ss y no 11,10ss). Además el TM, como veremos, acentúa mucho la figura de Jeremías como el auténtico Profeta anunciado en Dt 18,18ss, semejante a Moisés.

Creo que en este contexto deuteronomista, y no en la autoconciencia del profeta, hay que entender la sutil identificación de Jeremías con el Profeta semejante a Moisés, y casi de una manera exclusiva, no sucesiva. Esto se da en el capítulo introductorio, común a la edición del TM y de los LXX. Pero eso no quita la ignorancia voluntaria de su figura en la Historia Deuteronomista, que no ha sido retocada ni siquiera en el capítulo final, al añadirlo como cierre de toda su vida y sus palabras. Con eso tal vez se nos quiere decir que las palabras de juicio de Jeremías se han cumplido históricamente; pero que están a la espera de que se empiecen a cumplir también sus palabras de esperanza futura, para que sean de veras palabras de reconstruir y plantar, y no sólo de arrancar y destruir, como ya ha acontecido.

Se trataba de la relectura profética de la Historia Deuteronomista, que coincide con la relectura deuteronomista de Jeremías y otros profetas. Esto significa un acuerdo mayor entre ambos textos, más allá de las claras diferencias. Se vuelve más profética la lectura de la historia de Israel y se acepta, con una interpretación novedosa de la obra y misión de los profetas y del propio Jeremías en ella. Ahora se ven los profetas como predicadores de la Ley, condenando sobre todo la idolatría; y como quienes exhortaron a la conversión del pueblo a Dios, esperando al fin una nueva alianza por la misericordia graciosa del Señor. Frente a esto, los temas de la restauración de la monarquía y hasta del Templo y culto, son aspectos secundarios, ya que la conversión es necesariamente ética, como siempre acentuaron los profetas.

En bastantes comentarios recientes se reconoce claramente que “algunos oráculos se dirigen a un Israel preexílico, mientras que otros, con su promesa de regreso, hablan a Israel en el exilio”⁸²; pero pocos subrayan la etapa postexílica presente también en el libro. Tampoco aquí nos fijaremos demasiado en distinguir tantas manos y etapas, pero mantendremos al menos la distinción entre el Jeremías histórico y el trabajo redaccional de sus múltiples discípulos y editores. Ya que ciertamente “el libro de Jeremías responde a dos momentos muy diferentes de la vida de Judá: la etapa final del reino, con una situación global de desorden moral y crisis política (Jeremías histórico), y la época de la diáspora -más que el exilio-, desde la cual un profeta, que podríamos llamar “Déutero-Jeremías”, ensaya la recuperación de la esperanza imaginando un futuro nuevo y distinto”⁸³. Claro que, en realidad, esta alternancia entre la memoria del pasado negativo y una perspectiva de salvación futura, tan evidente en el libro de Jr, es característica de todos los libros proféticos.

III. EL LIBRO DE JEREMÍAS. CUESTIONES LITERARIAS

1.1. El libro de Jeremías, el más extenso de toda la Biblia.

Con razón se afirma que este libro “informa por primera vez de la fijación por escrito de la predicación profética”⁸⁴ (289). La palabra *sefer* sale 26 veces en Jeremías, además de *megillá* (=rollo) 14 veces en el c. 36⁸⁵. Pero hay 3 o 4 libros aludidos dentro del libro mayor. El más citado es el rollo escrito por Baruc, y vuelto a escribir después de ser cortado y quemado por el rey Joaquín. Sale en 36, 24, 8, 10, 11, 13, 18, 32 y luego en 45, 1 y consta de “palabras contra Judá y los habitantes de Jerusalén”. Además está el libro de “oráculos contra las naciones” de 25, 13, al que puede referirse luego en 51, 60, 63 echado por Serayás al Éufrates. Finalmente, en el corazón de la segunda parte (los cc. 30-33, que son 37-40 según los LXX), está el “libro de la consolación”

82 BUZAK, Bárbara, *Jeremías*, en la obra *Comentarios Bíblicos Internacionales*, dirigido por William R. FARMER con Levoratti McFvenue y Dungan, Verbo Divino, 1999. La cita está en la p. 911.

83 CROATTO, José Severino, *De la Alianza con Sinaí a la Alianza nueva y eterna*, en la revista RIBLA (Revista de Interpretación bíblica Latinoamericana) n. 35-36 (2000): 87-95. La cita está en la página 88.

84 SCHMIDT, Werner, *Introducción a la Biblia*, Signum, Salamanca, 1983, p. 289.

85 También el verbo *ktb* = escribir sale en Jr 21 vez, frente a las 7 de Is u 8 de Ez.

dirigido a Israel y Judá en 30,2ss; cuya continuación en 32,1ss que se sitúa el 587 (18 de Nabucodonosor) es el "contrato" de compraventa de un campo en Anatot. Y aún queda por citar la "carta" a los deportados de 29,1,25,29. Esto nos muestra la notoria difusión de la escritura en esa época; y el influjo que esto tuvo en la formación del libro que estudiamos ahora.

Aunque tenga sólo 52 capítulos, el libro de Jeremías es el más extenso de toda la Biblia, con unas 21.820 palabras, que representan el 7,26 % del total del Texto Hebreo.⁸⁶ Por eso no cabe duda de que "un libro como el de Jeremías o Isaías es el producto de largos procesos de edición y acumulación, y pocos trazos de la historia de dicho proceso pueden detectarse claramente del texto mismo"⁸⁷. Puede leerse como un comentario a los acontecimientos ocurridos entre el 627 y el 587, con el año 605 como un año clave importante. Y también como una plural reflexión sobre los mismos, y el destierro-consiguiente y las expectativas del postexilio. Esto es, en gran medida, la obra de los discípulos deuteronomistas de Jeremías, tanto en Egipto como en Babilonia y luego en Palestina. Por eso abundan las exhortaciones y amonestaciones "de forma que la llamada a la conversión puede resumir el mensaje de Jeremías (36,3,7)"; y cabe añadir que "todo hace pensar que la reelaboración afecta al libro de Jeremías más hondamente"⁸⁸ que a otros proféticos.

Casi ningún exégeta atribuye a Jeremías histórico la parte de oráculos de salvación en los capítulos 30-31 y 32-33 que trata de la reconstrucción de la ciudad y de la economía, así como de superar las antiguas rivalidades intracomunitarias, sino a finales del siglo VI o principios del V. No todos fueron igualmente culpables de la destrucción del 586. Los reyes y príncipes fueron los principales responsables de la catástrofe del 586, junto con los sacerdotes del Templo y los profetas oficiales. Este punto está resaltado muy

86. Tomo los datos estadísticos del *Diccionario Teológico Mundial* del 47, editado por A. JENNY y C. WESTERMANN, Tomos I y II, que, a su vez, los toma del P. H. T. Willers, O.P., de Puerto Rico. El dato de Jeremías puede ponerse frente a las 16.930 de Isaías, con 66 capítulos, o las 19.530 de los 150 Salmos; y los libros del Génesis o Ezequiel, que le siguen estadísticamente, con 20.611 y 18.729 y unos 50 capítulos.

87. CARROLL, Robert P. *Jeremiah, A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia, 1966 (publicado en Londres por SCM ese mismo año) Old Testament Library. La cita dice textualmente: "A book like that of Jeremiah or Isaiah is the product of lengthy processes of editing and accumulation, and few traces of the history of such processes can be detected clearly from the text itself" Y añade el autor, "If ignorance is stressed here it is because it is important to be aware of how little we really know and how uncertain that a little knowledge is".

88. SCHMIDT, o.c., p. 290 y 292.

especialmente en el libro de Jeremías. Por eso, aunque la mayoría ve esto como un conflicto histórico entre Jeremías y los demás profetas de su época, cabe leerlo de otra manera: como un juicio crítico contra toda la profecía como responsable, igual que la monarquía, del fracaso del 586. "Se señalan y condenan demasiados grupos culpables por esos estratos de tradición para ser otra cosa que deliberaciones y reflexiones después de la catástrofe"⁸⁹. En la época de Zacarías se manifiesta la misma hostilidad contra los profetas, tal vez de parte de un sacerdocio militante, que desea controlarlos.

1.2. Sus dos ediciones: el texto hebreo (TM) y la versión griega (LXX)

Sería un simplismo suponer que Baruc, además de ser el responsable de la biografía o textos "B" y de la edición deuteronomista de los textos "C" de Mowinkel, es el autor de la edición representada por los LXX. Más bien se piensa que el proceso de formación del libro fue muy complejo: "En realidad, el proceso de formación del libro debió ser mucho más complicado. No es posible determinar el número de manos o de etapas redaccionales"⁹⁰. La edición o redacción de los LXX tiene 2.700 voces menos, que representa una octava parte del total. Esto se debe, sin duda, a que la actual edición del TM está llena de textos repetidos. Muchas palabras del TM son simples epítetos de Dios, como el famoso *Sebaot*, o la frase *Ne'um Yahweh* (oráculo de Yahvé), que es muy iterativa. Además, junto a las 4 veces que los LXX llaman a Jeremías "el Profeta", el TM lo añade 26 veces más. Falta en los LXX a veces secciones largas, como 17,1-4; 32, 17-23; 33,14-26; 39, 4-13; 51,44-49 o 52,27-30. Además, hay distinto orden en el caso de los oráculos contra las naciones: y en la segunda parte del capítulo 25, 13-35 que trata de la "copa de las naciones".

Parece más original el orden de los LXX, por seguir el esquema más usado en los libros proféticos, de poner los oráculos contra las naciones tras los dirigidos contra el pueblo de Dios, y antes de los oráculos de salvación y esperanza con que suelen cerrar. Los textos de Qumran siguen unas veces la

⁸⁹ CARROLL, o.c., p. 74 "Too many guilty parties are identified and castigated for these levels of tradition to be other than post-catastrophe deliberations and reflections"

⁹⁰ EISSFELDT, Otto, *The Old Testament. An introduction*, B. Blackwell, Oxford, 1966, traducida por Peter R. Ackroyd, de la tercera edición alemana de 1965. Ahora puede leerse la versión castellana de L.L. Sicre, en su primer tomo. En inglés p. 355 - 586 en castellano. Pero se atreve a suponer que los textos A, como los H se originaron en Egipto entre el 586 y 480, junto con las colecciones de 1-25 especiales.

versión larga del TM y otras la más corta de los LXX. Ambas ediciones suponen relecturas de tipo deuteronomista. Ambas ediciones conocieron desarrollo editorial desde el s. V al II a. C. "La mayor originalidad del texto reflejado por los LXX aparece de manifiesto en la ausencia de lecturas dobles, frecuentes por el contrario en el TM, que son casos de armonización generalmente"⁹¹. Un ejemplo de añadido a LXX es 39, 1-13. Por eso se puede concluir que "la opinión mayoritaria de los exégetas es que el texto de los LXX representa, en su texto hebreo conservado en parte en Qumran, "la tradición textual más original y mejor del libro de Jeremías"⁹². Lo más importante de esa doble edición, es el distinto final que le dan al conjunto; pues ahí se concentra el interés mayor de los editores. Los que defienden esta postura, se basan en las mejores investigaciones de los especialistas en este punto.

Los editores de los LXX, inspirados sin duda en la figura decisiva de Baruc, que fue secretario durante varios años, y que le acompañó en sus momentos más críticos y finales. Esta edición refleja la postura del profeta, de su secretario Baruc (y de Dios mismo) que expresan su terrible dolor por el fracaso de todas las tradiciones del Sur, como son la Monarquía dinástica de David y la elección del Templo de Jerusalén como lugar privilegiado de su presencia histórica (45,1-5 que es 51,35-38 en LXX, previn al 52; y 12,7-13). Pero, más allá del trágico final histórico, se abre a una esperanza mayor, que tal vez ya no necesita esas mediaciones, que se han demostrado ineficaces y fallidas. Si la presentada por el TM pudo llevarse a cabo en Babilonia, la de los LXX (en su original hebreo anterior, no ya en la traducción) pudo escribirse en Egipto. Y ambas redacciones llegaron quizás pronto a Palestina.

1.3. Las dos redacciones del libro como dos relecturas tras el 587

Esa doble redacción de libro, representada actualmente en el Texto Masorético y en la traducción griega de los LXX, se manifiesta de modo especial en la segunda parte, con la ubicación y el énfasis diverso que se le da a los "oráculos contra las naciones". Pero especialmente en el final tan distinto que ponen ambas, a sabiendas de que nos se trata de ningún episodio final

91 TRESOLLE BARRERA, Julio, *La Biblia hebrea y la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid, 1998 (3ª edición) Páginas 442s. Se basa en los trabajos especializados de Bogaert, Cross, Janssen, Rufe, Tov, Ulrich y Vawter, además de los propios.

92 CARROLL, o.c., p. 54 "The developing consensus of scholarship now is that the shorter text on which G is based represents the more original and superior textual tradition of the book of Jeremiah".

de la vida o el mensaje de Jeremías. El del TM, en 51, 59-64 (que en los LXX está en 28,59-64) representa un mensaje o acción simbólica encargada por Jeremías a Serayás, hermano de Baruc hacia el año 593, durante la primera deportación. El final de los LXX, 51,31-35 (que en el TM es 45,1-5) es una palabra de Dios para Baruc, hermano de Serayás, dada por medio de Jeremías el año 605, cuando ambos son perseguidos a muerte por el libro leído en el Templo. Sigue el capítulo 52, tomado de 2 Re en ambas ediciones.

Ese final tan diverso expresa muy bien una de las intenciones mayores de esta doble relectura de lo acontecido el 586, con la caída de Jerusalén y la destrucción del Templo, el final de la monarquía y la deportación definitiva de toda la élite política, militar, religiosa y cultural a Babilonia. Se hasan sin duda en el profeta Jeremías, pero son obra posterior de sus discípulos, que forman dos grupos con interpretaciones diferentes, al menos en los acentos. Para la "lectura" del TM todo ha sido un cumplimiento de las amenazas proféticas, que avisaron de lo que ya decía la Ley del Deuteronomio, en los capítulos 27-28. Pero, más allá del castigo merecido por los pecados de Judá, se espera que se cumplan las amenazas proféticas contra el imperio opresor, con la caída de Babilonia la devastadora, y el retorno y la restauración de los exiliados.

Esto lo han preparado en la primera parte, al colocar unos (TM) en el centro la primera acción simbólica de Jeremías, la de la faja enterrada en el Éufrates del c. 13, que es un anticipo de lo que el propio Jeremías encargó luego a Serayás el año 593, con ocasión de una embajada enviada por Sedecías, a justificarse ante el rey Nabucodonosor (29,1-3 y 59,1). Aunque el tenor de la Carta del c. 29 y la acción simbólica de Serayás tengan propósitos diferentes, no dejan de ser las dos caras con las que el profeta o los discípulos interpretan lo acontecido. Nabucodonosor ha tenido la función de brazo de Dios ("servo" en 25,9; 27,6 y 43,10) para castigar los pecados de Judá. Pero ha actuado con soberbia y prepotencia, con crueldad y desmedida, sobrepasando el encargo divino. Por eso merece ella, más aún que los pueblos castigados por su prepotencia, el castigo final de Dios mismo (25,12; 27,7; 29,10). Pero los otros editores (LXX) tal vez son los responsables de colocar en el centro el c.12, especialmente los vv.7-13 y 14-17 como explicaremos más adelante.

1.4. Divisiones del libro de Jeremías.

Es muy difícil dividir satisfactoriamente el libro de Jeremías tal como hoy lo tenemos. Ya los traductores griegos (los llamados LXX) se encontraron con una redacción distinta, o la hicieron ellos mismos; pusieron los "oráculos contra las naciones" en los capítulos 25 al 32; y así quedó más unida la sección biográfica o "pasión de Jeremías" (capítulos 33 a 51 de los LXX). Sin embargo, tampoco así queda claro el orden y división del libro. El orden cronológico no es criterio seguro, aunque lo use el editor y oriente algo. Por lo demás, el propio libro nos narra que Jeremías mismo hizo ya escribir dos veces sus oráculos contra Judá, Jerusalén y las naciones (Ver el capítulo 36). Las famosas "Confesiones" sean o no todas ellas auténticas, se escribieron sin duda en momentos diversos de su vida... o de la experiencia histórica del pueblo judío.

En un punto cabe el acuerdo de todos: hay una primera parte, que va del c. 1 al 25.33, que es común a las dos ediciones que señalamos antes. Con sus pequeñas variantes, hubo hasta aquí acuerdo entre ambos editores, a no ser que posteriormente se haya tratado de asimilárlas. Las diferencias importantes van del 25.14 al 52, que es también el cierre obvio de ambas ediciones. Por esta doble edición, resulta bien difícil ver un esquema concéntrico en todo el libro, aunque haya sido la propuesta de un grupo de biblistas no hace mucho tiempo⁹³. Naturalmente, se centró en el TM, pues con el texto de los LXX toda la construcción falla. Pero me parece que tampoco es muy convincente en la redacción masorética. Por eso no la vamos a seguir aquí.

En la segunda parte, además del orden diferente del TM y los LXX es importante notar la notable peculiaridad de los capítulos 27 a 29, que usan un modo de nombrar al profeta y a Nabucodonosor exclusiva de ellos. Dicen *Yirmeyah, Sidiqiyah y Nabukadnessar* en lugar de las corrientes *Yirmeyahu, Sidiqiyahu y Nabukadrezar* en el resto del libro. Eso denota una fuente previa, pero además respaldada por ambos editores: tal vez por ser un documento en posesión de los desterrados en Babilonia y a favor de sus puntos de vista, a quienes fue dirigida la "Carta" citada en el capítulo 29. Las diferencias en los nombres la acercan a los libros de Crónicas, Esdras y aún Daniel. Algunos suponen que todo esto "sugiere que proviene de los

93 TORREBLANCA, Jorge, *Jeremías, una lectura estructural*, en la revista RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana) n. 35.36 (2004) 68-82. La propuesta está hecha para el TM, que sería concéntrico, no para la edición de los LXX.

que vivían fuera de Palestina, aunque ha sido glosada en algún momento por un redactor judío”.⁹⁴

Por otro lado, esta parte mantiene el testimonio de que los “quedados” serán importantes para Jeremías; pero su sueño de un pronto retorno a Judá es ilusión falsa de algunos de sus profetas y no se va a realizar. De hecho, el período del destierro o exilio babilónico se prolongó hasta el 539 y el retorno aún se retrasó más, como nos consta por otros testimonios posteriores. No es lo que querían oír los primeros ni los segundos deportados, que pertenecían a las élites políticas y religiosas (incluido el profeta Ezequiel, que parece que no alimentó semejantes ilusiones); ni los escapados a Egipto, que llevaron consigo a Jeremías y Baruc. En algún momento ambas corrientes o sus escritos se juntaron, y eso dio pie al acuerdo reflejado en los capítulos 1-25.

Se suelen admitir las cuatro fuentes del libro señaladas por Mowinkel: A) Oráculos propios de Jeremías, B) Relatos sobre Jeremías, escritos por Baruc; C) Palabras de Jeremías reelaboradas por el redactor deuteronomista; y D) Textos no auténticos de Jeremías, como el capítulo 52 (tomado de 2 Reyes), los oráculos contra las naciones (46.1-51.58; o bien 25.14-32) y muchos otros versículos y glosas múltiples. Por su parte tanto un comentarista clásico, más bien conservador (Rudolph) como otro más reciente y de postura muy crítica (Carroll) proponen una división cuatripartita, como sigue:

- A) 1.1-3 y mejor 1. 1-19: Prólogo de la primera parte y de todo el libro
- B) 2.1-25.14 que son oráculos de juicio-condena contra Jerusalén y Judá.

Muchos autores separan como prólogo de la parte I el capítulo 1. 4-19; y 25.1-14 se separa, sea como epílogo de la parte I o prólogo de la II

- C) 25.15-38 y los capítulos 46-51 (que en las LXX son 25-32 y en otro orden) donde se reúnen los “oráculos contra las naciones” extranjeras.

(Nota-se que esto supone reconocer el orden de los LXX como original, y que el actual TM es el que lo ha cambiado para el final del libro)

- D) 26.1.35/36, que trata de “oráculos de salvación para Israel y Judá”⁹⁵.

94 CARROLL, Robert P. *Jeremiah. A Commentary*. Westminster Press, Philadelphia, 1966 (publicado en Londres por SCM ese mismo año: Old Testament Library. La frase original es: “it suggests a provenance of life outside Palestine, brought in has been glossed by a Judean redactor at some point”.

95 RUDOLPH, Wilhelm. *Jeremia*. 3. verbesserte Auflage. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1968. Tomo 12 del *Handbuch zum Alten Testament*. En el índice y en la página 11, da esos capítulos 3.35: “Heilsweissagungen für Israel und Judá”.

Mientras *Rudolph* acaba en el capítulo 35, Carroll alarga esta parte hasta el 36 y lo titula: "miscelánea de narraciones y ciclos de material"⁴⁶

- IV) 36/37-45 que es el relato de Baruc sobre la "pasión de Jeremías", o tal vez mejor, la "pasión de la Palabra de Dios" y el final de Jerusalén.
- Q) El capítulo 52, 1-34 es llamado "Apéndice histórico" o bien **Epílogo**.

Se supone que la parte I) está ordenada cronológicamente, bajo los reinados sucesivos de Josías (cc. 1-6), Joaquín (cc. 7-20; subdividido por muchos en 7-10; 11-13; 14-17 y 18-20) y Sedecías (cc. 21-24) en líneas generales. En cambio, la parte 2) acabó separada en el TM, mientras los LXX mantienen la unidad primera. Los oráculos de salvación de la parte 3) se refieren a la Golá judía (cc. 27-29); a la Golá israelita (cc. 30-31) y a los quedados en Palestina (cc. 32-33) junto con un oráculo salvífico (condicionado) para el rey Sedecías (c. 35). Al redactor le importa aquí el contenido, no la sucesión cronológica, que conoce en parte. La parte 4), en vez de palabras de Jeremías contiene casi sólo relatos. Se trata del informe de Baruc, si no lo son ya parte de los discursos y relatos de las partes anteriores.

2. Algunos puntos más concretos del libro de Jeremías

2.1. Las oráculos de condena contra las autoridades de Judá

Un tema fundamental de la predicación profética del Jeremías histórico es la fuerte denuncia que hace de los poderes constituidos, comenzando por los reyes y autoridades políticas y siguiendo por los sacerdotes y los falsos profetas. Las veces que se señalan juntos esos tres liderazgos son espectacularmente numerosas en la primera parte (cc.1-25). Pongan aquí una lista de esos pasos. Se podría comenzar con 1,18, pero es el único paso (junto con 34,19) en que, al lado de los reyes, jefes y sacerdotes aparece el *'am-ha-'arets* o "terraltenientes" más que simples campesinos. En otros pasajes, a esas tres categorías se añaden los *yoshevim* – "residentes" o poseedores de ciudadanía, no simplemente los habitantes o moradores. La formulación más clásica de

⁴⁶ CARROLL, *o.c.*, p. 53 "miscellaneous narratives and cycles of material"; y la parte IV la titula: "The Fall of Jerusalem and aftermath", y no "Pasión de Jeremías".

la triple función social de esos liderazgos aparece en 18,18, al relacionarlos con el Consejo, la Ley y la Palabra respectivamente (*Ezrah, Torah, Dabar*)

1,18	reyes, jefes	sacerdotes		+trataciones
2,8	pastores	"	profetas	+peritos en Ley
2,26	reyes, jefes	"	"	
4,9	rey, príncipes	"	"	
5,28-31	[los que no juzgan la causa del huérfano y de los pobres, etc]			
6,13	el más grande	"	"	
8,1	reyes, príncipes	"	"	
8,10	el más grande	"	"	
18,18	sabios (ancianos)	"	"	
32,32	reyes, jefes	"	"	
34,19	jefes	"		+trataciones

Pero además largos "oráculos de condena" a los poderes políticos y religiosos ocupan una buena porción del libro y están en las dos partes, especialmente hacia el final de la primera; mientras que los "oráculos de salvación" dominan en la segunda, ocupando su parte central en la edición de los LXX (cc. 34-40:42). Por otra parte, también los LXX colocan los "oráculos contra las naciones" en segundo lugar como en la mayoría de las obras proféticas, y no al final de la obra como el actual TM.

Oráculos de condena de la monarquía:	21,1-22,30 y 33,14-18; 35,1-7
Oráculos de condena del sacerdocio:	19,1-20,6 y 26,1-24; 29,25-29
Oráculos de condena de los falsos profetas:	23,9-40 y (26,1-24) 28,1-17
Oráculos de condena global del pueblo:	24,1-10 y 27,1-22; 29,1-32
Oráculos contra las naciones (II parte)	cc. 46-51 = 26-31 en los LXX
Oráculos de salvación para la Golá de Judá:	cc. 27 y 29 = 34 y 36
Oráculos de salvación para la Golá de Israel:	cc. 31,1 31,40 - 37,38
Oráculos de salvación a los quedados en Palestina:	cc. 32-33 = 39-40
Oráculos de salvación, condicionados, a Sedecías:	cc. 34-35 = 41-42

Ya señalé que no me convence la propuesta de una redacción concéntrica de todo el libro de Jeremías, ni siquiera en la primera parte, aunque otros

autores la siguen admitiendo⁹⁷. Mi propuesta, en cambio, si cree descubrir un "centro" en la primera parte, aunque no se trate de admitir un estilo concéntrico en esos capítulos. La razón está más bien en que ese capítulo central, el 12, representa lo más profundo del mensaje teológico del libro, según la versión de los LXX; ya que expresa lo mismo que el final de esa edición: el dolor de Dios por el fracaso de su pueblo en sus instituciones fundamentales, la dinastía davídica y el culto del Templo salomónico. Jeremías era sacerdote y casi vecino de Jerusalén; y se nota que sufrió en carne propia la terrible crisis que el mismo trató de evitar con los oráculos que predicó de parte de Dios.

Tanto el TM como los LXX tienen como inicio o Prólogo el c. 1 y como final o Epílogo el c. 52, tomado del libro de los Reyes. Más aún, en la primera parte, cc. 1-25, están sustancialmente de acuerdo. Lo mismo en la lectura deuteronomista de la historia y en la importancia de la figura de Jeremías como verdadero Profeta. Pero los acentos comienzan a notarse ya en la primera parte, en muchos detalles, que aquí no podemos detallar. El más importante es el ya señalado de la repetición del título de "el Profeta" detrás del nombre propio de Jeremías en 26 ocasiones más en el TM.

Ambas redacciones coinciden en considerarlo "Profeta de las Naciones", pero aquí hay que notar el modo bien diverso de emender esto. Lo mismo cabe decir de su misión de "arrancar y destruir, reconstruir y plantar" (1.10; 12.14, 18.7; 24.6, 31.26; 42.10 y 45.4), al menos en su aplicación concreta. Nos vamos a centrar en dos puntos decisivos en el aspecto redaccional, como son el centro de la primera parte común (c. 12), y el final de cada una de las redacciones. Las pequeñas diferencias en el c. 1 o en el c. 25 no son tan significativas.

2. 2. *El capítulo 12 como núcleo central de la primera parte (1-25)*

El capítulo 12 está prácticamente en el centro de la primera parte del libro de Jeremías, común a ambas ediciones (aunque el TM tal vez quiere darle más peso a la acción simbólica del c. 13, como anotamos). Hay que distinguir en este capítulo tres secciones, con distintos temas y probablemente pertenecientes a tres distintas manos editoriales, que han sido aceptadas tanto por

⁹⁷ BACHMANN, Mercedes García, que escribe sobre Jeremías, lo admite; aunque ve que ciertamente no vale para la edición alternativa de los LXX. Ver la p. 329 de la obra de LEVORATTI, Armando A. (director), *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Verbo Divino, Est. La (Navarra) AT, II, 2007.

el TM como por los LXX. Esto mismo indica la gran elaboración a que fue sometida esta parte central de la primera parte, común a ambos. Veámosla con cierto detalle, para centrarnos en definitiva en la última.

Los vv. 12, 1-4 son ya complejos y las interpretaciones siguen siendo plurales. Unos los ven como continuación de 11,18-23 (y ya sea interpretada como "confesión" personal de Jeremías, como "lamentación" o súplica individual, como en muchos salmos, o bien lamentación colectiva, en que el profeta habla en nombre del pueblo, etc). Pero en estos versículos de 12,1-4 "el enigma sobre la felicidad de los impíos, que más tarde conmovió a tantos Salmos y al autor del libro de Job, surge aquí en Jr 12 por primera vez en la literatura veterotestamentaria"⁹⁸. Esto no debe resultarnos extraño, porque con Jeremías comienza la piedad individual, mientras que antes se atenían al destino de todo el pueblo; y entonces los inocentes pueden pagar por los culpables (Ex 20,5s). Así se pueden reconocer como del Jeremías histórico, en algún momento avanzado de su vida, no precisamente tras el 587.

En cambio, en 12,7-11 se trata de una lamentación de Yahvé mismo sobre su propio fracaso en relación con su pueblo elegido, que ha tenido que destruir. No cabe duda que son los mismos tonos del final de LXX 51, 31-35 (=45,1-5 del TM). Pero, a la vez, deben leerse ciertamente como una reflexión profunda, eminentemente teológica sobre la caída de Jerusalén el año 586. "Un poema que responde a la destrucción del templo, pueblo y tierra. Como tal debe relacionarse a una época entorno al 587, aunque algunos comentaristas prefieren la época del 597"⁹⁹; esto último es es menos probable, dada la angustia que expresa Dios. Más bien nos acerca al tono de las Lamentaciones, que todos colocan después de la catástrofe del 586; y es quizás tan probable que pertenezcan a los discípulos del profeta como a Jeremías mismo. Esta "lamentación divina" de vv. 12,7-11 cabe verla como anuncio de futuro o supone ya la destrucción del país¹⁰⁰. Esto parece mejor, pues luego va a hablar de la colaboración de los pueblos vecinos en esa ruina.

98 R. DOLPH, *o.c.*, p. 85 "Die Rätselfrage nach dem Glück der Gottlosen, die später so manche Psalmen und auch den Verfasser des Habakukbewegte, taucht hier an der 12. erstmals in alttestamentliche Literatur auf". Lo dice citando a Cornill y comenta luego lo que pongo en el texto.

99 CARROLL, *o.c.*, p. 290: "A poem responding to the destruction of temple, people, and land. As such it should be related to the period around 587, though some commentators prefer the period of 597".

100 JIMÉNEZ, Emiliano, *Las Confesiones de Jeremías*, Ediciones Gráficas, Baracaldo, 1999. A pesar del título, es un comentario a todo el libro. Pero además de señalar las clásicas "confesiones" de Jeremías habla también de las "lamentaciones de Dios" y mete ahí el

Los vv. 12,14-17 suponen ya la situación del exilio para Judá y los otros pueblos. Que se les prometa también el retorno a esos pueblos piensa Rudolph que "no cae fuera de la línea de Jeremías, puesto que era profeta para las naciones (1,5) y como tal, no sólo tenía que arrancar, sino también reconstruir (1,10; aquí 12,14,16)". Pero arguye que no puede ser de Jeremías este trozo porque propone el camino de su pueblo como modelo de los otros, cosa que él negaría. Se trata más bien de la religión judía, no del ejemplo de Judá. "Quien la asume, *"es edificado en medio del pueblo"*, e.d. es recibido como prosélito"¹⁰¹; y cita a Dohm como apoyo. También Couturier parece opinar que "la pericopa, pues, tiene claros acentos de universalismo y afán proselitista que advertimos en otros pasajes del AT (Is 2,1-4 = Mq 4,1-3; 19,16-25; 56,6-8 y 60,11-14, etc.)"¹⁰², que son textos exilicos o postexilicos como este.

Estos vv 12,14-17 cuadran mejor en contexto postexilico, con poblaciones vecinas que se han hecho yahvistas por el proselitismo de los retornados de Babilonia. Hay que reconocer que "en tal época se desarrolló entre algunos judíos la práctica de admitir gente de otras naciones dentro de su religión"¹⁰³. Se espera que peregrinen a Jerusalén, como Is 2,2-4 o Za 14,16-21. Pertenece a esta época y temática, pero formulada con términos en parte tomados de Jeremías pero de clara redacción deuteronomista. "Así la expansión exegética de un motivo de la tradición muestra a Jeremías como profeta de las naciones"¹⁰⁴, pero a favor de ellas y no precisamente contra ellas, como es corriente en los profetas. Porque aquí es donde se presenta la actitud de Dios frente a las naciones vecinas de Judá de una manera más positiva.

Ya sabemos que ambas redacciones reconocen en Jeremías, no sólo al profeta como Moisés, sino también al profeta de las naciones. Este título peculiar no puede significar simplemente que tiene oráculos contra las naciones, pues eso se da en muchos otros profetas. Lo peculiar de Jeremías ha de estar en otra

capítulo 12,7-13 y 45,4. Cf. páginas 388-394

101 RUDOLPH, o.c. p. 90. "Istg das an sich nicht ausserhalb der Linie Jeremias, war er doch Prophet für die Völker (1,5) und hatte als solcher nicht bloss auszureissen (nash 1,10 - 12,14) sondern auch aufzubauen (hnh 1,10 - 12,16)": "wer sie animmt, wird *"aufgebaut mitten im Volk"*, d.h. wird als Proselyt aufgenommen"

102 COUTURIER, Guy P. *Jeremías del Comentario Bíblico San Leoniño*, Tomo I, Verbu Divino, Estella (Navarra) 1999, p. 827 (repetido en el NCBSt, p.427; pero más seguro de su carácter redaccional), que allí caen negaba.

103 CARROLL, o.c. p. 292. "In such a period there developed among some Judeans the practice of admitting people from other nations into their religion."

104 CARROLL, o.c. p. 292 "Thus the exegetical expansion of a motif from the tradition shows Jeremiah in the role of a prophet to the nations"

cosa. Para la relectura que hacen los LXX del legado de Jeremías, su postura ante las naciones no es meramente negativa, de condena total, como en casi toda la profecía clásica. Más bien, a todas las naciones se les abre también el futuro más allá de la catástrofe o castigo merecido, por sus pecados, sean o no contra el pueblo de Judá. En este sentido, tanto en 12.14-17 como en los cc 26-31 de LXX (=46-51 del TM) se habla ciertamente de destruir esas naciones; pero también de restaurarlas. Son los mismos verbos claves de su misión desde 1,10 (*nsh* = arrancar y *bnh* = edificar).

Basta ver los versículos correspondientes a 46.26 (26.26) referente a Egipto; 48.47 (31.47) sobre Moab; 49.6 (30.6) sobre Ammón; 49.39 (25.xx) sobre Elam; 47.5s (29.5s) sobre Filistea, pero algo oscuro. Sólo Edom (49.13ss (30.13ss) y Babilonia en los capítulos 50-51 (27-28) quedan sin restaurar. El caso de Babilonia, la devastadora de Judá y Jerusalén, es obvio; pero el de Edom se basa en el dato bastante común en los profetas de su condena por haber participado activamente en la destrucción de Jerusalén y también en el despojo y robo posterior de bienes y tierras (Cfr Am 1,11; Is 34,1ss; Ez 25,12; 35,15; Lm 4,21s; Sal 137,7; Is 63,1 y Abd 10-16).

El orden de las naciones tampoco es indiferente. En los LXX aparece Babilonia en segundo lugar (27-28) sin mayor relieve; mientras que en el TM ocupan el final del libro y recalcan machaconamente el castigo de la ciudad, que por lo demás no se dio en esos términos en esa época. Además, al poner como final el gesto simbólico de Serayas, parece decir que el contenido del libro que hunde en el Éufrates contenía precisamente esos oráculos contra las naciones, que culminan en esa condena de Babilonia. En cambio, según la lectura de los LXX, el fracaso de Judá, como el de las naciones, no es nunca un final deseado por Dios. Más bien, por medio de sus profetas, Dios siempre ha querido que se convirtieran y no acabarían en esa catástrofe, que podían evitar. Jeremías no se alegró nunca de ese final, sino que lo sufrió en carne propia.

2.3. El doble final: 45, 1-5 (=51, 31-35 en LXX) y 51, 59-64 del TM.

El brevisimo c. 45 es el final de la redacción de los LXX y por eso especialmente significativo. En el TM se mantiene, pero pierde ese significado al cambiarse por otro final. Es cierto que "los que suponen que Baruc es el narrador de la biografía del profeta toman el presente capítulo como nota

personal, puesta al final del libro¹⁰⁵. Más allá de esa hipótesis, es un dato seguro que así lo ha entendido la redacción de los LXX. Se trata de un oráculo personal de Jeremías para Baruc, que forma la conclusión de la parte biográfica del libro. No se puede negar la fecha del 605, pues se refiere a la caída de Jerusalén como todavía futura. Por lo demás, ese año en que escribe y reescribe el rollo del que trata el c. 36, fue un momento especialmente duro para Jeremías y para el mismo. Le duele la ceguera de la corte y del pueblo, pero más aún la catástrofe que se avecina sobre todos, y que ellos ya empiezan a padecer.

Baruc sabe que el pueblo no se va a convertir, y que por tanto las amenazas proféticas se cumplirán. Por eso se pregunta: "¿Qué va a ser de mí?... ¿Tendría siempre que escribir sobre aniquilación y muerte, sobre guerra y cautiverio?"¹⁰⁶ ¿Ese sería su destino, como el de Jeremías? La promesa divina de que, a pesar de la catástrofe general, él salvaría su vida, le sirvió de consuelo durante todo ese tiempo, hasta su marcha forzada a Egipto.

La frase de Baruc es un lamento, como aparecen ya otros en boca de Dios o del profeta 44.7,14,27,28; y la respuesta divina solo promete a Baruc la supervivencia en medio de la desgracia general. Para los LXX este final corresponde al inicial capítulo I, sobre la vocación. Allí se prometía la protección divina a Jeremías, y aquí a su amanuense y con ello a las palabras del profeta. Así este texto hace de Baruc la última figura de esa tradición. No hace falta pensar que es obra de Baruc, sino de los responsables de la edición de los LXX, que lo asocian más con Jeremías.

"En un tiempo caracterizado por la destrucción de lo que Dios ha edificado y un recoger lo que él ha plantado, el individuo no puede esperar la realización de sus ambiciones"¹⁰⁷. Los términos clave de 1,10 los usa aquí Yahvé inversamente. Tras todo lo que ocurre está Dios estableciendo las condiciones de la vida normal o destruyendo las bases de la vida comunitaria. La misma supervivencia se le prometió antes a Ebed-Melek en 39,15-19. En ambos casos representan una esperanza de futuro, más allá de la catástrofe. Sin duda, eso vale también para todo el pueblo.

105 ALÓN SU SÖHOKEL, Luis y SICRE, José Luis, o.c., p. 611

106 RUDOLPH, o.c., p. 265. "Was wird dann aus mir? Immer habe er von Vernichtung und Tod, von Krieg und Gefangenschaft zu schreiben?"

107 CARROLL, o.c., p. 747: "In a time characterized by the breaking down of what the deity had built and his picking up of what he had planted (cfr en 1,28 el *avverso* de estos motivos), the individual may not hope for the realization of his ambition"

Baruc simboliza a la vez el resto de una catástrofe y la primicia del futuro, como sobreviviente. Esa es la doble vertiente de la idea de resto, sobre todo en los primeros libros proféticos. Como en 32,12-15 Baruc es asociado a la futura reconstrucción del país. Representa tal vez la siguiente generación sucesora de Jeremías y formando su continuidad. En cambio según el TM en 51,59-64, Jeremías usa a su hermano Serayas para llevar a Babilonia el escrito de condena el año 4 de Sedecías (592). Serayas crea la destrucción de Babilonia, y así prepara la liberación de Israel. Es una afirmación más positiva del futuro del pueblo que la de Baruc, que apenas quedará como un despojo de guerra! Hacer de él el biógrafo de Jeremías, o incluso el autor del libro, son fantasías de los exégetas.

En el libro de Jeremías, sin embargo, la última palabra de Dios por medio del profeta (y de toda la profecía, según el Deuteronomista) no va a ser nunca arrancar y destruir, sino edificar y plantar. Así aparece, tanto en esa síntesis inicial del relato de su vocación (1,10) como en 12, 14-17 (central en la primera parte) y en 24,6 dicho a los desterrados en Babilonia. Lo mismo se les promete a los quedados, si no escapan a Egipto (42,10) y en el centro del "libro de la consolación", el paso de 31,28. Este centro está más claro aún en el caso de los LXX, pues es el capítulo 38, comparable al 12,14-17 de la primera parte. Así, el mensaje profético, tanto en la redacción del TM como de los LXX, se abate a la esperanza para los desterrados, que son los herederos que releen el mensaje de Jeremías. No se trata sólo de dar una explicación teológica de lo ocurrido el 587; sino de abrirse al futuro, más allá de la catástrofe.

IV. PERSPECTIVAS LITERARIAS Y TEOLÓGICAS

Como hemos propuesto en la parte anterior, el libro de Jeremías hay que leerlo al menos en dos niveles. No se puede dudar de que buena parte de los dichos y hechos transmitidos son palabras o acontecimientos históricos de esa figura profética extraordinaria que fue Jeremías. Incluso en las partes que ya están elaboradas por los discípulos, cabe ver casi siempre un fondo auténtico procedente del profeta. Pero tampoco puede negarse que el libro de Jeremías no acabó de elaborarse ni siquiera en el siglo III a. C., como indican los fragmentos encontrados en Qumran y la traducción griega, llamada de los LXX, que guardan variantes muy notables en contenido y orden. Más al fondo, se puede afirmar que casi todo el material, incluso el de palabras originales del profeta, ha sido reelaborada por sus discípulos.

Hallamos en Jeremías *palabras originadas* del profeta ciertamente. Pero hay también muchas *palabras ya retocadas* por sus discípulos, además de una "biografía" parcial, que procede sin duda de sus discípulos (el más notable de los cuales es Haruc: 32,12; 36,1ss; 45,1-5). Ya en vida del profeta se escribieron dos veces una serie de oráculos (36), sobre todo de amenazas contra Judá y Jerusalén, tal vez con la pretensión de lograr un cambio o conversión profunda, que evitara precisamente la catástrofe. Se remite a las palabras originales de Jeremías, y su misión e intento de mover al pueblo, y especialmente a sus líderes, a escuchar la Palabra de Dios. Todo esto es lo que nos proponemos leer en un primer acercamiento, que por eso se titula "*Diálogo imposible con los poderes*". Corresponde a casi todo el libro, pero está más presente en los capítulos que seleccionamos para esta primera lectura: vv. 1-6; 21-23; 36-29 y 34-45, junto a partes más breves de los demás.

Sin embargo, este libro profético tan amplio tiene una historia redaccional muy larga y compleja. Al menos hay que admitir una *relectura deuteronomista de todo el conjunto de los dichos y hechos de Jeremías*, hecha posiblemente en diversas etapas, como la propia obra del Deuteronomista. Aunque esto aparece un poco por todas partes en el libro, hemos elegido especialmente unos capítulos en que se nota más claramente esta *relectura exilica de Jeremías y de la misma "biografía"*. Elegimos para esta segunda lectura, con mayor perspectiva histórica, los cc. 7-20; 24-25, 30-33 y 46-52, junto a otros pasos. Se podría llamar lectura del "Deutero-Jeremías".

Así pues, trataremos de leer el libro de Jeremías acercándonos a ese doble nivel. Algo semejante a lo que se hace con los Evangelios, que traen palabras y hechos históricos de Jesús; pero que también son relectura postpascual de diferentes grupos cristianos. Y también, como en el caso de los Evangelios, hay que suponer una larga etapa de discípulos "relectores" antes de la última redacción actual, que sin duda es exilica en su mayor parte; pero también postexilica a veces. Vamos a abordar este doble nivel, basándonos en los textos y especialmente en ciertas palabras más repetidas y significativas, para llegar así al mensaje teológico propio de cada uno de los niveles.

En el primer nivel, el vocabulario se centra en la "misión" de "profeta", peculiar de Jeremías, a que "escuchen" la "Palabra" de Dios sobre todo los líderes (reyes, gobernantes, sacerdotes y profetas), para evitar la catástrofe inminente. Eso sería lograr un cambio en su "corazón", capaz así de "conocer" a Dios (con un lenguaje en parte similar al de Oseas). Pero las élites no le hicieron caso, y el conflicto con reyes, sacerdotes y profetas se hizo cada

vez mayor en su vida, con amenazas y riesgos de muerte y destierro forzado a Egipto. En la así llamada "pasión de Jeremías" se centra la mayor parte de los relatos biográficos, obra de Baruc o de otros testigos directos.

El segundo nivel, más complejo y plural, lo centramos en otros rasgos literarios y otra temática teológica que corresponde más a los desterrados en Babilonia o en Egipto, donde sabemos con seguridad que fueron a parar una buena parte de los discípulos (y los escritos) de Jeremías. Además de la familia real y los gobernantes, fueron al destierro militares, sacerdotes y profetas; e incluso todos los hombres con capacidades técnicas importantes en la época. Entre ellos está Baruc, y bien pudo estar su hermano Scrayas, encargado de llevar un mensaje amenazador contra Babilonia, que cierra actualmente la edición del Texto Masorético, como vimos. Estos discípulos releen los textos de Jeremías, incluso sus "sermones" y "confesiones" auténticos, desde la experiencia de la destrucción de Jerusalén y su Templo y del destierro ya acontecido y prolongado. Por eso se preguntan por el motivo de la catástrofe y más aún por la salida de esa penosa situación, que será una "vuelta" o un "cambiar la suerte" actual. Como es natural, para estos discípulos de Jeremías, una temática muy importante es la del "retorno" a la tierra de Palestina; y más aún, de la "vuelta" a Yahvé o conversión del corazón.¹⁰⁸

1. Nivel Literario del Jeremías Histórico

1.1 Poética apasionada y "biografía"

Como todos los profetas, Jeremías es un poeta. Pero lo novedoso de su aportación tal vez esté en lo acentuado de su pasión, que afecta a la persona y al estilo. Inicialmente imita el lenguaje y las metáforas de Oseas: hablar de la relación del hombre con Dios en términos esponsales o paterno-filiales lleva una carga afectiva y pasional grande. Pero también el mensaje tan duro que debe proclamar -hasta merecer el sobrenombre de "Terror entornio"- hace que

108 Esta introducción es casi lo único nuevo o ampliado agregado aquí a esta IV sección, para justificar la doble lectura, tanto literaria como teológica propuesta a continuación. Puede verse ya publicada en la colección *Palabras-Misión, 1. Leer Profetas, "Suicidó profetas entre sus hijos"*, Editorial Claretiana, Buenos Aires, 2000, obra colectiva de exégetas y pastoralistas, cuyos capítulos 7 y 8 redacté unos años antes. La edición corrió a cargo del P. Félix Eduardo Ujigerna, fallecido hace pocos años, cuando prestaba su servicio público en Guinea Ecuatorial. Por eso no lleva notas.

este profeta, sensible al dolor de su pueblo, sufre en carne propia, psíquica y físicamente, esa misma palabra dura que anuncia. De ahí la gran verosimilitud histórica de las así llamadas "Confesiones" (11,18-12,6; 15,10-21,17,14-18; 18,18-23 y 20,7-18). La carestía, la sequía, la invasión -anunciada y temida- le hacen sufrir y expresar barroicamente ese dolor.

Pero en la perspectiva histórica que hemos elegido, otro género literario fundamental es la "biografía". Se supone que fue escrita por Baruc, ya que sabemos que fue su secretario; y aparece su nombre expresamente ya en la época de Joaquín (cc.36 y 45) y más cercano aun junto a Jeremías detenido en el patio (c.32) y luego, cuando es llevado a la fuerza hacia Egipto (c.43). No se trata propiamente de una biografía, ya que no nos cuenta ni su nacimiento ni gran parte de su vida. Se concentra en la época final, llena de sufrimiento y fracaso continuo; por eso se suele llamar "*pasión de Jeremías*". A los capítulos que van del 36 al 45 habría que añadir el 19 y también del 26 al 29 para completar más esta "biografía", sin reducirla a "pasión".

2. Vocabulario y motivos centrales

"Escuchar" (*sh'm*) la "Palabra" (*Dabar*)

El vocablo más fundamental en el libro es la "Palabra". Sale más de 200 veces y se trata de la Palabra de Dios en la mayoría de los casos; más de 50 se llama expresamente "Palabra de Yahvé", en fórmulas solemnes de introducción. Es la Palabra que el profeta debe oír y proclamar con valentía; y es la Palabra que el pueblo debería escuchar y obedecer, en vez de cerrar sus oídos y su corazón a ella (cfr 7,21-28 por ejemplo). En el libro se trata de oír o de escuchar más de 180 veces, casi siempre en ámbito profético.

La "misión" (*shlj*) y el "servicio" del "profeta" (*'bd + Nubi*)

Para ese servicio a la Palabra es "enviado" Jeremías, al que se le llama más de 30 veces "el profeta" (en el texto hebreo actual); pero sólo 4 en los LXX). Aunque el pueblo no quiere servir a Yahvé y prefiera servir a "otros dioses" (2,20; 5,19; 8,2; 11,10; 13,10; 16,11,13; 22,9; 25,6), acabará sirviendo a Nabucodonosor y a dioses extranjeros (25,11,14; 27,6-17; 28,14; 40,9). También Nabucodonosor es un "servidor" más de la causa de Dios: Yahvé rige la historia entera con la Palabra que envía por sus "servos los profetas" (7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4). Es verdad que también existen profetas falsos, a los que hay que desenmascarar, en una lucha verbal nada fácil.

El "corazón" (Leb) capaz de "conocer" (yá) a Dios.

Pero esa Palabra que Dios proclama por los profetas es para ser obedecida en profundidad, para cumplirla de "corazón", tras haberla entendido. El corazón es el aspecto humano de sensibilidad, inteligencia, libertad y voluntad: la fuente interior de lo que es ser plenamente hombre. Es sobre todo la capacidad de oír a Dios y entablar con Él un diálogo verdadero: no el del culto, que puede ser vacío o, peor aún, encubridor de la violencia opresora; sino el de la justicia y defensa de los pobres. En eso consiste propiamente el "conocer" a Yahvé (9.23 y 22.15-16); pero el corazón humano es perverso, y sólo Dios puede renovárselo.

2. Nivel Teológico del Jeremías Histórico

2.1. La vocación de Jeremías y la nuestra (Jr 1,4-19)

El capítulo inicial es siempre una obra redaccional muy importante. Esto es claro en los vv. 1-3, que son como la portada de un libro actual. Pero también este "relato de vocación", aunque provenga de datos fidedignos de Jeremías, *ha sido reelaborado muy profundamente* por la escuela jeremiata. Lo primero que llama la atención es esa llamada divina "desde el seno materno" (retomada por Is 49,1; Ga 1,15 y Lc 1,15). La "vocación" se confunde así con el *proyecto personal de Dios sobre cada uno* de los hombres. Pero eso no quita mediaciones y momentos fuertes en la biografía posterior. Jeremías sólo se entera de ese plan de Dios cuando Él se lo comunica. Las "visiones" que se añaden al relato vocacional tuvieron lugar en otras ocasiones: para advertir al pueblo que Dios se encarga de cumplir su Palabra; especialmente su amenaza del "enemigo del norte". El propio profeta necesita que Dios le reconfirme en su misión y le reitera su promesa de apoyo continuo (vv.7-10 y 17-19).

Esto nos lleva a considerar que el redactor -incluso si inicialmente fue Jeremías- *cuenta ya con una larga trayectoria profética cuando escribe este "prólogo"*. Más aún: que ha pasado por una o varias crisis, y ha necesitado conversión y confirmación por parte de Dios. Recordar aquí las "Confesiones", especialmente 15,18; 17,14s y 20,14-18. Si a ello añadimos lo que sabe el redactor final del libro, que conoce casi toda la tragedia de su vida (cc. 26-45), *nos explicamos mejor la insistencia en el auxilio y la fuerza de Dios: "No les tengas miedo, que contigo estoy Yo para salvarte"...* "No desmayes

ante ellos... Mira que hoy te he convertido en plaza fuerte... No podrán contigo, pues contigo estoy Yo para salvarte". Esto tiene que recalcar a todo creyente, ¡especialmente a toda vocación profética!

Pero Jeremías no está visto como un profeta más en la larga cadena -como él mismo se ve en 28,8-; sino como el Profeta anunciado por el Deuteronomio: un *profeta como Moisés*. Para ello el redactor utiliza -y sólo aquí se utiliza- la frase que aparece en Dt 18.18: "pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande" (Jr 1,7,9 y 17). Además está como trasfondo el relato vocacional de Moisés que aparece en el éxodo, especialmente Ex 4.10-12: *la dificultad de ambos está en no expresarse bien*. Y en la confrontación con Ananías se remite el profeta -o el redactor- al criterio formulado en Dt 18.21: el cumplimiento de la profecía. De alguna manera todo profeta -y más en la Iglesia- no es sino la actualización continuada de la Revelación del Dios del Éxodo... ¡y de la Pascua!

Además se insiste en que Jeremías es no sólo profeta para el Pueblo de Dios (Israel, Judá, Jerusalén), sino "*profeta de las naciones*"; con autoridad sobre las gentes y los reinos (1.5.10). Detrás de este título está la experiencia histórica de Jeremías, sin duda; pero también la perspectiva del compositor de este libro y su "prólogo", como puede verse en 25.13, 27; 36,2 y oc.46-51. En el tema siguiente volveremos sobre la importancia de las "naciones" en este libro; pero aquí nos importa ver ya su presencia en el relato inicial. Y entenderlo como *una dimensión nueva de la profecía*, que el misterioso "Siervo de Yahvé" del Deutero-Isaias va a poner más de relieve, al ser enviado como "luz de las gentes" (Is 42.1.6: 49,6). Este universalismo de la profecía será acentuado en la relectura.

Finalmente, hay que subrayar la doble tarea profética, más interrelacionada aquí que nunca. El profeta debe "*arrancar y destruir*" todo lo que se opone a los planes de Dios. Evidentemente se trata de su palabra; pero ésta incluye el testimonio de vida del profeta. Sólo pasando por el "juicio" de Dios puede el hombre y los pueblos dejarse "*reconstruir y plantar*" (1,10; 18,7, 24,6. 31,28; 42.10 y 45,4). *No hay posible colaboración eficaz al Reino de Dios que no incluya, en este mundo de injusticia y muerte, la lucha contra las fuerzas del mal, individuales y estructurales*. Con la palabra y con el testimonio, pero con una palabra libre y liberadora que anuncia el Reino denunciando también todas las fuerzas del antirreino. Ello va a necesitar mucha confianza y apoyo en el Dios de la Justicia y de la Vida, y la persecución -y tal vez el martirio- no faltará, como un sello de autenticidad profética.

2.2. *Contra el culto falso del templo*

Con la mejor tradición profética, Jeremías no se deja engañar por las apariencias. Si la "reforma" de Josías sirvió, no fue principalmente por lo cultural, sino por la justicia que estableció y la defensa de los pobres que practicó. Apenas sube al trono Joaquín, Jeremías recibe la orden de predicar contra el culto pervertido de Jerusalén en el propio Templo. *Lo que denuncia es la falta de cumplimiento de la Ley y la desobediencia a la Palabra de los Profetas* (26,4). Más concretamente: no hacer justicia mutua y oprimir al forastero, al huérfano y a la viuda; verter sangre inocente y "robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal y seguir otros dioses" (7,3-9). Curiosa la inversión del Decálogo: prácticamente ya se está siguiendo a otros dioses, y no a Yahvé, cuando se practican esas injusticias con el prójimo. Eso es en verdad hacer un ídolo explotador, sangriento y mentiroso del Dios de vida y justicia revelado.

Además Jeremías va hasta el fondo: con ese culto lo que hacen es procurarse una *falsa seguridad religiosa* ("Templo de Yahvé es éste"... "¡Estamos seguros!"); y lo que es aún peor: utilizar esa confianza religiosa como *cobertura ideológica de su injusticia y mala conducta*, para seguir actuando así tranquilamente. Por eso dice el profeta que han convertido el Templo en "cueva de bandoleros" (7,10-11). En un contexto semejante, Jesús de Nazaret tomará una actitud bien parecida y -según los Sinópticos- utilizó la frase jeremiana (Mc 11,15-18 pp). La reacción de las autoridades culturales (sacerdotes y profetas del Templo) no fue diversa en ambos casos; pero Jeremías tuvo la suerte de contar con el apoyo popular y la memoria histórica de los más viejos, que recordaron el oráculo - ¡incumplido!- de Miqueas de Merésbet hacia más de un siglo (26,7-19). Ser profetas no es una tarea tranquila y sin riesgos.

2.3. *El doloroso conflicto intraprofético*

Hemos visto a los profetas defendiendo el culto oficial, junto con los sacerdotes, y condenando a muerte a Jeremías en el episodio del templo. Ya desde su ministerio en el norte parece que se enfrentó a los *profetas falsos*, que iban en pos de Baal o profetizaban con mentira y fraude (2,8.26.30; 5,31; 6,13; 23,13). Su delito mayor era *embaucar al pueblo con falsas promesas de "paz, paz, cuando no había paz"* (6,14; 8,11; 14,13; 23,17; 28,9; 37,19). Pero no era fácil para Jeremías estar tan seguro: él mismo sufrió una o varias crisis

graves (como reflejan sus "confesiones", especialmente 15,18, 17,15 y 20,7-18). Ante la palabra y el gesto de Ananías se queda sin respuesta y "se fue por su camino", hasta que recibió nuevas palabras de parte del Señor (28,1-17).

En el capítulo 23 tenemos la *difícil -y permanente- tarea de encontrar criterios para distinguir la verdadera de la falsa profecía*. El criterio del cumplimiento no es muy decisivo (28,9) a pesar del texto de Dt 18,22 y Ez 33,33. En cambio Jeremías señala con (demasiada?) seguridad que los profetas opuestos a su mensaje son falsos profetas: no recibieron ninguna palabra de Yahvé, sino sus propias fantasías. El criterio decisivo serían sus malas acciones ("fornicar, proceder con falsía, dándose la mano con los malhechores": 23,14; y ya en 6,13); y el no cambiar ellos ni hacer que cambie la conducta de sus oyentes. En el fondo se acerca -en negativo- al criterio positivo de Jesús: "por sus frutos los conocerán" (Mt 7,15-20). Pero no existe una "Palabra de Dios" que no esté entremezclada con las palabras de su enviado; y no siempre es tan claramente malo el pseudoprofeta, ni menos aún es un hombre sin tacha el verdadero. La certeza de la propia vocación y recepción de la Palabra de Dios es cosa íntima, no sujeta a criterio verificable y menos por otros. La duda está en el corazón mismo de la fe: *duda el profeta, duda el pueblo de Dios y seguimos dudando de nosotros mismos -cosa saludable- y ¡justa de la bondad y justicia de Dios!*

2.4. Juicio profético sobre los últimos davididas

Solemus identificar demasiado pronto el poder con los jefes políticos. Hoy día ya sabemos mejor que tras ellos se esconde y puede más (explora y mata) el poder del dinero idolatrado. Además están los poderes ideológicos, culturales, religiosos. En la sociedad israelita, tras la introducción de la monarquía, *el poder se concentra en el "Ungido de Yahvé"*, sacralizado por sacerdotes y profetas desde Samuel. La corriente profética, muy crítica en el norte, parece aceptar demasiado obviamente la monarquía y hasta la "promesa dinástica" formulada por Natán a David. Isaías, Miqueas y sus respectivos seguidores más bien amplían esa promesa, dándole la dimensión "mesianica" o proyectada hacia un futuro escatológico. Todo ello no les impide ser críticos de las injusticias de cada rey histórico concreto; y tal vez la *proyección "mesianica"* sea un desconfiar de una realización histórica satisfactoria de esa figura. Jeremías se mueve, en principio, en esta línea. Si leemos ingenuamente el libro, parece concordar enteramente. Pero es difícil

conciliar textos tan contradictorios como 36,30 o 22,30 (Joaquín "no tendrá quien le suceda en el trono de David". A su hijo Konías: "ninguno de su descendencia tendrá la suerte de sentarse en el trono de David") con esa clase de "promesa dinástica" o "esperanza mesiánica" que aparecen por ejemplo en 17,19-27; 22,1-5; 23,5-6 (repetido y ampliado a los levitas en 33,15-16 y 17-26): "He aquí que vienen días -oráculo de Yahvé en que *resucitaré a David un Germen Justo; reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia en la tierra...*"; o en 30,8-9, semejante a Os 3,5 que es con mucha probabilidad una glosa posterior. No son las élites dominantes las que inspiran confianza en el futuro; sino que Jeremías espera caminos de salvación por medio de *minorías críticas* del poder -como él mismo- y solidarias con los pobres y oprimidos de la tierra.

Según esto, si no hay que negar en absoluto su valoración tan positiva del rey Josías (practicante de la justicia y defensor del pobre; y así conocedor de Yahvé), menos aún hay que suavizar sus críticas durísimas a Joaquín, e incluso a Joacaz, u Joaquín y a Sedecías. Pero sobre todo hay que tomar en serio su anuncio del fracaso total de la dinastía davídica, rompiendo con toda una tradición profética (y cortesana y cívico-sacerdotal: no hay más que ver los "salmos reales") de "promesa dinástica" incommovible como un dogma de fe. Con Jeremías llegamos a los anuncios más claros del final de la dinastía davídica; y como cosa merecida por sus representantes y decidida por Yahvé. Se agotó esa posibilidad de ser monárquico el Pueblo de Dios. Nunca más la mediación del poder va a ser lugar privilegiado de presencia y mediación de Dios; tal vez porque nunca lo fue, o no ser en los sueños de algunos, aprovechados ideológicamente por todos los que medraban a su sombra!

2.5. Pasión de Jeremías y pasión de la Palabra de Dios

El biógrafo de Jeremías no ha tenido conocimiento de tantos datos elementales de la vida de un hombre: origen, niñez y juventud, maestros y formación, profesión y estado, etc..., o no le parecieron significativos. En cambio nos narra, con lujo de detalles a veces, unas cuantas escenas de sufrimiento, comenzando por la paliza que le mandó dar el sacerdote Pasjir (c.20) y siguiendo por la condena a muerte que sacerdotes y profetas promovieron tras su discurso contra el Templo (c.26). El orden histórico puede ser inverso; pero ambos son anteriores al episodio del rollo leído y quemado por

Joaquín (c.36). *A partir del capítulo 37 la biografía de su destino doloroso va seguida casi paso a paso. Sólo nos falta el relato de su muerte -¿viniente tal vez?- para poder hablar de un "relato de la pasión y muerte".*

Si pensamos también en ese relato del sufrimiento interno que son en gran medida las "Confesiones", *tenemos que reconocer la importancia que adquiere el dolor del profeta en el mensaje global del libro. No son sólo sus palabras; es la persona misma del profeta la que cobra interés; y dentro de ella, el enorme sufrimiento, fruto de un amor apasionado, que le toca soportar. En su historia personal pudo muy bien tener un modelo real la misteriosa figura del "Siervo de Yahvé" del Deutero-Isaías. Las "Confesiones" están insertas y diseminadas por la primera parte del libro como lo están esos cuatro "Cantos del Siervo" en Is 40-55. La preocupación por la "responsabilidad personal", frente a un colectivismo igualitario, aparece en esta época; y está testimoniado en Jr 31,29-30; 18,12 y aún 36,3.7, antes que en Ezequiel. Pero tal vez lo más novedoso sea la importancia dada a este sufrimiento: ¿no se anticipa ya la figura del Crucificado y hasta su grito en la cruz? Ciertamente Jeremías viene presentado también como intercesor; pero para nada se buscan explicaciones del tipo "víctima expiatoria".*

Tal vez, al iniciar el relato más seguido de la pasión de Jeremías con el episodio del rollo quemado y reescrito, el redactor final de estos capítulos ha querido dejarnos otro mensaje más profundo. *Quien sufre el rechazo y hasta la muerte física en este caso es la escritura de la Palabra de Yahvé: "todas las palabras que Yo te he hablado respecto a Israel, a Judá y a todas las naciones" (36,2). Y la serie biográfica se cierra con un capítulo históricamente desubicado -ya que se refiere a ese mismo año del rollo-, pero teológicamente muy significativo. Allí se descubre como pocas veces la intimidad de Yahvé, que exclama: "Mira que lo que edificué, Yo lo derribo; y aquello que planté, Yo mismo lo arranco." (45,4; ya antes 12,7). Es el mismo Dios que ya en Oseas había desvelado sus "entrañas de misericordia" y que Jeremías también conocía (Os 11,8-9; Jr 30,20).*

La "Palabra de Dios", que ha hablado muchas veces y de varias maneras a los hombres (Hbr 1,1), alcanza una densidad peculiar en los profetas. Dentro de ellos las palabras, la persona y el libro entero de Jeremías ocupan un lugar relevante. Son los relatos del *sufrimiento de la "Palabra de Yahvé" escrita, del servidor de la Palabra por causa de la misma -que es la causa de Dios- y del mismo Dios que ve fracasar su propia obra en el fracaso de sus siervos los profetas. Pero también hay como un atisbo de resurrección en esa torpeza*

con que el rollo quemado vuelve a ser reescrito (36,27-32); y en la obra del redactor de la pasión y de todo el libro de Jeremías, como testimonio de que esa Palabra tiene futuro en el Pueblo de Dios.

3. Nivel literario de los discípulos editores

3.1. La prosa exhortatoria y las "confesiones"

Las partes "programáticas" tanto del Dt como del Dtr se caracterizan por ese *tono exhortatorio de los discursos o sermones* que se ponen en boca de Moisés o de otros personajes importantes; o incluso de la propia voz del redactor. Este tono exhortatorio está presente también en los textos de Jr que hemos señalado como próximos al Dtr y tal vez obra de las mismas manos; si bien otros opinan que es más bien un estilo epocal. Aunque divergen las explicaciones de los exégetas, se suele admitir esto comúnmente. En cambio es más novedosa, y menos aceptada por la generalidad, la opinión de que las "Confesiones", más que un testimonio íntimo y personalísimo de Jeremías, son una expresión lírica de los sentimientos del pueblo tras la catástrofe del 587 y la experiencia del exilio. No estaríamos así muy lejos de lo que suele admitirse de las "Lamentaciones", también atribuidas por la tradición al profeta: cosa que hoy se rechaza con razón.

3.2. Fórmulas estereotipadas deuteronomistas

La mejor prueba de la relectura deuteronomista del libro de Jeremías está en una serie de expresiones estereotipadas que aparecen lo mismo en el Dt, especialmente en sus partes más recientes, y en el Dtr. Sólo podemos señalar aquí algunos:

- "Yo...los saqué para subir de Egipto" Jr 7,22 25; 11,4 7; 31,32; 32,21; Dt 1,27; 29,24; I Re 8,21; 12,28; 2 Re 17,36

- "...con mano fuerte y tenso brazo" Jr 21,5; 27,5; 32,21; Dt 4,34; 5,15; 11,2; 26,8; I Re 8,42; 2 Re 17,36

- "La tierra que di a sus padres". Jr 7,7; 30,3; 32,22; 35,15; Dt 1, 8,36; 3,18; 4,3; Jos 1,13; 2,9; 21,43; 24,13.

- "Tierra que mana leche y miel". Jr 11,5; 32,22; Dt 6,3; 11,9; 26,9; 15; 27,3; 31,20; Jos 5,6; 23,16.

- "(No) escuchar / hacer caso a la voz de Yahvé". Jr 7,23.28; 11,4.7; 18,10; 22,21; Dt 4,30, 28,1.2.15; 30,2.8.10; 2 Re 18,12.
- "por medio de mis siervos los profetas.". Jr 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4; 2 Re 17,13.23; 21,10; 24,2.
- "Te en paz del servir a otros dioses". Jr 7,6.9.; 11,10; 16,11.13; 25,6; Dt 13,3.7.14; 17,3, 29,25; 1 S 8,6.
- "Y (no) derramar sangre inocente...". Jr 7,6; 19,4; 22,3.17; 26,15; Dt 19,10.13; 21,8.9; 1 S 19,5; 2 Re 21,16; 24,4.
- "Irritar a Yahvé... con las obras de sus manos". Jr 7,18s; 11,17; 25,7; 32,29; 44,8 Dt 4,25; 31,29; 1 Re 14,9.15; 2 Re 22,17
- "Los desterraré lejos de mi presencia". Jr 7,15.29; 32,31; 52,3; Dt 29,27; 2 Re 13,23; 17,18.20.23; 23,27; 24,3.20.

Bastan estos pocos ejemplos para captar ese lenguaje exhortatorio deuteronomista; y para notar, sobre todo en los últimos ejemplos, la relectura exílica tan clara del libro de Jeremías.

3.3. Constantes terminológicas y claves de la relectura

(shûb) "Volver", convertirse al Señor y "retornar" a la tierra de Israel.

El libro de Jeremías utiliza unas 113 veces el verbo "volver". Tiene el significado corriente de vuelta física; pero tiene muchas veces otros dos significados, que nos interesan más. El de una "vuelta" psíquica y moral, afectiva y de conducta correcta; es la "conversión" a Dios y a las exigencias de su Voluntad. Y tiene también el sentido fuerte de "retornar" del destierro a la Tierra prometida; esto se dice en forma peculiar de Dios que "hace volver" o "cambia la suerte" de los exilados, otorgándoles ese favor no merecido. Así no es un "sacar/hacer salir" de Egipto al pueblo oprimido; sino una nueva Gracia, inaudita, de Yahvé; de suerte que ya no se recordará tanto el Éxodo como esta Vuelta del Exilio (16 14s-23,7s).

La "Tierra" ('Eretz) abandonada y recuperada en el "retorno".

La Tierra tiene un peso muy grande en Jeremías. Usa la palabra "'éretz" unas 270 veces y aún otras 18 "adama": casi un tema obsesivo. El campesino de Anatot no tiene otro gesto más significativo para expresar su esperanza en el futuro de la nación y recalárselo a los desanimados paisanos que comprarse un campo en su pueblo, cuando están sitiados y él prisionero por

los que le acusan de "entreguista". Pero es también un problema para los exilados, que volverán un día ciertamente, aunque no tan pronto: *hace falta una "vuelta" interior para que valga la pena ese retorno externo*. Aquí convendría recordar lo dicho sobre el "corazón" que conoce a Dios en el tema anterior sobre Jeremías.

La "Alianza" (Berit) y el "Resto" (sh'rit, She'arit, ytr...) que vuelve.

En el exilio se hizo un gran esfuerzo teológico en el Pueblo de Dios; se volvió la mirada al pasado para iluminar mejor la oscura situación presente y para sacar luz de cara al futuro esperado. Así se descubrió, con ayuda de la teología de la Alianza del Dto. que la culpa de la situación la tenía el propio Israel por sus muchos pecados: no era más que el castigo amenazado ya en la Ley (Dt 27-28) y los profetas (Jr y Ez. especialmente).

Pero también se afirmó la confianza en el perdón de Dios, igualmente anunciado en los profetas (añadiendo aquí a Os y el Dto). Quedará un "Resto" fiel, por obra de esa Fidelidad y Misericordia de Dios; pero se disputarán los "desterrados" y "los que se quedaron" el privilegio de constituir ese "Resto de Israel".

4. Nivel teológico de los discípulos editores

4.1. Ecología jeremiana: la tierra manchada

Aunque la terminología y la preocupación moderna sean nuestras, el tema está presente en el libro de Jeremías, tal vez ya desde su juventud. Por influjo de Oseas, ve a la tierra del Norte como esposa adúltera y prostituida; está vergonzosamente "manchada" ya desde los inicios de su ocupación (2,7); la cepa sacada de Egipto se ha hecho vid bastarda; es como camella liviana (2,21-23). Está "manchada" como una adúltera, como una prostituta que mancha la tierra con sus fornicaciones (3,1-2.8-9); y el castigo afecta a la tierra, que se vuelve un yermo, un caos, un cadáver impuro (4,23-31).

La relectura exilica ya adelanta aquí el futuro del destierro: "Como me dejaron a Mi y sirvieron a dioses extraños en su propia tierra, así servirán a extraños en un tierra no suya" (5,19; 9,14s). Jeremías había advertido a "todos los habitantes de esta tierra", del más chiquito al más grande: "Oye, tierra!... Miren que un pueblo viene de tierras del Norte!"; pero son "degenerados", pura "ganga" inútil (6,12.19.22.29s). Peor aún: "execraron mi tierra con la

carroña de sus monstruos abominables, y de sus Abominaciones llenaron mi heredad" (16,18).

Dios no tiene más remedio que volcar su ira purificadora sobre ese lugar y esa tierra: "y toda la tierra quedará desolada" (7,14-20,34). Pero eso sólo durará 70 años (25,12; 29,10), luego recaerá la maldición sobre la tierra de los opresores caldeos (25,11-13); como antes cayó también sobre otras tierras culpables (25,27-31). Por eso Jeremías compra un "terreno" en su patria Anatól, como prenda de esa esperanza en que "se comprarán casas y campos y viñas en esta tierra" (32,15,43). Porque Dios es el "Hacedor de la tierra, que la formó para hacerla subsistir", hará volver a los desterrados, y los "purificará de toda la culpa" que habían cometido y Jerusalén llegará a ser "ornato y prez de toda la tierra", y habrá pastores y ganados "en la Tierra Baja... y en la Tierra de Benjamín" (33,2,7,9,12s). Porque en definitiva la ecología de la tierra depende de la conducta humana

4.2. La "vuelta" a Dios

Abandonar la tierra manchada.

El pueblo de Dios, que ha sido infiel como una esposa adúltera y ha manchado la tierra con sus prostituciones idolátricas, debe abandonar esa Tierra, prometida y dada por Dios a los padres. Ese es el castigo merecido, por ser la consecuencia irremediable de sus actos contrarios a los compromisos de la Alianza pactada. La maldición de Dios, tan claramente señalada en Dt 28 y reiteradamente conminada por la voz de "sus siervos los profetas" (1 Re 13; 21,23; 2 Re 9,7s,36; 17,7-23; 23,15-18; 24,1-4) les alcanza ahora plenamente, sobre todo con la destrucción de Jerusalén y de su Templo, y el final de la dinastía davidica. Pero la tierra a la que van es también una tierra manchada, donde no sólo el culto, sino hasta las comidas y la sepultura es una impureza; y todo serán calamidades sin cuento (Am 7,17; Os 9,3; Jr 20,6; Dt 28,32-37; 63-68).

Volver a Dios, Dueño de la tierra.

La única salida es la "vuelta" al Señor, una verdadera conversión, una "circuncisión del corazón" (Dt 10,16; 30,6; Jr 4,4) y una conducta conforme a la Alianza. Pero ya sabían los profetas -y ahora la Escuela Deuteronomista entera- que eso no le es posible al hombre pecador (Cn 8,21; Dt 9,24; Is 6,9s; 9,12; Jr 4,22; 8,5; 13,23; 17,9). Por los profetas también saben del amor y la

misericordia de Dios, capaz de cambiarle el corazón, de "hacerlos volver", de perdonarlos sin condiciones previas, para que puedan luego conducirse según el plan de Dios (Dt 4,29-31; 30,1-6; Os 11,7-9, 14,5s; Jr 15,19; 17,14; 31,18 y 34; 1 Re 8,33s.46-51.57-61).

Han aprendido una enseñanza aún superior: que es esa "vuelta" interior, ese éxodo espiritual de desterrados y quedados, lo más decisivo; pues el Señor está también con los desterrados, *ya que es el Creador y Dueño de toda la tierra*. No es fácil decidir si esta idea del Creador está ya en el Jeremías histórico, como es claro en Ezequiel y más aún en el Deutero-Isías; pero ciertamente aparece en la relectura deuteronomista (Jr 10,10-16 - 51,15-19; 14,19-22; 31,35-37; 33,19-26). Unida a ella está la de Dios como *Señor de toda la Historia, a cuyo servicio está en ese momento el poder de Nabucodonosor, "su siervo"* (25,9; 21,6; 43,10). Si esto aparecía ya en la antigua profecía, va a cobrar un gran relieve en el exilio por obra de Ez y del DIs, pero también de Jr y su Escuela: Dios domina tanto el pasado como el presente y futuro (18,1-12; 20,4s; 25,8-38; 27,5-7; 31,27s; 32,17-44; 33,7-9).

Desde aquí hay que leer el juicio y las amenazas también contra las Naciones: *el Señor de toda la Historia no deja sin amenaza y castigo a los pueblos extranjeros*. La perspectiva de Jr y su Escuela puede parecernos demasiado etnocéntrica, pero ¿qué valoración histórica no lo es? Lo que han hecho con Israel es un criterio de juicio, más claramente aún en la reelaboración deuteronomista. Ésta condena severamente la opresión babilónica, mientras el profeta la veía como un instrumento del justo castigo divino al pueblo infiel e impenitente. Compárense los textos de un Nabucodonosor "siervo" y de la exigencia de sometimiento a él para salvarse (21,1-10; 25,1-11; cc.27-29; 32,28ss; 37,1-20) con los retoques posteriores y la condena durísima que se hace de Babilonia en 25,12; 27,7; y sobre todo en los cc.50-51, con un lenguaje tomado a veces de otros autores (Js, Ab, Ha).

Hay una condena absoluta de Babilonia, precisamente por estar vista como *Imperto opresor*; después de la catástrofe, y tal vez ya antes, se damos crédito histórico a la acción simbólica que se nos narra en 51, 59-64, relacionada tal vez con la embajada de Sedecías para justificarse ante Nabucodonosor (29,2ss). Pero en la famosa carta se dice a los desterrados que "procuren el bien de la ciudad a donde los ha deportado y oren por ella a Yavé" (29,7). Junto a Babilonia, hay otra nación condenada casi absolutamente: se trata de Edom, que se comporta en esos duros momentos como pueblo enemigo del destruido reino de Judá. Los ecos de esta polémica contra el carnita vecino

del sur se expanden hasta Fsaú (=Jdom) y resuenan en Am 1,11; 9,12 e Is 34 (ambos relecturas posteriores) y seguirán en Ez 25,12-14; 35,1-15. En nuestro libro la condena está muy cercana, hasta en el lenguaje a la del profeta Abdías (comparar en Jr 49,78-22).

Cosa muy distinta es la *condena relativa de la mayoría de las Naciones*: aunque deban someterse a Babilonia o sufrir el ataque de Nabucodonosor, para casi todas hay todavía futuro después de esa opresión (46,26; 48,47; 49,6, 49,39). Estos oráculos contra Egipto, Filisteá y aún contra Moab y Amón -al menos en su forma original- provienen del propio Jeremías. Unido a ello estaría su misión de "*profeta de las Naciones*" (1,5), que incluye la denuncia de sus crímenes y amenazas de castigo (9,24; 10,10,25; 25,13ss; 27,1-11); pero que tiene también una cara positiva, reflejada tal vez con más fuerza aún por la redacción deuteronomista (3,17; 4,2; 12,14-17; 18,9s). Se inicia aquí un ecumenismo de la profecía, que no conocíamos hasta ahora y que nos abre perspectivas de atención a la profecía extraeclesial hoy. El pasaje que anuncia la incorporación al "Trono de Yahvé" en Jerusalén de todas las naciones no está en los LXX; y nos recuerda el famoso poema del Monte Sión de Is 2 = Mq 4. Estamos así cerca de la figura del Siervo de Yahvé, que va a ser "alianza del pueblo" y "luz de las naciones" (Is 42,6; 49,6; 60,1-3).

4.3. La Nueva Alianza

La Alianza es un concepto clave en la Biblia, hasta definir su mayor división en Antigua y Nueva. Ya reflexionamos ampliamente sobre el concepto y las fórmulas en temas anteriores; por lo que aquí nos vamos a fijar en esta novedad de la que habló primero Jeremías o su Escuela. La Biblia, como el mundo oriental, no habla a la ligera de novedad, a diferencia de nuestro occidente "amigo de novedades". Cuando emplea ese adjetivo, fuera de casos obvios, generalmente se trata de algo *absolutamente nuevo, casi creación de Dios*. En el exilio, sin embargo, Israel experimentó una novedad negativa muy dura -el fin del Templo y del Trono de David- y esperó vivamente otra novedad positiva. El libro de Isaías es el testigo mayor de esta esperanza (42,9s; 43,19; 48,6 y 65,17; 66,22); aunque también Ezequiel habló de "un corazón y un espíritu nuevos" (11,19; 18,31; 36,26). Tal vez sea esa novedad interior e histórica la que invite al salmista a celebrar con un "cántico nuevo". Pero sólo Jr 31,31 se habla de "Alianza Nueva"; tratemos de comprender a fondo su esperanza.

Volver al origen.

Jeremías, o tal vez mejor su redacción deuteronómica, piensa muy históricamente: reflexiona sobre todo el camino del Pueblo de Dios, desde Egipto y el Sinaí o Horeb. Más tarde el Dt es entendido como una "Segunda Ley" por los LXX; pero el autor de esa obra es muy consciente de la novedad con respecto al "Código de la Alianza" (Ex 20-23) y de su no vigencia en el "hoy" del lector. Desde esa Ley es juzgada toda la historia de los reinos de Judá e Israel; y por la culpa acumulada, que llegó a su colmo bajo Manasés se explica la desaparición del Templo y la Dinastía. Hubo una redacción del Dt y de toda la Historia Dtr que se concentraba en esa constatación negativa de la culpa del Pueblo y del justo castigo de Dios, bien anunciado por los profetas. Pero hay textos que invitan y esperan la conversión del Pueblo y el perdón de Dios: *esperan un nuevo comienzo sobre nuevas bases.*

Reencuentro con el Creador.

Esas bases nuevas para un nuevo comienzo *solo pueden venir de Dios, único creador de novedad auténtica.* Pareciera que el mismo Dios juzga negativamente su antigua Alianza con los padres, porque no estaba inscrita en el corazón del hombre, y no lograba su transformación interior. Se repite muchachonamente que "no escucharon ni prestaron oídos" a la voz de Dios (7,24,26; 11,8; 17,23; 25,4; 34,14; 35,15; 44,5). El redactor Dtr de Dt 29,3 dirá que Dios no se los había dado hasta el día de hoy! De alguna manera se está declarando inútil la antigua Alianza con su Ley externa; y por eso tal vez no se vuelve a repetir cosa semejante en la tradición posterior a Jr y su Escuela, si no es en los sectarios de Qumrán y el NT. Mejor diríamos que se está anunciando su superación, dado su carácter preparatorio y pedagógico, como nos enseñará Pablo. Dios estará saliendo de una manera más honda al encuentro de la humanidad y ésta quedará renovada y será capaz de conocerlo.

La tendencia del Exilio es la de revalorizar la Ley en general; y concretarla específicamente en los primeros mandamientos. La circuncisión y la observancia del sábado serán ahora los signos sacramentales de pertenencia al pueblo de Dios, una vez que el Templo ha desaparecido (El "P" pone el sábado desde la creación; y la circuncisión desde Abraham; Gn 1 y 17). Pero tanta Jr 4,4; 9,24s como Dt 10,16 y 30,6 hablan de la "circuncisión del corazón"; y la importancia dada al sábado y a la Alianza en Jr 11,1-14, 17,19-27 y 34,8-22 son obra de la relectura deuteronómica que quiere subrayar su alto valor significativo en el Exilio. Por eso resuena aún más novedoso ese anun-

cio y esa *insistencia en el "conocimiento de Yahvé"*, que nos remite a Oseas (2,22; 4,16; 5,4; 6,6) y a pasos anteriores de Jeremías (2,8; 9,23; 22,15-16 y 24,7); y nos habla, sin nombrarla, de nueva Gracia de Dios.

Perdón y re-creación.

La *novedad* -tan antigua o tan nueva como el Génesis- es la *Misericordia de Dios, su amor previo y gratuito, su perdón generoso al hombre pecador*. Ya Oseas nos había descubierto esta "debilidad" del Amor de Yahvé (2,16ss; 11,7ss); aunque el espíritu humano siempre pretende justificarse ante Dios, tener derechos ante Él, ganarse su amor por méritos. Jeremías continuará esta línea con vigor: "Me conocerán del más chiquito al más grande -oráculo de Yahvé cuando perdone su culpa y de su pecado no vuelva a acordarme" (31,34, *cf.* 9,23 y 24,7). *Sólo tras esa "re-creación" del corazón humano por la Gracia misericordiosa de Dios, puede el hombre "conocerlo", es decir "practicar la justicia y el derecho" y "defender la causa del pobre y desgraciado" (22,15-16).*

La *teología de la Alianza* parecía exigir primero la conversión del pueblo, el cumplimiento de las cláusulas, la obediencia a los mandamientos. Pero el Exilio, que profundiza con los profetas en la hondura de la culpa (Jr 6,27-30; 9,1-5; 13,23; 17,9) y en su dimensión histórica y social (Jr 3,6-13, ampliado por Ez 23; y aún 16,20-22,36), se abre también a la novedad de la Gracia más gratuita y sin condiciones de Dios (Os 2,16-25; 11,7-9; Jr 24,6s; 31,31-34; 32,37-42; Ez 36,25-30; 37 y casi todo el DtIs). En este contexto se profundiza la noción de "*Resto fiel de Israel*" (Jr 31,31-34; 32,37-42; Ez 36,25-30; 37 y casi todo el DtIs). La novedad de Gracia que Dios va a actuar con el "resto no" dejará en el olvido su gesta del "Éxodo": pues el pueblo -de exilados y quedados- que Dios "hace volver" le servirá de *razón* (16,14s - 23,7s, 24,7; 29,13; 32,40ss; 42,10ss).

El Deuteronomista, si bien ya no es él quien nos está hablando aquí, lo dice también a su manera en ese "mandamiento principal de la Ley" que pide nada menos que *amar a Dios "con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza"* (Dt 6,5; 10,12; 13,4). Bien sabe que eso no es posible sin saberse antes que *lido* gratuitamente por Dios, sin méritos propios para ello (Dt 7,7s). Conoce la larga historia de pecado; pero sabe de búsqueda y encuentro con Yahvé, más allá del pecado y el fracaso personal e histórico (Dt 4,29-31; 30,6ss). Lo mismo se nos dice en ese punto central de toda su obra que es la consagración del Templo por el rey Salomón: "Cuando pequen contra Ti, pues

no hay hombre que no peque...si se vuelven a Ti... y Te suplican...escucha Tú desde los cielos...y perdona a tu pueblo" (1 Re 8, 46-51). Continúa pidiendo a Dios que no los abandone y "que incline nuestros corazones hacia El para que andemos según todos sus caminos". Y así "todos los pueblos de la tierra conocerán que Yahvé es Dios y no hay otro" (8,58-61), texto que nos recuerda al DtIs (45,5s) y al poema del Monte Sión ya señalado.

5. Resonancias neotestamentarias y eclesiales

5.1. La religión como "encubrimiento" o "justificación" del mal: Jr 7 y 26

El texto como tal es uno de los elaborados ciertamente por los editores deuteronomistas del libro, como admiten casi todos los exégetas; pero también se admite que refleja, sin duda alguna, la predicación original de Jeremías, e incluso una circunstancia histórica concreta de su vida. Por algo aparece dos veces en el libro, aunque resumidamente en el capítulo 26; y ampliado con rasgos deuteronomistas en el capítulo 7, que cita el NT.

El capítulo 7 es uno de los textos más claramente deuteronomísticos del libro, ya que tiene casi todas las fórmulas estereotipadas de esa Escuela, que es la de sus discípulos también. Por eso no se duda de su *historicidad sustancial*, refrendada por el otro relato biográfico del c. 26; pero se superpone la voz de la *reflexión exilica* sobre la advertencia desoída y la amenaza ya cumplida. Jeremías estaba bien seguro de sus palabras, ya que eran Palabra de Yahveh (26,15); pero los redactores ya saben que "ésta es la nación que no ha escuchado la voz de Yahveh su Dios, ni ha querido aprender" (7,28). Parece que nadie escarmenta en cabeza ajena; y hay que pasar personal e históricamente por experiencias-límite, llegar a tocar fondo, para aprender.

El ataque frontal al culto formalista es casi lo más suave; pues, más al fondo, *se ataca la falsa seguridad religiosa* (por muy ortodoxa y tradicional que parezca); y lo que es peor: la utilización ideológica de *la religión y el culto para justificar y seguir practicando la explotación y el crimen*. Eso es lo gravísimo de "tomar el Nombre de Dios en vano", peor aún: en falso, y haciendo que, por esa causa, "el Nombre de Dios sea blasfemado entre las naciones" (Ez 36,20-22; Is 52,5; Rm 2,24). El Vaticano II, a propósito del ateísmo, vino a recordarnos la tremenda responsabilidad que nos cabe a los

cristianos -junto con otras religiones- en el ateísmo y hasta antiteísmo de muchos hombres con sed de justicia y de buena voluntad (GS.19).

El culto sin justicia es peor que un opio, es el "autoengaño": que tal vez sea lo que Jesús llamaba hipocresía de "ciegos" que dicen ver o lo que Pablo llama el "pecado" por *antonomasia* por encima de las culpas concretas. Por eso, no sirve la intercesión del profeta ni Dios lo puede perdonar, es esa "blasfemia contra el Espíritu Santo" que no tendrá nunca perdón (Mc 3, 29). La práctica de la justicia, en cambio, hará que Dios "se arrepienta del mal que ha pronunciado" contra el pecador (Jr 18,8ss; 26,3,13). El trabajo por la paz, fruto de la justicia mutua, y la *opción solidaria con el pobre*, el huérfano y la viuda -todos los marginados de nuestra sociedad, que son las mayorías del Tercer Mundo- serán los que aseguren la permanente presencia de Dios entre nosotros y la *realización de la nueva sociedad*.

Habrà que denunciar como misioneros los mil rostros de Dios desfigurados por las prácticas religiosas falsas o deficientes: especialmente las de nuestra madre Iglesia y de nuestras instituciones y personas. Pero sobre todo habrá que *anunciar el verdadero rostro de Dios, presente y actuante en la sed de justicia y obras de misericordia; misteriosamente presente en cualquier hermano necesitado* y graciosamente activo en cualquier "bendito del Padre" que practica la justicia, por más que no lo reconozca ni se reconozca como "hijo del Padre celestial" (Mt 5,43-48; 25,31-45). Como nos recordó hace poco Juan Pablo II, son esas mayorías pobres las que van a juzgar la historia.

Habrà que seguir anteponiendo el "servicio de la Palabra" a la dimensión cultural y hasta sacramental: habrá que practicar nosotros y animar a la práctica de la justicia y la misericordia en medio de este mundo individualista. *La Palabra es la que hace conocer al hombre el amor y el perdón de Dios, la que posibilita y pide su conversión* y la que ilumina su camino de obediencia. No está la Gracia de Dios en un culto sacralizado autónomo, sino unido a la exigencia ética, especialmente para con el prójimo en necesidad. Sólo con esta ortopraxis seremos en verdad el Pueblo de Dios, semilla de la nueva sociedad y del Reino que viene.

5.2. *Uso del mensaje de Jeremías por Jesús de Nazaret*

En los Evangelios el único texto de Jeremías puesto en labios de Jesús es la frase de Mc 11,17 (-Mt 21,13 y Lc 19,46) en que se acusa a los mercaderes de tener al Templo hecho "una cueva de bandidos" (Jr 7,11). En ambos casos se dirigen al pueblo practicante; pero se ataca en el fondo a los *dirigentes responsables y beneficiarios del culto, utilizado como ideología y negocio muy rentable.*

Si la religión tiene todavía rasgos de "opio del pueblo": si el cristianismo sirve de justificación de la "civilización occidental": si los buenos cristianos somos "el alma de una sociedad desalmada", inhumana y deshumanizante, entonces la *función crítica del culto*, que es de la mejor tradición profética y cristiana, tiene todavía hoy mucha tarea por delante.

Los que celebramos el culto cristiano, pero que ponemos por delante el "servicio misionero de la Palabra", tenemos que ejercer una permanente *vigilancia crítica* hacia dentro y hacia fuera. Nada de clero codicioso, de sacramentos más o menos simoníacos, de preferencia por los ricos que hacen "caridad", de apoyo al sistema capitalista "religioso", sin que nos importe demasiado su explotación misericorde de los pobres.

Jesús puso la alternativa al Dios del Reino en las riquezas o el Dinero idolatrado (Mt 6,24 o Lc 16,13). Nos dijo que el Reino de Dios es de los pobres (Mt 5,3 o Lc 6,20), y que "donde está tu tesoro, allí está también tu corazón" (Mt 6,20 o Lc 12,34). Pero *el dios dinero se camufla fácilmente hasta de eficacia pastoral y el culto es un lugar privilegiado para tergiversar a Dios, si no se está atento a la Palabra profética y evangélica.*

Ya los profetas nos fueron aclarando este punto; pero es Jesús quien nos lo presentó como la alternativa idolátrica suprema, y nos habló de la *imposibilidad de "servir a dos Señores"*. Frente al neoliberalismo que nos propone en la práctica una sumisión total al dios mercado, los servidores de la Palabra hemos de denunciar este nuevo o renovado ídolo, *atendiendo muy especialmente a las víctimas humanas y hasta ecológicas que produce cada día en mayor número.*

6. Sobre las "confesiones" y el tema de la "conversión"

No voy a entrar en largos desarrollos; pero sí trataré de complementar algo lo dicho en esta reflexión sobre la relectura de Jeremías por sus discípulos y editores, que se ha podido llamar el "Deutero-Jeremías", con unas notas sobre dos temas discutidos⁹⁹. Se trata de los textos así llamados "confesiones" de Jeremías, y del decisivo tema de la "conversión", que sin duda domina todo el libro actual. De todas formas, sean del Jeremías histórico, sean de sus discípulos, se trata de dos temas que están muy presentes en el libro, especialmente el segundo.

6.1. ¿Son "confesiones" de Jeremías o "lamentaciones" de Judá?

La idea de que son una suerte de "confesiones" del profeta la comparten bastantes exégetas, aunque otros piensan que esta visión pesimista del hombre es posterior a él, obra de sus discípulos. Muchos piensan que reflejan experiencias íntimas de Jeremías, con sus momentos de euforia y sus profundas crisis. Generalmente se reducen a 11,18-12,5; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18. En realidad, textos en estilo personal, de tipo de desahogo. Hay varios más en el libro; por ejemplo cabe añadir: 8,18-23; 9,1ss16ss; 14,17-22 y otras piezas breves¹⁰⁰. Otros creen que reflejan más bien "lamentaciones" del profeta o de otros, en nombre de todo el pueblo, con ocasión de las catástrofes varias por las que va pasando (sequías, invasiones, deportaciones, y sobre todo la catástrofe final del año 587).

Un autor que las analiza teológicamente como clave de comprensión de la vocación y las sucesivas crisis que sufrió el profeta en su vida, hasta acabar casi en una negra desesperación es el gran teólogo bíblico Von Rad. En las "confesiones" "el lector se encuentra ante la impresión angustiosa de que la oscuridad va en aumento y que va penetrando más profundamente en el profeta". Hasta en el orden se descubre un "camino que conduce, paso a paso, a una desesperación cada vez más profunda". Se siente el abandono de Dios, sin atisbar que su sufrimiento pudiera tener sentido; y que Dios llevó a su mensajero "a través de una noche tan espantosa y, según todas

109 Este apartado es lo único añadido a lo escrito y ya publicado hace algunos años, como señalé en la nota anterior. Estas líneas pretenden justificar la opción de considerar esos temas como parte del Deutero-Jeremías.

110 4,19-20; 10,19-20; 11,15-16; 13,18s.23s; 16,16-17.

las probabilidades, le dejara destrozarse en ella"¹¹¹. Siere piteusa "que ve las cosas de forma demasiado negativa", apelando al capítulo 45¹¹², sobre el que volveremos.

Para otros comentaristas, las "confesiones", junto a otros textos similares que se pueden añadir, son del género de la "lamentación individual" bien conocido en los Salmos¹¹³; además de las clásicas "Lamentaciones", que se atribuyeron por muchos siglos al profeta Jeremías también. Reflejan, por tanto, no sólo, ni quizás primordialmente, la experiencia personal de Jeremías (que, por lo demás quedó con vida), sino la de todo el pueblo ante la destrucción del templo, la ciudad y la nación, como se nota en más de un paso de dichas "confesiones". Tal es el caso de 11,22-23; 12,1-4; 15,13-14; 18,21-22 y aún 20,16 aludiendo a las ciudades malditas de Sodoma y demás.

Personalmente pienso que no es válido tomar por "confesiones" de un alma pasando por la noche oscura: ni secretos de su "diario interno", revelados imprudentemente por los discípulos; sino algo más complejo. Cabe leerlas, ciertamente, como experiencia vivida por el profeta, pero quizás mejor, como experiencia común del pueblo, expresada vigorosamente por Jeremías, con ese "pathos" divino o teomórfico de que hablan algunos autores¹¹⁴. Por mi parte, estaba de acuerdo con la opinión que admite ambas lecturas, la personal de Jeremías y la colectiva, hecha tal vez por los discípulos y aplicable al judaísmo después del 587. Según eso las confesiones "mezclan lo individual y lo colectivo... y son fruto de reelaboraciones y de reflexiones concadenadas"¹¹⁵.

6. 2. El tema de la "conversión" en el libro de Jeremías

Tocamos aquí el mensaje central del libro Jeremías, del que se ha podido decir que "si quisiéramos resumir en una sola palabra su mensaje debemos

111 VON RAD, Gerhard, *Teología del Antiguo Testamento*. Tomo II, Teología de las tradiciones proféticas de Israel. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 254, 255, 257.

112 SIERE, José María, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992. En las páginas 131-135 sigue las "confesiones"; y hace el comentario final en la p. 135.

113 Así lo afirmó ya REVERLOW en 1963 y SOGGIN lo admite en su obra *Introducción al Antiguo Testamento*, p.

114 BRÜGGEMANN, Walter, *La imaginación profética*. Siné Terra, Santander, 1986, pp. 61ss. Ver también HESCHEL, Abraham J., *Los profetas*, Tomo I, 214ss. y Tomo II, pp. 114ss.

115 PREUSS, Hans Dietrich, *Teología del AT, II*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, p.

hablar de **conversión**”, si bien esa “llamada a la conversión va unida en Jeremías al anuncio del castigo en caso de que el pueblo no cambie”¹¹⁶. Otro autor, señalando que abundan las exhortaciones y amonestaciones, concluye que “la llamada a la conversión puede resumir el mensaje de Jeremías (36,3.7)”¹¹⁷.

Uno de los maestros del judaísmo reciente escribió que “Jeremías no pensaba que el mal era inevitable. Por sobre la ceguera del hombre estaba el prodigio del arrepentimiento” Por eso, continúa afirmando que “llamó, urgió al pueblo a arrepentirse, pero fracasó”; aunque al fin comprende que “el hombre es incapaz de redimirse a sí mismo... un profeta puede dar al hombre una palabra nueva, pero no un corazón nuevo. Es Dios quien debe darle un corazón (24,7)”¹¹⁸.

Esa es una postura muy atendible, sin duda, aunque sigue siendo válida si no se le atribuye todo al profeta, sino a los discípulos y editores. Por eso algunos grandes teólogos bíblicos afirman esto casi sólo para los primeros años, bajo Josías e imitando el mensaje de Oseas. Por ejemplo, se ha escrito que “Jeremías tuvo confianza particular en la conversión del reino del Norte”¹¹⁹; y otro anota que “en los discursos de esta primera fase no faltan los imperativos que exhortan a la conversión y a un comportamiento nuevo”¹²⁰.

Un historiador de la religión israelita explicaba así la situación del período babilónico, hablando precisamente de “Profecía de conversión en el período neobabilónico”. Escribió que, si la reforma de Josías fue la respuesta positiva de los sacerdotes con la Ley mosaica a las críticas de los profetas, proponiendo una “utopía práctica”, es en los textos “C” o más deuteronomistas del libro que “la posibilidad de arrepentimiento (conversión) y salvación futura está ahora mucho más enfáticamente acentuado que en los dichos auténticos de Jeremías”¹²¹; y se volvieron sermones para lectura pública. Otro exégeta y

116 ALONSO SCHOELL, Luis y SICRE, José Luis, *Profetas. Comentario*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p.411.

117 SCHMIDT, Werner, *Introducción al AT Sigueno*, Salamanca, 1983, p. 298.

118 HESCHEL, Abraham J., *Los profetas*, Tomo I: El hombre y su vocación, Paidós, Buenos Aires, 1973, pp. 198, 208 y 236.

119 VON RAD, o.c., p.246.

120 ZIMMERLI, Walter, *Manual de teología del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1980, p. 231.

121 KOCH, Kraus, *Die Propheten II. Babylonisches-persische Zeit*, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1980 y 1995; pero sólo dispongo de la traducción inglesa de 1984 *The Prophecy II*, Philadelphia, 1984. La cita está en la p. 15 dice “The possibility of repentance and future salvation for Israel is now much more emphatically stressed than in Jeremiah’s own sayings”.

teólogo bíblico más reciente insiste en que el tema de la conversión aparece en partes deuteronómicas de Jeremías, no en las auténticas¹²². Y en una reciente introducción general al AT se dice, a propósito de los cc. 30-33 especialmente, que “el claro y firme sentido de esperanza en estos oráculos es probablemente el resultado de una reelaboración y expansión exílica de los oráculos de Jeremías”¹²³. Lo mismo afirma otro especialista judío: fueron los discípulos quienes subrayaron que las profecías son condicionales, y que se habría evitado la tragedia “si hubiera habido a tiempo una plena conversión... El discípulo consideraba la misión de Jeremías como una invitación a la observancia de la Ley y a menudo introducía esta idea entre las palabras del profeta”¹²⁴.

Es evidente que el tema abarca todo el libro, desde las partes que suelen atribuirse a los primeros pasos del joven profeta, pasando por la firma en que habló en el famoso sermón del templo bajo Joaquín, e incluso hacia el final se lo propone a los que le llevan forzado a Egipto. De ahí que, para muchos autores, este rasgo sería propio de la redacción deuteronómica de su obra. No en vano se ha observado que el propósito de los profetas “nuevamente redactados en el exilio” es un llamado a la conversión y una esperanza de salvación. Y que este estrato reciente del Dt y deuteronómico “tiene todas las características de un movimiento de conversión”. El juicio contra Samaria es irreversible, patético. El contra Judá es más moderado. “Está dirigido a los sobrevivientes de la catástrofe de la monarquía de Judá, pero en forma de exhortación y de llamada misericordiosa a la conversión, y con la esperanza de regreso a la tierra de Palestina”. Tras el 587, la redacción condenatoria de profetas como Ezequiel y Jeremías “gira hacia la compasión de Yahvé y, por lo tanto, hacia la esperanza de salvación y una posibilidad de conversión”¹²⁵.

122 PREUSS, Horst Dietrich, *Teología del AT. II. Deselec de Brauer, Bilhan, 1999*, p. 160 y *passim*.

123 CERESKO, Anthony R., *Introduction to the Old Testament. A Liberation Perspective*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 2004, p. 237. “The clear and firm sense of hope in these oracles is probably a result of an exilic reworking and expansion of the Jeremian oracles”.

124 ROFFÉ, Alexander, *Introduzione alla letteratura profetica*. Paideia Editrice, Brescia, 1995, pp. 111 y 112: textualmente “se ci fosse stata a suo tempo una piena conversione (ad es. Ger 7,1-15; 17,19-27; 22,1-5, 25,1-7)... Il discepolo considerava la missione di Geremia come un invito all'osservanza della legge e spesso introduceva questa idea tra le parole del profeta (ad es. 9,11-13; 16,10-13; 26,4-6, 32,23)”.

125 BAENA, Gustavo, *Introducción a la Historia Deuteronómica*, en el CBLA... pp. 599-610. Las citas en las pp. 607 y 609.

TEOLOGÍA Y PRÁCTICA

CELIBATO Y SOLEDAD Una reflexión

P. Luis de Diego, S.J.

La soledad es una realidad humana insoslayable. Toda persona debe enfrentar cierto grado de soledad, sea cual sea el estado de vida que haya elegido. Es natural que en el celibato adquiera particulares contornos. Y que, con frecuencia, sea un problema mal resuelto. Según estadísticas recientes el sacerdote se casa, en cuatro de cada cinco casos, por problemas de aislamiento y soledad. Y no rechaza el celibato para fundar una familia, sino para formar una pareja.

El sentimiento de una soledad estéril es un problema para cierto número de clérigos. Aunque no siempre se experimenta así. Se trata de una soledad muchas veces lamentada pero, con frecuencia también, sutil o inconscientemente buscada. ¿Por qué? Alguien ha hablado de la "discreta fascinación de la soledad del célibe" hecha de una secreta búsqueda de refugio, defensa,

* El P. Luis de Diego Choliz es un jesuita aragonés, nacido en Zaragoza en 1941 y arraigado hace años en Venezuela. Tras culminar sus estudios de bachillerato cursó Filosofía en la Universidad Católica de Quito (Ecuador) en 1965 y realizó su Licenciatura en la Universidad del Zulia (1967) y en la de Madrid (1969). Se licenció luego en Teología en la Universidad de Deusto (Bilbao, España) en 1971, para alcanzar el Doctorado en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma en 1974. Ha sido profesor de Teología en el IUSI por varios años, y más aún en el ITER. Especialista en Teología Espiritual. Tiene gran experiencia en el acompañamiento espiritual a formadores y formadoras en ejercicio. Es profesor de Humanidades en la Facultad de Ingeniería de la UCAB y en el Postgrado de Teología. Ha sido Director y miembro del Centro de Estudios Religiosos de la UCAB del 1989 a 1995. Entre sus publicaciones destacamos "La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus primeros compañeros (1515-1540)", editado en 1975 por la UCAB y el CIS de Roma. Y "El Hombre, actos, dimensiones y transcendencia", en colaboración con Massimo Desimo y Mikel de Viana, editado en la UCAB en 1993. Acompaña Ejercicios Espirituales y dirige seminarios sobre formación en la Vida Religiosa, promoviendo la preparación teológica y espiritual sobre todo de superiores y formadores. Correo electrónico: ldediego@hotmail.com

y gratificación. Lo que plantea inmediatamente una pregunta básica sobre la calidad de las relaciones de la persona c6elibe. Calidad que tendr6a uno de sus fundamentos en la capacidad personal que se tenga para percibir y manifestar los propios sentimientos.

Desde esta realidad se plantean algunas preguntas a la formaci6n. La soledad es un tema que preocupa a los j6venes. Se interrogan sobre c6mo afrontarlo, c6mo resolverlo. No existen respuestas f6ciles. Habr6a que comenzar diciendo que, en el campo afectivo, es sabio someterse por algunos a6os a una exigente disciplina si se quieren vivir aut6nticas amistades en el celibato. Antes de que esto ocurra es preciso descender a los infiernos del propio narcisismo y posesividad, al mundo de los sentimientos negativos. Habr6a que conocerse con realismo, tendr6a que hacer crisis la propia imagen ideal. Habr6a que recorrer una cierta "via dolorosa", hasta encontrarse con la verdadero "autoestima".

Quedarse solo puede proporcionar la capacidad para verse a s6 mismo y a las otras personas como ellas son, sin etiquetas, sin prejuicios. Con sus luces y sus sombras. Para dar despu6s la respuesta que se merecen, una respuesta cuidadosa. Ver as6 es dif6cil. Es m6s c6modo y perezoso continuar vi6ndose a s6 mismo y a las cosas y personas en medio del ruido, el desenfoco, la confusi6n y los prejuicios habituales.

El coraz6n del celibato es ese centro sagrado que ninguna otra persona toca. El celibato deja un espacio sagrado que requiere atenci6n. La pregunta es: 6C6mo se llena ese espacio? 6Con im6genes de falsos 6dolos que inducen a un comportamiento auto-indulgente? 6Con un aislamiento exc6ntrico? 6Con adiciones que llenan el vac6o de una vida sin pasi6n? Pero la soledad podr6a aprovecharse m6s creativamente.

SOLEDAD Y PANCA

Es cierto. La soledad proporciona el tiempo necesario para una confrontaci6n necesaria, sin adiciones. Me refiero a la confrontaci6n con los sentimientos, que a veces nos invaden, de frustraci6n, ansiedad, tristeza, dolor... Es importante reconocer la realidad de esos sentimientos, sean los que sean, identificarlos, y saber convivir con ellos consciente y deliberadamente. Por ejemplo, es conveniente afrontar con claridad el duelo por las p6rdidas que lleva consigo la vida y renuncia propia del c6elibe. Es decir, la renuncia a

la actividad genital sexual, al amor conyugal, a la paternidad o maternidad natural... Debe vivirse este proceso de dolor y renuncia no para quedarse moribunda y sombríamente en él, sino para llegar a una experiencia pascual. ¿Qué señales nos indican que se han enfrentado con éxito esos sentimientos? Cuando se logra pasar del puro sentimiento de pérdida al sentimiento y sentido de regalo y don. Cuando se puede alabar y dar gracias a Dios por la situación que se ha elegido y se vive. Las pérdidas han sido "transfiguradas": el Misterio Pascual pasó por ellas. Han quedado "pascualizadas".

La soledad permite también un diálogo sanador con toda ira, resentimiento y dolor, por ejemplo, hacia los miembros de la propia familia de origen. La persona célibe debe ser capaz de vivir en el presente y no pegado a un inacabable y casi siempre inútil memorial de agravios. La soledad proporciona la oportunidad de cargar con estos sentimientos, dialogar con ellos, con la ayuda ocasional de un guía competente, y aprender a sanarlos, para no vivir en una perpetua lamentación o resignación.

El diálogo con el dolor realiza milagros. Hay que saber mirarlo de frente, y sentir, expresar y compartir esta experiencia con uno mismo y con las personas apropiadas.

La soledad es el tiempo y lugar para preguntarse con valentía:

¿Qué significan estos sentimientos en mi vida?

¿Qué mensaje sobre mi mismo me están revelando?

¿Cómo puedo integrar mis deseos sexuales con mi identidad de célibe?

¿Qué invitación de Dios hacia un crecimiento e integración personal y espiritual encuentro debajo de estos sentimientos y deseos?

¿Qué decisiones concretas puedo tomar sobre conductas específicas que debo asumir, o a las que debo renunciar?

Toda vida humana seria pide un balance entre pensamientos (conocer), sentimientos (afectos) y decisiones a tomar (conducta).

Es importante saber dar el paso desde la "solitariaidad" (la vivencia de estar solo sin nadie a quien querer, o por quien sentirse querido) a la "soledad", que podría definirse como una divina plenitud, con la conciencia de sentirse acompañado y unido a muchas personas y realidades. Tal paso sólo podrá darse cuando se es capaz de abrazar el dolor de la "solitariaidad" para poder

llegar a la otra orilla. En la auténtica experiencia de la soledad podemos sentir y saborear, quiénes somos, quiénes son los otros, quién es Dios.

Esta capacidad sana para la soledad puede sostenerse y fomentarse de muchas maneras: reservando cada día determinados tiempos de silencio para relajarse, para descansar, para entrar en contacto con la naturaleza, para contemplar, leer, evaluar, orar, prepararse, discernir... Pueden ayudar paseos solitarios, días de desierto periódicos, retiros más largos...

SOLEDAD E INTIMIDAD:

"Yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo" (Jn 16, 32)

Los evangelios presentan a Jesús sintiéndose a gusto en la soledad y recomendándola a sus seguidores (Mt 6,6). La soledad de Jesús fue siempre acompañada, no era "solitariedad", ni separación inapropiada de una saludable interacción social. Fue, ante todo, la preparación para una intimidad mayor, para una mejor y más profunda comunicación. Primero, para su encuentro personal con el Padre, y después el prólogo y epílogo de su capacidad de amistad humana, y del encuentro compasivo con la multitud de personas necesitadas y sufrientes a las que cada día se entregaba, es decir de su misión. Si meditamos un momento sobre el breve pasaje de Mt 14,22-23 nos daremos cuenta de lo valioso que allí se nos dice:

"Luego hizo que los discípulos subieran a la barca y se le adelantaran a la otra orilla, mientras él despedía a la gente. Después de despedirla, subió a la montaña para orar a solas. Al llegar la noche estaba allí solo".

Para amar desde el celibato, para vivir auténticas amistades habrá que saber quedarse solo y despedir a la multitud. La relación con el Padre es un momento esencial de esa soledad necesaria para amar mejor, para desarrollar una sana capacidad de intimidad, amistad y pasión por Dios, y por los hombres y mujeres de cada día, incluidas las personas más amigas. Lo expresa acertadamente Sandra Schneiders:

"Parecería que una vida religiosa que no lleve consigo al menos alguna experiencia de unión con Dios, con todo lo escasas y breves que tales momentos puedan ser, entrelazada con la aridez y el sufrimiento que aporta, carecería del elemento más

importante para poder enfrentarse constructivamente con la ausencia de un compañero de vida humano. Más aún, si un hombre o mujer crecen a lo largo de su vida en relaciones humanas personales y profundas se hace difícil ver cómo van a poder integrarlas dentro del compromiso del celibato si una experiencia de unión con el Único a quien esa mujer o ese hombre entregan su vida no provee el contexto para tal integración.

Esto significa, en concreto, que la formación para una vida de oración, un sólido anclarse en tal vida, y un firme compromiso por desarrollarla, sean cuales sean los obstáculos que se presenten, es algo absolutamente necesario para que una vida religiosa tenga sentido. (...) La intimidad con Dios, no el responsable cumplimiento de rutinas, la experiencia de una unión con el Único del que sabemos (no pensamos o creemos, sino sabemos) que nos ama individual, tierna, y en forma plenificante psicológicamente, en un mundo que desafía la comunicación con los otros pero que alimenta nuestro corazón en profundidad, esta intimidad con Dios, decimos, es esencial para la vida del celibato consagrado. No estoy sugiriendo que deberíamos transformar nuestra oración en una búsqueda de experiencias raras. Afirmo que deberíamos ser gente de profunda oración, sabiendo que Dios, cuyo fidelidad es mayor de lo que podemos imaginar, llenará nuestros más profundos deseos humanos de una manera que no podemos ni llegar a sospechar y nunca podríamos describir. La intimidad con Dios no es un camino para vivir la vida religiosa con sentido. Es el único camino. Y es tan crucial para el religioso como la intimidad con el esposo para la persona casada, y por las mismas razones.

Algunas preguntas para la reflexión y el diálogo.-

Mahatma Gandhi solía decir: "De las veinticuatro horas del día dedico diez y seis para mí y ocho para el prójimo. Sin ese tiempo reservado para mí, mi servicio al prójimo sería mediocre".

Descubre el lugar de soledad y silencio en tu vida. ¿Recibes con gusto la oportunidad de estar sólo/a? ¿Cómo la aprovechas?

¿De qué manera facilita la soledad el reconocimiento, la identificación y apropiación de los sentimientos, el saber vivir y convivir con ellos?

¿Qué tipo de pérdida es más vivo en tu actual experiencia?

¿Ha pasado por el misterio pascual alguna de tus pérdidas del celibato? Si es así, descubre y describe el proceso.

¿Cómo te ayuda o estorba la experiencia de la soledad para vivir mejor la unión con Dios, la relación con Jesús, la misión, la fraternidad, la amistad?

EL "EVANGELIO DE LA VIDA" EN EL MAGISTERIO EPISCOPAL. CRITERIOS

P. Ignacio González, CSsR

I.- INTRODUCCIÓN

Desde hace ya unas décadas la vida, principalmente en su origen y en su término, se encuentra llena de interrogantes. La biomedicina ha conocido progresos antes insospechados y cada avance viene acompañado de cuestionamientos éticos a los que se ha tratado de responder desde los Parlamentos o Asambleas Nacionales, organismos Internacionales (ONU, Parlamento Europeo, etc...), Magisterio pontificio y, también, episcopal.

Numerosos son los episcopados nacionales, organismos que agrupan a Conferencias episcopales nacionales (Comité de las Conferencias Episcopales Europeas, por ejemplo) u obispos en particular, que han afrontado temas tales como la procreación asistida, clonación, aborto, cuestiones en torno al morir u otros.

En este trabajo me propongo hacer un recorrido por estos textos, no todos pero sí aquellos que considero más significativos, en los que se reflexiona en

* El P. Ignacio González, CSsR, nació en un pueblo español de la provincia de León el año 1949. Es Licenciado en Teología Moral por el Instituto Superior de Ciencias Morales (ISCUM) de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid) en 1975; y Doctor en Historia Medieval por la Universidad de Salamanca desde 1989. Ha sido profesor en diversos centros de España, sobre todo en el ISCUM, así como en la Academia Almona de Roma; y desde su paso a Venezuela ha enseñado también Teología Moral en el Instituto Teológico para Religiosos de Caracas. También ha ocupado diversos cargos de gobierno en su Congregación y ha colaborado en diversas revistas. Entre sus publicaciones destacamos el libro *"El Reino de Palacios. Una visión de la sociedad medieval"* publicado por la Diputación Foral de Álava, Vitoria, en 1995, de cuatrocientas páginas. Y entrasacamos de sus artículos los siguientes: *"Eucaristía y moralidad del clero castellano-leonés en la Baja Edad Media"*, en la revista *Moralia* 45 (1999), pp.107-123. *"Eucaristía y moral"*, *La literatura en su siglo VIII*, en *Moralia* 49 y 50-51 (1991), pp. 33-58 y 227-250 respectivamente. *"La adolescencia, razones y situaciones"*, en *Moralia* 66 (1995), pp. 147-172. *"La penitencia en los sínodos castellano-leoneses. Del II concilio de León al concilio de Trento"*, en *Moralia* 68 (1995), pp. 361-388. *"Perfil moral de San Alfonso"*, en la revista *ILLER*. Correo electrónico: sancorp@etherica.net

voz alta sobre la problemática en torno a la vida. Debido a la amplitud del tema limito esta reflexión a los criterios y valores propuestos sin entrar en la exposición de la problemática concreta (técnicas de reproducción asistida, estatuto humano del embrión, eutanasia, etc...)

He elegido este título "evangelio de la vida" de la carta encíclica *Homónima* de Juan Pablo II del año 1997 porque, creo, al igual que el Papa, los obispos han pretendido hacer una defensa y un canto a la vida en situaciones problemáticas y en las que interfieren tantos elementos que no siempre es posible integrarlos y, mucho menos, dar respuestas taxativas y contundentes.

a.- Sentido de la expresión "Evangelio de la vida"

Cuando el magisterio episcopal reflexiona sobre estos temas no es frecuente que explicita el contenido de la expresión "Evangelio de la vida". Tan solo el presidente de la Conferencia Episcopal española, de entre los documentos estudiados, hace una explicitación de la expresión: el Evangelio de la vida es "el Evangelio del amor de Dios al hombre, el Evangelio de la dignidad de la persona son un único e indivisible Evangelio (...) El Evangelio de la vida consiste en el anuncio de la persona misma de Jesús: por la palabra, la acción y la persona de Jesús se da al hombre la posibilidad de conocer toda la verdad sobre el valor de la vida humana".

b.- Método seguido

La bioética, ámbito que acoge gran parte de los problemas presentados bajo el epígrafe "Evangelio de la vida" es, en estos momentos, el campo privilegiado de la reflexión ética. La producción literaria es muy abundante y la complejidad de los problemas, grande².

1 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La vida es sagrada, amor de Dios*, Ecclesia 2030 (1997) 8. Cfr. también CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La familia santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, Ecclesia 2032 (2001) 30.

2 En el boletín bibliográfico que la revista *Moralia*, publicada por el Instituto Superior de Ciencias Morales de Madrid dedica todos los años a los temas de moral en las revistas nos encontramos con los siguientes datos: año 2000 de 120 páginas de títulos, 45 corresponden a temas de bioética; año 2001 el boletín bibliográfico ocupa 105 páginas de títulos de moral; las páginas dedicadas a la bioética son 43; el año 2003 arroja el siguiente resultado de 145 páginas del boletín bibliográfico, 49 corresponden a la Bioética. Es decir, en los tres

El problema del método, no es ciertamente el más pequeño. Sin embargo, por la misma finalidad de los documentos estudiados, esta cuestión está poco presente. Únicamente los obispos alemanes en la declaración: "El hombre, ¿su propio creador?" Establece un iter sobre cómo actuar en una situación concreta. Si bien la Conferencia Episcopal alemana habla de una cuestión determinada, creo que se puede extrapolar la situación a la generalidad de los casos en los que esté en juego, la vida sea en sus inicios o en su término. Dicen los obispos alemanes "ante todo es importante preguntarse sobre la legitimidad de los objetivos: lo que se quiere alcanzar ¿es o no es moralmente justificable? Después, se trata de verificar los medios: el camino por el que se quiere conseguir el objetivo ¿es moralmente defendible? Por último, es muy importante también las consecuencias de los actos manipulación genética: ¿qué provecho se puede alcanzar? ¿qué daño se puede hacer?".

Una vez fijado el campo y el método, vamos a ver cuáles son los valores, criterios y piedras en el camino que, según los obispos, nos podemos encontrar en el discernimiento moral.

II.- CRITERIOS

A.- La dignidad humana

El magisterio episcopal, en comunión con el magisterio pontificio, asume la inviolable dignidad del ser humano como presupuesto primero a la hora de reflexionar sobre temas de biética.

Con formulaciones más o menos concisas, los episcopados repiten esta convicción profundamente enraizada en la conciencia cristiana y base sobre la cual se fundamentará todo el edificio ético. "La vida humana es sagrada, y no se puede disponer libremente ni de su principio ni de su fin", nos dicen los obispos alemanes¹. Con expresiones semejantes otros episcopados confirman la misma idea². La fuente de esa inviolabilidad y sacralidad es Dios

...
 últimos años la presencia de títulos relacionados con la bioética supera el tercio del total.

1 CONFERENCIA EPISCOPAL DE ALEMANIA. *El hombre ¿su propio creador?*, Ecclesia 3066 (2001) 35.

2 *Id.*: 34.

3 *Cfr.*, entre otros, SUBCOMISIÓN EPISCOPAL PARA LA FAMILIA Y LA VIDA,

quien "creó al hombre a su imagen. La vida es, desde entonces, más que una realidad simplemente biológica". Los obispos que integran la Conferencia Episcopal de Escandinavia en apretada síntesis reiteran la misma idea, base y fundamento de la dignidad humana: "la Biblia nos enseña que la vida es algo bueno y deseable, que Dios nos la ha dado como un don y de la cual sólo El es el señor: la vida es, por tanto, inviolable".

Pero no son sólo razones teológicas las que llevan a afirmar esta dignidad humana. Si esto fuera así no sería posible el diálogo en torno al tema en una sociedad plural como la nuestra en la que creyentes de diversas confesiones religiosas y no creyentes tenemos que convivir en el respeto mutuo. Por eso, la Conferencia Episcopal Alemana afirma que: "justificaciones no teológicas llevan igualmente a reconocer que la dignidad humana es debida al hombre simplemente en razón de su humanidad y debe ser propuesta por toda norma jurídica. En este sentido, el principio de la dignidad del hombre, en el que está basada también la inviolabilidad de la existencia corporal del hombre, constituye al mismo tiempo el fundamento de nuestra constitución democrática"⁶.

La dignidad humana no puede ser negociada ni discutida en el quehacer político marcada por el juego de las mayorías. Los obispos alemanes ponen en guardia frente a "la idea de que estos temas pueden resolverse por la decisión de la mayoría. Nadie puede disponer de la dignidad del hombre: ella es anterior al poder político y se impone a él (...) El valor de la vida humana, desde el comienzo hasta el fin, pertenece a estos factores predeterminados que es imposible someter a votación"⁷. En consonancia con esto, los obispos

Con el día de la familia y la vida 7-4-99; Ecclesia 2930 (1999) 3; Declaración de Santo Domingo. *Situación y perspectivas de la familia y de la vida en América*. Ecclesia 3125 (2002) 1632; CONFERENCIA EPISCOPAL DE ESCANDINAVIA, *Prendersi cura della vita*, II Regno Documenti 9 (2002) 294

6 CONFERENCIA EPISCOPAL DE ALEMANIA, *o.c.*, 35. También PRESIDENCIA DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES DE EUROPA (CCEE), *Solve la Convention de bioéthique du Conseil de l'Europe*, Ecclesia 2735 (1995) 66

7 CONFERENCIA EPISCOPAL DE ESCANDINAVIA, *Prendersi cura della vita*, II Regno Documenti 9 (2002) 294. Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL DE ALEMANIA-CONSEJO DE LA IGLESIA EVANGÉLICA DE ALEMANIA, *Il nostro tempo della vita*, II Regno Documenti 19 (1999) 636; CONFERENCIA EPISCOPAL DEL CANADA, *Non parli, ma compari*, II Regno 9 (1995) 294

8 CONFERENCIA EPISCOPAL DE ALEMANIA, *o.c.*, 35

9 *IBID.*, 37. Cfr. también, CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La paternidad y moral y pastoral*, II, n.º 12 Ecclesia 2883 (1998) 9; CONFERENCIA EPISCOPAL DEL CANADA, *o.c.*; 295

alemanes insisten en que "la dignidad del hombre (...) es inviolable y debida a todos los hombres, independientemente de la manera en que es evaluada por los demás y por ellos mismos, a los que han nacido y a los que no han nacido todavía"¹⁰.

Esta dignidad el ser humano la posee desde el momento mismo de la fecundación. El magisterio eclesiástico insiste en que desde la fusión del óvulo con el espermatozoide nos encontramos con un ser humano. "La vida humana comienza con la fecundación y el embrión posee así una dignidad humana que debe ser protegida. Inicialmente, el espermatozoide y el óvulo no son evidentemente seres humanos. Pero a partir de la fusión del espermatozoide con el óvulo se desarrolla un proceso continuo de vida humana. El embrión no se desarrolla para llegar a ser un ser humano, sino que se desarrolla desde el comienzo como un ser humano"¹¹. Con afirmaciones de este tipo los obispos se desmarcan de todas aquellas posturas que señalan el principio de esa intangibilidad en diversos momentos del desarrollo embrionario o fetal (después de la implantación, desde la aparición de los primeros signos de actividad cerebral, etc. ...) Afirmar esa dignidad absoluta tiene hondas repercusiones de cara a la investigación, terapias o eliminación de embriones.

En primer lugar supone reconocer que desde el primer momento de su existencia, el embrión "constituye un valor en sí mismo, no instrumental ni sometido a otros fines"¹². La vida no es "simplemente una realidad biológica" es "más que una cosa que uno puede tratar a su antojo"¹³. Como expresión de la denuncia de esta última mentalidad reseñada me parecen interesantes las reflexiones que el Arzobispo de Melbourne en una carta que escribía al

10. *IBID.*, 35.

11. OBISPOS DEL RENO SUPERIOR, *La vie dans l'espace du Rhin supérieur*. La documentation catholique 2281 (2002) 1057. Cfr. TAMBUÉN, ARZOBISPO DE MELBOURNE, *Lettre des évêques de la Province de Victoria (Australie). Tous ont quelque chose à dire respecté*, La documentation catholique 1883 (1984) 1023. RICHARD, J.-P., *Président de la Conférence épiscopale française commente en terno al Provoque de los relativos a la fecundar*: "Solo embrión es ya un ser humano. No es, pues, un objeto disponible para el hombre. No es posible decidir desde un umbral, más allá del cual el embrión sería humano y más acá del cual no lo sería", *Ecclesia* 346 (2003) 36.

12. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La vida es sagrada: orate de Dios*, *Ecclesia* 2930 (1999) 8.

13. CONFERENCIA EPISCOPAL DE ALEMANIA, *o.c.*, 35. Cfr. PRESIDENCIA DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES DE EUROPA, *o.c.*, 66; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La santidad*, II, 82; CONFERENCIA EPISCOPAL DE ESCANDINAVIA, *o.c.*, 295.

"Comité de fecundación 'in vitro'. Después de recordar la doctrina católica sobre la inviolabilidad del embrión desde el momento de su fecundación, calificaba de "grosera violación de la dignidad humana" la utilización de un embrión humano vivo únicamente como objeto de experimentación científica ya que esto supone, vuelve a repetir "una grosera violación del derecho del hombre, un rechazo explícito de la verdad según la cual toda vida humana tiene un valor intrínseco objetivo". Esta práctica supone que el ser humano es tratado "como un simple medio en aras de fines y objetivos perseguidos por otras personas"¹⁴.

Otro de los aspectos sobre los que alerta el ya tantas veces citado documento de los obispos alemanes es el de los intereses económicos que se esconden bajo la reducción del embrión a un simple material biológico. Son estos motivos los que pueden subyacer a ciertos planteamientos: "detrás de ciertos programas de investigación y desarrollo en materia de manipulación genética se ocultan también, a veces, intereses económicos masivos, que pueden conducir a una valoración y a una utilización industrial del hombre"¹⁵.

El reconocimiento de esta dignidad del hombre desde el momento de su concepción se fundamenta sobre todo en el hecho de ser imagen de Dios y de concebir la vida como un don del Creador y de la que, por lo tanto, no somos dueños absolutos, este reconocimiento es la piedra angular sobre la que se apoyan los documentos episcopales en sus planteamientos sobre cuestiones de biética.

b.- Técnica Vs. Ética

Los progresos científico-técnicos han puesto de manifiesto la ambivalencia de los conocimientos. En todos los campos del saber humano al mismo tiempo que se abren perspectivas para una vida más digna y para más población, se generan interrogantes si esos mismos conocimientos no son utilizados correctamente y no se establecen unas reglas de juego en los que moverse con unos criterios a seguir y unos valores a defender. La energía atómica, la conquista del espacio, el cada día mejor conocimiento de la psique humana, etc... son, al mismo tiempo que maravillosos instrumentos del progreso y

14 CARTA DEL ARZOBISPO DE MELBURN, *op. cit.* 1023

15 CONFERENCIA EPISCOPAL DE ALEMANIA, *op. cit.* 37

bienestar, terribles amenazas cuando son utilizados como firmas de dominio y opresión.

En el campo de la biomedicina nos encontramos con la misma ambivalencia en la utilización de los conocimientos. Algo tan maravilloso como es el conocimiento del genoma humano, puede convertirse, utilizado inescrupulosamente, en una fuente de discriminación y posibilitar la creación de grupos de ciudadanos de diversas categorías.

Por ello, ante esta doble perspectiva, los episcopados reclaman la presencia de criterios y valores que orienten la investigación y utilización de esos conocimientos. Con frecuencia los progresos científicos caminan a un ritmo más acelerado que la reflexión ética que debería acompañarlos. Los obispos el Rhin Superior expresan esta misma idea cuando afirman que "nosotros sabemos lo que somos capaces de obtener técnicamente, pero estamos aún bien lejos de haber discernido lo que tenemos derecho a hacer y lo que debemos hacer desde el punto de vista ético"¹⁶.

En este campo de la investigación el viejo principio medieval de que el fin no justifica los medios encuentra uno de los campos de más amplia aplicación. "Incluso si los nuevos métodos de investigación persiguen fines que son buenos, como la curación de enfermedades hereditarias, es necesario recordar el principio fundamental según el cual un fin bueno en sí no justifica todos los medios y de todas formas no se puede usar la vida humana en vista de un fin"¹⁷.

El criterio que debe prevalecer en toda aplicación de los conocimientos es el del respeto a la dignidad humana. Es, por ello, de suma importancia hoy "llevar a cabo una reflexión ética profunda sobre la forma de discernir los caminos de un total respeto al ser humano"¹⁸.

Dada la importancia de la cuestión se hace una llamada a la responsabilidad del investigador, el cual tiene "el deber de verificar de forma responsable las posibilidades y los riesgos de los objetivos de su investigación, evaluar cuidadosamente sus consecuencias y dar conscientemente cuenta de sus acciones"¹⁹.

16 OBISPOS DEL RHIN SUPERIOR, *o.c.*: 1056

17 *IBID*: 1056

18 CONSEJO PERMANENTE DEL EPISCOPADO FRANCÉS, *Essai de la génétique et dignité humaine*, La documentation catholique 2176 (2002) 172

19 CONFERENCIA EPISCOPAL DE ALEMANIA, *o.c.*: 37

Uno de los logros del pensamiento científico es haber aceptado la interdisciplinariedad. La realidad no puede ser juzgada, interpretada desde un solo ángulo porque la complejidad de nuestro mundo es inabarcable desde un solo punto de vista. La teología tiene que aceptar los desafíos de la historia, e igualmente, la moral; los estudios de la Sagrada escritura, el reto de los análisis lingüísticos; la medicina, el hecho de que el enfermo no tiene sólo carencias físicas, sino también una vida afectiva, una autonomía, etc.. Igualmente, la investigación en las ciencias de la vida debe aceptar que, como dice la Declaración de Santo Domingo "la ciencia no puede erigirse en exclusivo criterio al margen de los principios éticos, pues comprometería a la persona y a la sociedad"²⁰. Los obispos alemanes señalan, incluso, los pasos que le corresponden al investigador. Este "tiene el deber de verificar de forma responsable las posibilidades y los riesgos objetivos de su investigación, evaluar cuidadosamente sus consecuencias y dar conscientemente cuenta de sus acción"²¹.

¿Quiénes estarían llamados a participar en este diálogo para encontrar el sentido, los límites y los fines de la investigación? Pareciendo aquel dicho de que la política es algo demasiado serio como para dejarla en manos de los políticos, podríamos decir que la vida es tan importante que nadie puede sentirse ajeno, ni nadie tiene el monopolio sobre ella. Los medievales lo expresaron magistralmente con su principio "lo que a todos toca, por todos debe ser decidido". La Conferencia Episcopal francesa en su documento "Essor de la génétique et dignité humaine" nos recuerda que la Iglesia hace un llamamiento "a los científicos y a los médicos y a toda persona implicada..."²² El texto de los Obispos del Rin Superior explicita también este llamado a profesionales de las ciencias de la vida, políticos, filósofos, teólogos, etc.²³. A pesar de lo dicho es necesario recordar lo afirmado anteriormente de que estos temas no pueden resolverse por la decisión de la mayoría ya que, como dicen los obispos alemanes: el valor de la vida humana, desde el comienzo hasta el fin, pertenece a los factores predeterminados que es imposible someter a votación"²⁴.

20 Declaración de Santo Domingo, o.c.: 1031. Cf. también OBISPOS DEL RIN SUPERIOR, o.c., 1056

21 CONFERENCIA EPISCOPAL DE ALEMANIA, o.c.: 37.

22 CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, o.c.: 172

23 Cf. OBISPOS DEL RIN SUPERIOR, o.c.: 1056

24 Cf. nota 9

A la luz de lo señalado pudiera parecer que los obispos católicos están demasiado recelosos ante las perspectivas que la investigación ofrece y que estos llamados a la reflexión ética pudieran ser expresión de una excesiva prudencia paralizante en el campo de la investigación. No crean que tal valoración sea correcta. Los obispos, reconociendo los "grandes beneficios para el hombre" que se pueden obtener de estos conocimientos insisten en que la investigación no se convierta en una carrera para la obtención de resultados al margen de otras consideraciones. Es la Conferencia Episcopal alemana quien mejor expresa esta actitud ecuanime: "es un error tanto la euforia de los que creen que todo es posible, como las posturas de rechazo absoluto". Refiriéndose en concreto a la manipulación genética dicen que "sólo hay que apoyar los objetivos y los métodos éticamente correctos, rechazar los objetivos desviados y no creer todo lo que ella promete, y aún menos, realizar todo lo que ella hace posible. Lo que se necesita es sensibilidad, y continuar desarrollando la competencia moral"²⁵.

En el orden de la orientación pastoral, esta misma conferencia episcopal señala muy claramente su postura crítica, que no es aceptación ni rechazo ingenuo, sino valoración ponderada de cada acción y toma de postura posterior: "la actitud del cristiano frente a los diferentes campos de la aplicación de la manipulación genética puede determinarse, según los casos, por la aprobación, la vigilancia, la perplejidad y la oposición"²⁶.

c.- Solidaridad-generosidad

Otro de los valores que deben ser tenidos en cuenta a la hora de hacer una propuesta moral en torno a los temas que se enmarcan dentro del campo de la bioética, es el de la solidaridad-generosidad con los más desfavorecidos, los más débiles. En el campo de la biomedicina la asimetría, al igual que en otros terrenos, es evidente. Se constata la desigualdad entre unos países y otros, entre ricos y pobres en el mismo país, entre los más débiles (no nacidos, ancianos) y el resto de la sociedad.

Las llamadas a la generosidad y gratitud se fundamentan en la generosidad y gratitud de Dios las cuales nos deben mover "casi espontáneamente a la

25 CONFERENCIA EPISCOPAL D.E. ALEMANIA, o.c.; 17. Cfr. RICARD, L.-P., Presidente de la Conferencia episcopal francesa, o.c.; 5b.

26 CONFERENCIA EPISCOPAL D.E. ALEMANIA, o.c.; 17.

magnanimidad y a la responsabilidad (...) Quien de verdad escucha en su corazón el Evangelio de la vida no se queda pasivo ante las amenazas y las violaciones que sufre la vida de los humanos, en especial de los más débiles"²⁷.

La aceptación de que los problemas planteados son demasiado grandes para ser afrontados individualmente lleva a la invitación para apoyar y promover servicios "para una vida digna de personas, de hijos de Dios". Entre esos centros se citan: lugares de acogida y ayuda a la vida, centros de atención a enfermos terminales y ancianos, etc. .

En la defensa de la vida, los obispos no se quieren quedar anclados en la simple proposición de valores y/o denuncia de actitudes y comportamientos no conformes a la cosmovisión cristiana de la vida. Alegando el ser discípulos de Cristo y obispos de su Iglesia, los obispos de Estados Unidos afirman que: "nuestra primera preocupación por la vida humana tiene que ser por los que no son deseados --con fatales resultados-- por sus madres o por la misma sociedad. Ellos son víctimas del máximo abuso o de la eutanasia. Como seres humanos somos ultrajados con la cruel injusticia de estos actos de asesinato deliberado. Nuestra fe cristiana exige aún más a nuestras conciencias en este tema obligándonos a pedir valor y amor incondicional en defensa de los indefensos"²⁸.

En este mismo orden de cosas se mueven los obispos españoles cuando hablan de la "Pastoral a favor de la vida que debería formar parte de la actividad ordinaria de nuestras parroquias y comunidades". De una manera especial esta atención debería centrarse en el "acompañamiento de la vida naciente, con una especial cercanía a las madres que pueden tener dificultad para acoger la nueva vida" y también hacia aquellos que se encuentran en sus "fases finales"²⁹. Estos son los dos campos en los que en los documentos episcopales se pide una mayor solidaridad.

En relación al aborto el campo de la responsabilidad y, por tanto, el de la ayuda se amplía y no se circunscribe a la gestante. El padre, la familia, la sociedad, la comunidad cristiana deben sentirse implicados: "no es justo cargar a la madre con toda la responsabilidad de la nueva vida que lleva en

27 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La familia santuario de la vida...* Ecclesia 3052 (2011) 31

28 CONFERENCIA EPISCOPAL USA, *Fidelidad a la vida*, Ecclesia 2801-2 (1996) 30

29 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La vida es sagrada, viene de Dios*, Ecclesia 2930 (1999) 9

sus entrañas. Por el contrario, es un deber de estricta justicia prestar a la mujer que espera un hijo el apoyo personal, económico y social que merece la maternidad como valiosísima partición al bien común; tanto más cuando las circunstancias de una determinada gestación resultan problemáticas por la soledad de la madre, por la carencia de recursos económicos suficientes por otros motivos"³⁰.

Las adversas circunstancias económicas y la presión social que se puede ejercer sobre quien está para dar a luz o tiene que brindar un trato amoroso y solícito a enfermos, ancianos o marginados puede suponer un alto costo en términos de bienestar material, pero "la ganancia en términos de 'sentido' es, en gran medida, superior"³¹.

La fase terminal de la vida es la otra gran llamada a la solidaridad. Como dicen los obispos del Rhin Superior: enfermos, personas de edad avanzada y disminuidos en su intangible dignidad, son "un desafío para nuestra solidaridad" por el peso que pueden representar las enfermedades graves y las limitaciones físicas. Estos obispos quieren expresar su agradecimiento "a las numerosas personas y a tantos cristianos que, de forma a veces heroica y magnánima, se ocupan de los enfermos, acompañan a los moribundos, se comprometen sin descanso a favor de los disminuidos físicos y los acogen y defienden con palabras y obras el derecho a la vida desde su concepción hasta la muerte natural"³².

Los obispos españoles, personalizando el ejemplo de solidaridad en Teresa de Calcuta y de otras "muchas personas e instituciones católicas" insisten en la cercanía a los enfermos y ancianos y en el calor humano que debe brindárseles junto con "la fe, la esperanza y la caridad que sean los verdaderos caminos hacia una muerte digna"³³. Si la generosidad, la gratuidad y la solidaridad son los valores propuestos como una exigencia de la fe cristiana, también hay una advertencia ante la crisis de estos valores. Según los obispos canadienses, "existe un grave riesgo de un importante cambio de orientación de parte de la sociedad en la percepción de estas responsabilidades hacia los más débiles. Solamente el sentido de la responsabilidad recíproca evitará tales peligros.

30 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La familia santuario...*, Ecclesia 2052 (2004) 32.

31 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La vida es sagrada...* 8-9.

32 OBISPOS DEL RHIN SUPERIOR, o.c., 1058.

33 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La viduancia es moral y universal*, Ecclesia 2883 (1998) 10. Cf. también CONFERENCIA EPISCOPAL USA, o.c., 37.

En la pérdida de este sentido de la responsabilidad y la interdependencia, los pobres, los marginados y los débiles pagan el precio³⁴.

Situación más grave es la denunciada por los obispos USA, según este episcopado los jóvenes y los mayores apoyan la eutanasia con más fuerza que los ancianos y las personas frágiles. Después de esta constatación, denuncian: "el que cualquier persona enferma pueda ser convencida de que su suicidio asistido es la solución responsable, tal vez, incluso esperada para una enfermedad dolorosa, es una acusación contra una sociedad con muy poco amor por sus miembros sus miembros más vulnerables"³⁵.

d.- Pendiente resbaladiza

El argumento llamado de "la pendiente resbaladiza" o del "plano inclinado"³⁶ sin ser citado expresamente en ninguno de los textos consultados, si se encuentra presente en algunos de ellos en relación a los dos temas más tratados en este campo por el magisterio episcopal: comienzo de la vida humana y final de la misma.

Cuatro son los textos que en este recorrido he encontrado en los que sin citarla expresamente utilizan el argumento. En uno de ellos el Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal francesa en relación a la clonación terapéutica advierte que si se legaliza ésta, se abrirá la puerta para que entre la reproductiva: "debemos ser conscientes de que esta 'clonación terapéutica' puede abrir el camino a lo que hoy suscita el rechazo: la clonación reproductiva de la que es el comienzo"³⁷.

En el año 2002, en el texto firmado por los obispos del Rin Superior, citando una frase de J. Moltmann, advierten del mismo peligro: si hacemos

34 CONFERENCIA EPISCOPAL DEL CANADA. *Non pléni, ma compositione*. II Regno-Document 9 (1995): 296

35 CONFERENCIA EPISCOPAL USA, *Fidelidad a la vida*, Ecclesia 280:2 (1996): 53

36 Cfr. ELIZARI, F.-J., *El argumento de la pendiente resbaladiza*, *Moralia* 4(2001): 469-490. Este argumento utilizado, fundamentalmente en el ámbito de la lengua inglesa nos dice que "si damos un primer paso por una pendiente resbaladiza o por un plano inclinado, será muy difícil volver atrás o quedarnos en ese punto y evitar que nos vayamos al fondo. Por lo tanto, si no queremos ese resultado, no debemos dar el primer paso". pag. 470

37 CONSEJO PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA. *Declaración*, 20 de junio de 2001, n.º 6

distintos de dignidad entre la vida nacida y no nacida estamos "al comienzo de un rechazo y de una deshumanización del hombre"³⁸.

Más explícito se muestra Mons. J.-P. Ricard al señalar cómo la aceptación de un "umbral de humanidad" al inicio distinto de la fecundación abriría la puerta a posteriores rechazos: si la ley fijara de una manera u otra un umbral de humanidad al comienzo de la vida humana, ¿cómo dejaría de conducir esto a rechazar la humanidad de aquellos que, al otro extremo de la vida, hubiesen perdido ciertas cualidades pretendidamente necesarias para el reconocimiento de lo humano? (...) Pero, sobre todo, atentar sobre el ser humano al comienzo de la existencia tendría el riesgo de llevar a tener la misma actitud hacia las personas que, en razón de su estado de salud o de las deficiencias causadas por las enfermedades o el envejecimiento podrían ser consideradas como que no viven una "vida verdaderamente humana"³⁹.

Pero es, sin duda la nota de la Conferencia Episcopal del Canadá sobre la asistencia a la procreación donde más claramente encontramos explicitado el argumento desde el mismo título: "No abrir la puerta que no se podrá volver a cerrar". El texto en su número 6, que habla de los límites que se deben establecer para la investigación sobre los embriones y del número máximo de óvulos a extraer y de embriones a producir, entra en cuestión afirmando: "además, abandonando el principio fundamental que estipula que una vida humana no puede ser destruida para, potencialmente, ayudar a otros, será muy difícil mantener los límites establecidos en relación a la investigación con embriones. La experiencia relativa a otros problemas morales serios nos demuestra que cuando una puerta se abre, es muy difícil volverla a cerrar. En las ciencias físicas los investigadores saben muy bien, según la ley de la inercia, que cuando se ha dado un impulso es muy difícil detenerlo o cambiar de dirección"⁴⁰.

A la luz de los textos consultados pareciera que el argumento de la pendiente deslizante va tomando carta de ciudadanía en las cuestiones planteadas a la bioética. Es en estos tres últimos años cuando va afirmando de forma más o menos explícita. Pareciera como si este impulso que inpele a

38 OBISPOS DEL RITIN SUPERIOR, op. cit. 1057

39 RICARD, J.-P.; *Les medietates, sus limitaciones, un sublime servicio al hombre*, Ecclesia JMS (2003), 39.

40 Nota de la CONFERENCIA EPISCOPAL DEL CANADA, Nota sobre la asistencia a la procreación. *Ne pas ouvrir la porte qu'on ne pourra plus refermer*, La documentation catholique, 2261 (2002), 30.

la investigación a ir siempre "más allá", alarmara al magisterio que comienza a encender las luces rojas en el sentido de que toda acción incoada por su propia dinámica tiende a una mayor plenitud.

e.- Ausencia de Dios y materialismo

Si al hablar de la dignidad del hombre, los obispos señalaban reiteradamente que "la vida no nos pertenece", que "sólo Dios es el dueño de la vida", que somos "administradores de la misma", cuando hablan de las causas que subyacen a los atentados contra la dignidad humana uno de los argumentos utilizados es la pérdida del sentido de Dios. El hombre se ha adueñado de la vida y actúa como si fuera el Creador. La Conferencia episcopal alemana nos lo dice ya en el título de su magnífico documento al que tantas veces hemos recurrido: "El hombre ¿su propio creador?". La pregunta lleva implícita una denuncia.

Aunque esta acusación no sea muy frecuente en los textos episcopales en torno a la bioética, sí que está presente en algunas ocasiones. La Declaración de Santo Domingo, citando la homilía de Juan Pablo II en Cracovia afirma que: "el hombre de hoy vive como si Dios no existiese y por ello se coloca a sí mismo en el puesto de Dios, se apodera del derecho del Creador de interferir en el misterio de la vida humana y esto quiere decir que aspira a decidir mediante manipulación genética en la vida del hombre y a determinar los límites de la muerte. Rechazando las leyes divinas y los principios morales atenta abiertamente contra la familia. Intenta de muchas maneras hacer callar la voz de Dios en el corazón de los hombres quiera hacer de Dios el gran ausente de la cultura y de la conciencia de los pueblos"⁴¹.

El mensaje de la subcomisión episcopal española de familia y vida para el día de la vida, 7-2 1999 introduce otra expresión: "eclipse de Dios". Este eclipse de Dios ha llevado consigo diversas consecuencias en relación con la vida: pérdida del valor sagrado y absoluto de la vida, oscurecimiento de la grandeza del ser humano y de la dignidad de la vida, consideración del hombre como uno de tantos vivientes, como un organismo que, a lo sumo, ha alcanzado un estadio de perfección muy elevado siempre dentro de un horizonte material. Cuando estos criterios se unen, la consecuencia es

41 Declaración de Santo Domingo (12-102002), o.c.: *Eccleria* 3125 (2002) 1633, nº 33

'materialismo práctico' que lleva inevitablemente al 'individualismo egoísta' en el que quienes más sufren sus consecuencias negativas son los más débiles. "El criterio propio de la dignidad personal (...) se sustituye por el criterio de la eficacia, la funcionalidad y la utilidad". Se valora al otro no por lo que "es", sino por lo que "tiene o produce". Esto, necesariamente, se traduce en la supremacía del más fuerte sobre el más débil. En este contexto es muy fácil que prospere una cultura de muerte "en la que la anticoncepción, el aborto y la eutanasia son los medios más adecuados para conseguir el bien material de la mujer y de la familia"⁴².

En otro documento de la Conferencia episcopal española de 2001, denunciando la valoración de la persona desde el utilitarismo, el tecnicismo, el bienestar, el placer y la eficacia productiva se afirma que entonces "se produce una identificación creciente entre la vida misma y la 'calidad de vida', categoría ésta medida sobre todo por criterios de bienestar físico, de posesión y prestigio social. Según esto la vida débil, enferma o sufriende no podría ser en modo alguno una 'vida de calidad'".

Así se comprende que la eliminación de estas vidas entre, al parecer, sin problema alguno, dentro de los cálculos de quienes administran la 'calidad de vida': en el caso de los no nacidos, los padres sobre todo; en el caso de los enfermos finales, el mismo paciente o los agentes sanitarios⁴³.

Unido al "eclipse de Dios" y al "materialismo" va el surgimiento de una moral "subjetivista y de situación (que) se ha propagado adueñándose de no pocas conciencias que rechazan de plano todo principio ético y moral de carácter permanente y universal"⁴⁴.

42 Mensaje de la Subcomisión... Ecclesia 2930 (1999) 5

43 Ibid.: 8. Cfr. también CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La familia, santuario de la vida*... Ecclesia 3052 (2001) 337

44 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La familia, santuario de la vida*... 31. Cito que se utiliza una concepción reduccionista de la categoría 'calidad de vida'. Teniendo en cuenta los aspectos materiales, la calidad de vida dice relación al bienestar integral de la persona, si bien en casos, el manejo de estos conceptos pudiera llevar a la eliminación, en otros, indudablemente, lleva a la dignificación.

Igualmente me parecen muy absolutas algunas de las afirmaciones del texto. Una mayor matización favorecería su aceptación. Cfr. también CONFERENCIA EPISCOPAL DE BELGICA, *Crucifixión pasiva, sí; eutanasia, no*, Ecclesia 315 (2001) 906

45 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La familia vive e compromete*, n.º 29, Ecclesia 2830 (1997) 34

El talante moral esbozado a través de los documentos no es muy halagüeño. Es verdad que, en general, los textos episcopales mantienen un tono más positivo y dialogante, podríamos decir. Pero todavía me parece interesante reseñar otro texto que incorpora un elemento nuevo como expresión de asimetría entre valores propuestos por la Iglesia y los dominantes en la sociedad. Me estoy refiriendo a la hostilidad generada en algunos ambientes por la defensa a ultranza del principio del respeto a la vida desde su concepción hasta su muerte. Son los obispos peruanos quienes nos ponen en guardia e insisten en la fidelidad a los valores a pesar del rechazo que esta actitud pueda generar. "Al anunciar el Evangelio de la vida, no debemos temer la hostilidad y la impopularidad, rechazando todo compromiso y ambigüedad en la difusión de la enseñanza de la Iglesia en esta materia, ni podemos ceder ante el compromiso fácil que posiciones materialistas puedan imponer a las familias"⁴⁶.

f.- Objeción de conciencia

Según el Diccionario de Teología Moral la objeción de conciencia "es el rechazo de una orden particular motivada por la coherencia con los propios y fundamentales principios, es decir, en razón de la conciencia"⁴⁷.

Ante los atentados a la dignidad y a la vida humana denunciados por las conferencias episcopales, comisiones u obispos en particular, tales como: aborto, clonación terapéutica, muertes asistidas o impuestas, etc... proclaman sin arribages el derecho de cuidadores y profesionales de la medicina a la objeción de conciencia. En casos, no se trataría sólo de un derecho, sino que sería también un deber. Así lo señala la Conferencia Episcopal española en su declaración "La eutanasia es inmoral": "quien cediendo a una falsa compasión o a una equivocada idea de progreso, elabora directamente en dar muerte a alguien se hace cómplice de un grave mal moral y contribuye a minar los cimientos de la convivencia y de la justicia. A nadie se le puede obligar a esa colaboración inmoral. En su caso sería obligada la objeción de conciencia"⁴⁸. En otro texto ya citado se nos dice que los valores en juego

46 CONFERENCIA EPISCOPAL DEL PERU, *Al servicio del Evangelio de la vida*, n.º 17, Ecclesia 27/34 (1996) 36.

47 DAVANZO, G.: *Objeción de conciencia*, en ROSSI, L.-VALSECCHI, A.: *Diccionario de teología moral*, Madrid (1974) 719.

48 CONFÉRENCE EPISCOPALE ESPAGNOLE, *La eutanasia es inmoral* n.º 39, Ecclesia

son tan importantes que el derecho a la objeción de conciencia debe quedar recogida en los ordenamientos legales para que nadie pueda ser perjudicado por el ejercicio de ese derecho⁴⁹.

Conscientes de las situaciones conflictivas en las que los profesionales de la medicina pueden verse inmersos, la "Nota de la Presidencia del Consejo de Conferencias episcopales de Europa" sobre la "Convención de bioética del Consejo de Europa, insiste en que "debe afirmarse igualmente el derecho del profesional y la sanidad a decidir libremente en su alma y en su conciencia. La Convención debería enunciar claramente que los profesionales de la salud, en el ejercicio de su tarea, no serán obligados a obrar contra sus convicciones morales y religiosas"⁵⁰. En este mismo sentido la Conferencia Episcopal escandinava añade que "ni el paciente, ni el médico, ni los trabajadores sanitarios deben ser sometidos a presiones políticas o ceder a desmedidas ambiciones científicas"⁵¹.

2003 (12998) 10, Cf. también, CONFERENCIA EPISCOPAL DE ESCANDINAVIA, *Proclaim your faith in life*, II Regnum-Dokument 9 (2002). La Conferencia episcopal escandinava, pidiendo respeto por la tradición hipocrática, y después de reconocer que médicos y enfermeros tienen una vocación especial y a ellos se les ha confiado la gran responsabilidad de cuidar a los enfermos, nos dice: "Incluso en esta responsabilidad está una forma ética bien probada por la experiencia —la tradición hipocrática— que los corrobora en su empeño a favor de la vida humana. Esta tradición ética de la profesión médica debe ser respetada. Médicos y enfermeros tienen una grave y clara obligación de oponerse (a cualquier acción que sea contraria a la tradición ética de la asistencia médica) con la objeción de conciencia, especialmente al aborto y a la eutanasia". Pág. 295.

49) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La familia, santuario...*, 35.

50) PRESIDENCIA DEL CONSEJO DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES DE EUROPA, Nota de de la presidencia, *... Sobre la Convención de bioética del Consejo de Europa*, Ecclesia, 2731-2 (1995) 66.

51) CONFERENCIA EPISCOPAL DE ESCANDINAVIA, *o.c.*, 295.



*El ITER es un instituto autónomo eclesialístico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS.
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Títulos eclesialísticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesialístico.

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 créditos por día elegiti.

- *En Teología Pastoral*
- *En Teología Espiritual*
- *En Teología Bíblica-Pastoral*
- *En Teología Fundamental*

Para la validez eclesialística se exige siempre por parte de la C.C. Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesialística que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información dirigirse a ITER - Instituto de Teología para Religiosos - 3ª Avenida con 4ª Transversal, 78
Alameda Poma; Alameda Aparado de Cuernos - 51855 Cuernos (1061-A) - 42 - Arona a los teléfonos (022) 2628584 - Fax
(022) 2628585 - E-mail: iter@iter.it - <http://www.iter.it>

EVANGELIO Y SOCIEDAD. NOTAS DE TEOLOGÍA POLÍTICA PARA LA VENEZUELA DE HOY

Prbo. Bruno Renaud

INTRODUCCIÓN

Dos previos, a manera de introducción.

Uno. Cualquier cristiano consciente y convencido, más aún si es estudioso, es casi necesariamente un cultor de la *tradición cristiana*. De un pasado largo, que encuentra su nacimiento en Cristo, y planta sus raíces aún más allá, en el terreno judío. Pero de un pasado que se nutre también en la cultura milenaria de nuestro o de nuestros pueblos. Efectivamente, Clemente de Alejandría decía que la cultura y la fe de los pueblos son su antiguo testamento. En el porvenir, habrá mucha teología que rehacer, para dar cubada a esta importante alegación.

No se trata de canonizar, por ignorancia, tradiciones cortas, identificándolas indebidamente con la tradición larga de nuestra Iglesia. O defender a capa y espada un particularismo geográfico o espiritual, relegando en el olvido la tradición polifacética y tan plural de la gran Iglesia. Ya este error se lo reprochaba Ireneo, primer ideólogo cristiano del concepto de *tradición*, a los grupos particulares – e inclusive al mismísimo obispo de Roma – que pretendían imponer a los demás una visión muy peculiar y parcial de la unidad eclesial.

Y tampoco se trata de despreciar la tradición cultural e histórica propia, como si no tuviera nada que ver con la llamada “religión natural”, tan privilegiada en el siglo II de nuestra era.

* El presbítero Dr. Bruno Renaud 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. E-mail: brunorenaud@caro.net

Dos. La motivación más honda de lo que, forcejeando, procuraremos formular a continuación nace de un amor que, púdicamente, nos cuesta declarar, a la Iglesia Iglesia madre y, a veces, como en los cuentos de hadas que son la expresión de la angustia fundamental, Iglesia madrastra. Iglesia que me da vida y que, demasiadas veces, me hace sufrir. Así estas madres que no logran deshacerse de su propia subjetividad frente al hijo: lo invaden, lo aplastan, lo sofocan, supuestamente para orientar, proteger, defenderlo. Hay amores que matan. A veces el regazo materno, lugar altamente simbólico de ternura y seguridad, puede volverse lugar de aire enrarecido, lugar de ahogo y carencia.

Tal como la Madre de Gorki, la Madre Iglesia está destinada a liberar y salvarse al aceptar ser engendrada, a su vez, por sus hijos, en el combate por un evangelio de servicio y libertad.

OBJETO DE ESTE TRABAJO

La reflexión sobre la relación entre cristianismo, poder, tolerancia, laicidad y autonomía de la razón política, no reviste, tal vez, una urgencia más apremiante que en otras épocas, pues en todas ha sido, o habría sido, necesario, útil llevarla a cabo.

Sin embargo, tanto los acontecimientos internacionales, como los nacionales, así como el giro cultural que está dando nuestra época, justifican probablemente el *esfuerzo renovado por aclarar los conceptos y las prácticas de la inserción eclesial en el tejido histórico y cultural actual*. Procuraremos hacerlo a partir de la historia pasada - la de veinte siglos -, descando presentar la perspectiva de una práctica eclesial parcialmente rejuvenecida, - rejuvenecida a partir de sus bases teológicas más antiguas.

Los acontecimientos internacionales, en primer lugar, son elocuentes. Vivimos un momento de angustia y gran confusión en el mundo. ¿Tiene alguna defensa y legitimidad el propósito del señor presidente de los Estados Unidos de querer imponer por la fuerza su concepción del orden - su autoridad - a los demás países del orbe? ¿Aún tiene sentido el cascarón de alianza llamado "Organización de las Naciones Unidas"? ¿Qué significa, en nuestra época, la autonomía de la razón política, sobre todo en un contexto de globalización, por una parte, y por otra, en medio de una sinrazón generalizada?

En nuestra vida nacional, ya no sabemos muy bien cómo situarnos en la contienda entre pasión y razón, donde todas las palabras han sido desvirtuadas y vacuadas de contenido por ambos bandos en liza. ¿Hubrá alguna manera de ver más claro a partir del evangelio?

Desde el punto de vista social y cultural, ya se ha dicho hasta la saciedad que vivimos un cambio de época más que una época de cambios¹. Hans Küng habla insistentemente de un cambio de paradigma histórico².

En la Iglesia, ¿cómo calificar el momento actual? ¿Fin del cristianismo convencional, o momento privilegiado de renovación? ¿Época especialmente propicia para la esperanza, o tiempo de espera, de paciencia y aguante, hasta que repunte la luz en nuestro túnel? ¿Curso normal de una fe en postmodernidad, o desvíos por la premodernidad?

En cuanto a la celebración del sínodo de nuestra Iglesia venezolana, ¿acaso no habría tenido que empezar sus tareas con el estudio del "marco de referencia": la hora para el mundo, el momento vivido por la Iglesia, la valoración del pontificado de Juan Pablo II, que llega a su término en una casi pasividad frente a los grandes problemas mundiales y eclesiales, teológica y pastoralmente hablando? Más aun: ¿se justificaba la enorme inversión psicológica, organizacional y teológica que representa este sínodo, dada la gran dificultad de dar nacimiento a un pensamiento y una pastoral

1 El presente trabajo fue redactado algunos meses después del "golpe" frustrado (cualquiera sea el sustantivo que le den los actores del hecho) del mes de abril 2002, destinado a remover extra-legalmente a Hugo Chávez del poder presidencial en Venezuela. En dicha aventura estuvieron profundamente implicados varios de las mayores jerarcas de la Iglesia católica en el país, sobre todo el cardenal E. A. Velasco, arzobispo de Caracas, y en menor medida, Mons. B. Porras, presidente de la Conferencia Episcopal. Pasaron por encima, por decir lo menos, de las leyes, pero también de la opinión pública de los ambientes populares, "reserva" tradicional de la fe católica en el país, y, a su vez, bastión clave – como lo demostraron los acontecimientos ulteriores – del llamado "chavismo". El cardenal falleció un año después de su desacertada iniciativa, la cual nunca fue analizada ni ponderada ni desaprobada – ni siquiera discretamente – en la Iglesia local (lo que no es, por cierto, indicio de gran libertad intelectual o espiritual). Pero ha dejado profundas huellas y nefasta impresión en las filas cristianas de los ambientes populares, y todo da de pensar que así será por largo tiempo.

2 Ver, por ej., X. GOROSTIAGA, "Hacia una prospectiva participativa. Esquema metodológico", en: F. LÓPEZ SEGRERA – D. FILMUS (ed.), *América Latina 2020. Escenarios, alternativas estratégicas*, FLACSO – Temas (Grupo Editorial), Buenos Aires, 2000, 35-49.

3 Ver, en especial, *Teología para la postmodernidad*, Alianza, Madrid 1989; "La teología en busca de un nuevo paradigma", y, del mismo autor, toda la obra construida en torno al concepto "paradigma": *El cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid, 1997.

dignos de tal nombre, en época de confusión y notable pasividad ambiental? ¿No habría sido más oportuna la decisión de posponer tal acontecimiento hasta la inauguración de un nuevo pontificado romano y nuevos cuadros mentales y organizativos? ¿o hasta tener mayor libertad de pensamiento y expresión? .

Nos cuesta, pues, calificar adecuadamente los sucesos que vivimos. Somos hormiguitas perdidas en un punto ínfimo de la historia, y no tenemos el vuelo del águila para dominar soberbiamente el curso de nuestro propio tiempo.

Postmodernidad. Encuentro con otras religiones. Llamada a la tolerancia mutua. Hablando de "tolerancia", cierta confusión y una posible ambigüedad nos esperan. Ya la misma etimología latina del concepto lo confirma: "tolerancia" viene de *tollere* y *tolerare*. El primer verbo significa: levantar, llevar, pero también, de vez en cuando: *destruir*; mientras que *tolerare* significa: llevar, sobrellevar, soportar, y a veces ... *combatir, hacer la guerra!* Estamos lejos, aparentemente, de nuestro propósito inicial. ¿Será, que desde el inicio, hay que admitir, junto con la tolerancia, la legitimidad de una sana indignación, la que, en ciertos casos nos hace exclamar: "¡No puede ser! "o: "¡Ya basta!" ? o "¡Ni un paso atrás!"...

Pues bien, en este magnífico entredo de ideas y conceptos, en medio de tantas convicciones potencialmente violentas, confesemos nosotros también, no tanto nuestra fe, como la extrema dificultad de ver claro y entender las situaciones de cara al largo plazo. ¿Cómo superar las incomprensiones mutuas y los fusilamientos verbales, para buscar lo que es la auténtica voluntad de Dios, si de Él se trata? O si se quiere (pero es lo mismo), ¿cómo buscar la mayor y mejor dosis de humanidad y felicidad para *todas* los hijos e hijas de este mismo Dios?

Procurando evitar las banalidades y los juicios a priori, ¿cómo tomar alguna distancia frente al acontecimiento, en medio del inmenso juego político, jurídico y militar, que se lleva a cabo en este momento, a nivel internacional, y también en nuestro país? ¿Acaso pueden las tradiciones religiosas, tan históricamente portadoras de violencia, suministrar ahora algunos elementos que ayuden a aclarar los conceptos, y sobre todo, que ayuden a proponer perspectivas menos sombrías para el día de mañana?

4 Este grito fue el lema principal de quienes, en el país, procuraron deponer a Chávez de la presidencia.

Habríamos podido titular este trabajo: *Algunas peripecias o vicisitudes de la convicción "Dios está con nosotros"*.

O también, en forma un poco elíptica: *Historia de cuerpos*. Sin embargo, para adoptar ese rótulo, habría sido necesario seguir la pista de dichos "cuerpos" hasta el siglo XX. ¡Importante asunto! A lo largo de veinte siglos, entre el angelismo y el materialismo craso se debate el cristianismo.

O, en forma más concisa e impactante aun, habríamos podido formular la pregunta fundamental: *después de la ascensión del Señor, ¿qué?*

En todo caso, nuestro modesto aporte nace del corazón de la tradición cristiana primitiva, es su límite y su razón de ser, antes de aterrizar, con cierta temeridad, en la historia contemporánea.

Dada la importancia fundadora del siglo I para entender el cristianismo, tomaremos en él nuestro punto de partida.

Dada la curva capital trazada a finales del siglo II por la joven institución cristiana, atenderemos dicho momento y procuramos escudriñar el contenido y los motivos de la transformación capital de aquel entonces.

Leemos brevemente sus efectos en el siglo III, y la amplitud de sus consecuencias en el siglo IV. Ya será suficiente para entender sumariamente la historia del cristianismo antiguo y su relación con la razón de Estado.

La edad media, que alberga un contenido específico en lo que toca esta misma relación, se expande en el renacimiento, y éste da sus mejores frutos en el siglo XVIII, época de transición con la cual le cuesta a la Iglesia cristiana reconciliarse: hasta el día de hoy.

Empieza la modernidad, que los papas —incluyendo el actual— siguen viendo con desconfianza.

La postmodernidad es su hija, con algunos rasgos específicos, sobre los cuales no podremos detenemos mucho, pues siempre se tratará de nuestro objetivo específico: perseguir los vaivenes de la relación entre conciencia y verdad en la Iglesia; entender la relación cambiante entre razón religiosa y razón política. A su vez, ahondando este surco, indirectamente tendremos la oportunidad de utear la percepción fluctuante que la Iglesia tiene de sí misma, del otro, y su convicción de ser dueña y señora de la presencia divina en su seno. ¡Violencia de ciertas convicciones! De allí las alianzas diversas que, en consecuencia, el poder eclesiástico establece, a veces contra

nanaram, con instituciones y gobernantes. Pero el cristianismo es de otro orden. Lleva al testimonio, • por más costoso que pueda ser.

A. LA IGLESIA ANTIGUA

TRADICIÓN DEL SIGLO I

En el mundo judío y cristiano – pero atengámonos especialmente a esta última área cultural y religiosa –, los textos de referencia, las Escrituras, han llegado a ser textos normativos, dotados de atemporalidad y universalidad. Esta adquisición, en la Gran Iglesia, es obra de los años que corresponden al final de nuestro siglo II y comienzos del siglo III: o sea, en fechas redondas, son el fruto del medio siglo que va de los años 180 a 230 de nuestra era cristiana. Son indudablemente el resultado de la *segunda mayor evolución teológica* en la vida de la Iglesia cristiana, siendo los años 30 a 50 el primer momento de esta evolución. Hoy todavía vivimos inconscientemente de los resultados de estas dos inmensas evoluciones y sus consecuencias. Nos atrevemos a afirmar que la importancia teológica de los años de la Reforma, en el siglo XVI, o del advenimiento de las “Luzes” – la Ilustración o “Aufklärung” –, en el siglo XVIII, palidece frente al impacto causado en la Iglesia por la *teología absolutamente nueva que nace a finales del siglo segundo y comienzos del tercero*. De ahí que valga la pena detenernos a verificar el impacto de aquel momento innovador, de tan trascendental significación hasta el día de hoy.

La ascensión del Señor, hacia el año 30 de nuestra era, había sido un tremendo momento de prueba para sus amigos y seguidores: ausencia, confusión, incertidumbre, impresión de abandono. “Les conviene que yo me vaya”, les había dicho Jesús (Jn. 16,7). Los discípulos debían recordar estas palabras para alianzar su fe y esperanza en un momento de extrema desolación, en aquella hora aciaga que siguió la ascensión, es decir, el tiempo final de las apariciones del resucitado. En el cap. I de los Hechos, antes del terremoto espiritual de Pentecostés, los discípulos dan la impresión de haberse quedado varados en el desconcierto, como paralizados, perdidos en la ilusión y la espera pasiva. “Hombres de Galilea, ¿qué hacen ustedes. (boquiabiertos), mirando al cielo”, pasmados en sus pensamientos, perdidos, de nuevo desanimados? ¿Qué es eso de seguir cruzados de brazos? ¡Vamos, a

trabajar se ha dicho). les dicen, palabra más, palabra menos, los mensajeros celestiales.

A Dios gracias, Pentecostés va a dejar sus huellas perdurables en el tiempo cristiano. "Fle aquí que estoy con ustedes todos los días hasta el fin del mundo" (Mt. 28.20).

Afianzados en esta roca, piedra angular de su fe, una nube de testigos va a transportar la magnífica buena nueva ("Dios está con nosotros") hasta los confines de la tierra. "Voz viva del evangelio" en la oikúmene y en el tiempo. Junto con los grandes portaestandartes llamados "apóstoles" - protagonistas oficiales de la evangelización, pero personajes finalmente muy poco conocidos - hubo un sinnúmero de gente sencilla, cristiana, que propaló la buena nueva, sin muchos gritos ni aspavientos. Estos pregoneros primigenios, anónimos, sin condición social ni mandato explícitamente eclesial - fuera de la convicción bautismal y de su misión implícita - , fueron auténticos misioneros. Amas de casa chismorreando entre vecinas; matinos y marineros de viaje entre los varios puertos del "mare nostrum" romano; artesanos y trabajadores estableciendo un contacto caluroso con sus hermanos en el seno de las cofradías tradicionales; soldados enviados en guarnición a cualquier lugar caliente del imperio; esclavos acompañando a sus amos, o recién comprados después de cualquier incidente económico, militar o social; "turcos" vendiendo sus trapos u otras mercancías en las factorías que rodeaban el Mediterráneo; profesionales o docentes en busca de especialización o clientela; comerciantes regulares que surcaban las peligrosas vías terrestres o acuáticas del imperio... En suma, todo un mundo anónimamente cristiano que se mezcló, sin problema ni esfuerzo especial de "inculturación", con los mismos hermanos de raza y condición. Infima minoría, sin duda, pero abierta, sencilla, que no abriga ninguna intención de practicar segregación o intolerancia alguna, ni de utilizar los argumentos del poder para realizar un auténtico *opus dei*⁵. Hombres y mujeres que aceptaron gustosamente vivir la inseguridad ("Para mí, vivir es Cristo", decía Pablo), portadores de la cruz como el Carinon, pero con una fuerza moral nueva, una conciencia juhalosa de la importancia de su rol y función de bautizados. Marcados por el tatuaje de Cristo (éste es el significado de "sphragis", nombre

5 Título de una obra pequeña, pero brillante, del gran exegeta L. CERFAUX, anterior al concilio Vaticano II.

6 *De ab abana*, con a Jesús mismo, y no desde las alturas del poder económico, político, cultural... u, como si fuera - hoy o ayer - la táctica evangelica más genuina.

primitivo del bautismo), frente al inmenso reto de anunciar la buena nueva a este “mundo ancho y ajeno”, hombres y mujeres –discípulos de Cristo– hechos de la misma madera frágil nuestra –manifiestan una convicción, pero también un brío – ¡un brillo! – que no dejan de conmovernos.

Fuera, pues, de los planes y cálculos sagezmente elaborados por Pablo entre los años 33 y 63, más o menos, no parece haber habido esfuerzos de planificación estratégica de parte de evangelizadores profesionales. Más aún: después de haber roto el cascarón palestinese, entre los años 33 y 49, y siempre a iniciativa principal de Pablo, no parece haber habido otro trabajo propio de elaboración de un proyecto de evangelización por parte de unos pensadores cristianos reflexionando sobre su cultura y la de sus contemporáneos.

Sin embargo, la reflexión cristiana sigue su propio rumbo. Los discípulos de Cristo se definen, desde los inicios, como caminantes, peregrinos, forasteros, extranjeros, habitantes de una dispersión o diáspora permanente (dice la Ira, Carta de Pedro); gente en tránsito en este mundo, gente sin bienes y sin poder. Son unos “apátridas”; o, para decirlo de manera más precisa, retomando las palabras de una breve y famosa apología – una joya escrita posiblemente después del año 150: “Habitan sus propias patrias, pero como forasteros: toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros: toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña” (Carta a Diogneto, V). Es decir: “El Señor está cerca”, como dicen los Evangelísticos de hoy, pero esto no obsta para que inscribamos la curva de nuestras historias personales en el curso de la historia del mundo, y que intentemos ser fieles a la vocación de la patria celestial⁷.

Las frases asombrosas de este escrito anónimo a su desconocido destinatario son la expresión más lúcida de una honda espiritualidad, un *way of life* cristiano, una manera de ver y situarse en el mundo. A su vez, han contribuido a modelar el temperamento cristiano durante un tiempo. Periódicamente han sido recordadas por los mejores autores cristianos, aun cuando las circunstancias políticas y espirituales habían cambiado profundamente. Son el indicio de una conciencia aguda del carácter definitivamente pasajero de la presencia humana en esta tierra.

⁷ Actitud que un autor reciente define como “a mixture of deference and indifference, which only occasionally gave way to hostility”: P. K. AUFMAN, “Patience and/or Politics, Augustine and the Crisis at Calama, 408-409”, en *Vigiliae Christianae* 57 (2003), 22.

Tal parece ser el espíritu de los orígenes. La buena nueva de Jesús es un grito casi espontáneo de júbilo y celebración. No es que falte la "iglesia". Pero esta realidad flexible y liviana no es dogma aún; es, más bien, ámbito familiar, lugar simbólico de la ofrenda espiritual que es la eucaristía. Organizada, sí dada: no anárquica. Hasta con leer la carta a los Corintios puesta bajo el nombre de Clemente Romano, o los escritos de Ignacio mártir: la unidad es requisito absoluto para los cristianos, y el acatamiento a la autoridad en la comunidad cristiana no se discute.

Pero el *acatamiento a la autoridad civil* tampoco se discute. Si hay otra cosa asombrosa en aquellos viejos textos que deslindan la conciencia refleja de la Iglesia, y de la comprensión de su situación frente a los paganos, es la percepción de su *perfil extremadamente bajo* frente a la autoridad social y política de aquel entonces⁸. El cristianismo, ¿revolucionario? ¿Desobedientes, los cristianos? No existe, durante siglos, ni un solo texto que apoye esta romántica tesis. Los cristianos revolucionarios de hace ciento cincuenta años, o de hace algunas décadas latinoamericanas, no encontrarían ningún apoyo en los antiguos textos cristianos⁹. Tampoco lo encontrarían los obispos o cristianos de nuestra actualidad para impugnar – abierta o solapadamente – a un gobernante determinado. "Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino". Más aún: "Es preciso someterse en conciencia. Por eso precisamente pagan ustedes los impuestos, porque (los funcionarios del Estado) son funcionarios de Dios, ocupados asiduamente en ese oficio. Den a cada cual lo que se le debe; a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor" (Rom. 13).

El apóstol Pedro, o el discípulo de su escuela del que tenemos la Ira. Carta de Pedro, no habla otro lenguaje: "Sean sumisos, a causa del Señor, a toda

8. Cosa que puso de relieve, por ej., una obra interesante, discutible, y rica en sugerencias e ideas: E. HÖRNHERT, *La memoria del pueblo cristiano*. Teología y Liberación, Ed. Paulinas, Madr. 1986.

9. La famosa respuesta de Pedro y Juan frente al Sanedrín ("¿Juzguen Ustedes si es justo obedecer a Dios o obedecerles a Ustedes más que a Dios?": Hch. 4,19), es ciertamente portadora de dinamismo espiritual; pero no implica ningún propósito de desobediencia práctica. Sólo reivindica el derecho a proclamar al Resucitado: "No podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído": Hch. 4,20. Eso dicho, justo es reconocer que, potencialmente, la atención aparentemente humilde de los dos apóstoles socava a plaza las bases del imperio romano, y de cualquier poder opresor.

10. Según muchos especialistas, la carta sería de los años 80 de nuestra era; es decir, pos-

institución humana; sea al rey, como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran el bien. Pues esta es la voluntad de Dios: que obrando el bien, cierren la boca a los ignorantes insensatos" (1 P 2). ¿Quién negará que estas frases nos suenan algo extrañas? Indudablemente, entre la recepción respetuosa y la lectura fundamentalista, nos siguen terando, sobre todo si los leemos en nuestro propio contexto histórico y político¹¹.

Los textos de la tradición posterior bañan en la misma atmósfera. En medio de la angustiante inseguridad jurídica a la cual ya hemos aludido al hablar de las primeras generaciones cristianas, los cristianos se presentan delante de la autoridad política del imperio como gente de orden y obediencia. Después de la generación de los apóstoles, la generación siguiente, en torno al año 100, no habla otro lenguaje. Añade más bien un ingrediente nuevo, que va en el mismo sentido de sumisión y respeto: no sólo los cristianos son ciudadanos de orden, sumisión y obediencia, s no que *ruegan especialmente a Dios* por sus gobernantes. Encabezando una larga y continua tradición de oración por los gobernantes, en medio mismo de las horas más infortunadas de inseguridad y persecución, bajo un emperador poco amigo de los cristianos, ahí está, citada a manera de parangón, la hermosa oración que se lee en la tra. Carta de la comunidad de Roma a los cristianos de Corinto, hacia el año 95:

"Señor, damos ser obedientes a tu omnipotente y santísimo nombre, y a nuestras príncipes y gobernantes sobre la tierra. Tú, Señor, les diste la potestad regia, por tu fuerza magnífica e inefable, para que, conociendo nosotros el honor y la gloria que por ti les fue dada, nos sometamos a ellos, sin oponernos en nada a tu voluntad."

tercer a la muerte de Pedro

- 11 Indudablemente, esos textos necesitan el gran contexto de la Biblia misma, para no ser leídos ni utilizados interesadamente al servicio de una tesis fundamentalista, de sumisión absoluta y pasividad. Queda, sin embargo, el reto de su presencia en el Nuevo Testamento, y de su interpretación. La hermenéutica filosófica del francés P. Ricoeur, por ej., y la hermenéutica teológica del alemán W. G. Jeanrond, o de C. Geffré, vendrían a propósito. Por otra parte, para cualquier persona familiarizada con estos documentos primitivos, es evidente que la mayor clave interpretativa es el horizonte escatológico permanentemente presente para el cristiano de los orígenes. Hasta el siglo III, no hay ningún motivo para propalar la rebeldía civil si, de todos modos, "la figura de este mundo pasa", y pronto pasará.

*Dales, Señor, salud, paz, concordia y constancia, para que sin tropiezo ejerzan la potestad que por ti les fue dada
 Porque Tú, Señor, rey celeste de los siglos, das a los hijos de los hombres gloria y honor y potestad sobre las cosas de la tierra.
 Endereza Tú, Señor, sus consejos, conforme a lo bueno y acepto en tu presencia, para que, ejerciéndola en paz y mansedumbre y pacíficamente el poder que por ti les fue dado, alcancen de ti misericordia" (1 Cl. a los Cor. 6).*

Sorprendente texto. En nombre de la comunidad de Roma el autor, que la tradición, desde Ireneo, identifica con Clemente, tercer sucesor supuesto de Pedro, recomienda a los cristianos de Corinto la súplica por la misma autoridad que, según retieren textos más tardíos, pronto después lo condenará al martirio. Tal modelo de oración se vuelve a encontrar bajo la pluma de numerosos autores de los tres primeros siglos, cuando la posibilidad del martirio es siempre perspectiva abierta en la vida de los cristianos.

Puede ser que estos textos provoquen cierto malestar en nuestras mentes. ¿Dónde está, a su lado, la gran tradición profética de Israel? ¿Dónde está, inclusive, la protesta profética de Jesús contra el poder teocrático de su tiempo? Una vez más, nos vemos en la obligación de situarnos reflexivamente entre la obediencia creativa y el fundamentalismo... y entender que el cristiano de la época se entiende a sí mismo como *ciudadano de otro mundo*, el cual pronto se manifestará.

Allí están, en todo caso, estos viejos textos, y no obliteran para nada la tradición que refleja mayor sentido de la rebeldía teológica en los corazones religiosos. Pero esta rebeldía pacífica tiene otro objeto. En la perspectiva, próxima, del retorno de Jesús, los discípulos de Jesús no aspiran a ninguna parcela de poder. Ni siquiera aspiran a modificar la orientación fundamental de la sociedad por otros medios que no sean la sola conversión del corazón. Dentro de la comunidad escatológica, el poder será servicio, tal como Jesús lo había expresado explícitamente al darse en ejemplo. Los que presiden no ejercerán un poder de dominio como los "kyrioi" de este mundo. Más bien, tendrán que ser "signo" o relevos, referencias, al único Señor y Maestro. El lavado de los pies seguirá siendo, por los siglos, el modelo por autonomía del servicio *dentro de la comunidad*, por una parte, y, por otra, de la función de la comunidad *dentro del mundo*. Por tal motivo, la propia iglesia no tendrá que organizarse según el modelo de las sociedades "mundanas", ni podrá dejarse absorber por ellas. El Espíritu Santo es quien mantendrá a la iglesia

en la unidad y la verdad, y no un poder superior a Él. Pedro, en los Hechos, lo recordará: Jesús, el líder, fue “entregado en manos de los pecadores”. Al aceptar para Su Hijo tal suerte, Dios manifiesta, para la historia subsiguiente, que el Reino suyo no es de este mundo. El poder salvífico de Dios se para en el umbral de la libertad humana: si no fuera así, sería dominación, expresión humano de fuerza, violencia totalitaria, y Dios sería como los humanos: rapaces y egoístas. Mientras dura la historia de los hombres, la cizaña estará en el campo humano, como obra del enemigo, y sólo al final de los tiempos los ángeles de Dios serán habilitados para arrancarla. Sólo el final escatológico es juez de la actuación de los hombres.

EL SIGLO II : DEL “CUERPO DE CRISTO” AL “CUERPO EPISCOPAL”, AL SERVICIO DEL “CUERPO DE LAS ESCRITURAS”

Hacia los años 125 - 130, empieza a levantarse una generación de intelectuales audaces de una doble *audacia*: la intelectual, la de pensar que es posible y necesario buscar la manera - ahora sí - de “inculturar” el evangelio en la cultura helenística, herencia intelectual compartida y objeto de su admiración; y la audacia genuinamente cristiana, es decir, la de estar dispuestos, sin temores ni componendas traidoras, a “dar cuenta de la esperanza” que está en ellos.

Estos intelectuales hablan y escriben públicamente. No se esconden. Interpelan, con enorme coraje y no menos respeto, al emperador y al “praefectus urbis”, al presidente del senado, a los dignatarios del imperio, a otros personajes de alcurnia. Formando parte del gremio cristiano mal tolerado y a menudo perseguido - *non licet christianos esse* -, los apologistas cristianos comparten la pesada inseguridad jurídica de quienes pueden en todo momento ser inquietados en sus bienes, sus profesiones y sus vidas. Sin embargo, no utilizan muchas perifrasis. Van al grano. A más de uno este brío, esta valentía que nunca será bravuconería, le costará efectivamente la persecución policial, la obligada confesión de fe cristiana bajo la tortura, y eventualmente la muerte¹².

Cuando hoy, aquí, en Venezuela, en nuestro contexto actual, algunos hablan de “persecución de la Iglesia” por el poder político, este abuso de

12 El propio Justino, protagonista mayor de la época, presiente su muerte de mártir, y anuncia de qué acusador vendrá muy posiblemente la denuncia: *2 Apoc. 8*, Taciano, discípulo de Justino, nos refiere que efectivamente todo pasó como su maestro lo había previsto: *Discurso contra los Griegos 19*. El relato tequigráfico del martirio de Justino y sus seis compañeros, conciso y en extremo sobrio, tiene peculiar valor testimonial.

una palabra grave, esta prueba de ineptitud, signa una falta de respeto para con aquellos hermanos que si supieron de persecución, y en ella se jugaron la vida. Cualquiera sea el juicio que emitamos, *hic et nunc*, sobre la relación entre el *poder* político y el *poder* eclesiástico, nuestra práctica rutinaria de recibir honores y prebendas como cosa debida a nuestra institución eclesiástica, nos hace distorsionar, sin siquiera darnos cuenta, el significado más severo y genuino de las palabras sagradas.

El trabajo de los intelectuales cristianos de aquella época fue de mucha importancia para el porvenir. Aun cuando pareciera que el esfuerzo de los "apologistas griegos" – pues de ellos se trata – no hubiera surtido gran resultado (sus cartas y demás escritos no parecen haber tenido un éxito inmediato muy palpable), en realidad, fue indispensable para sacar la fe cristiana del ámbito limitado de la casa, de la particularidad local, de la privacidad del pequeño grupo, de la practica de las "virtudes domésticas"¹³, para inscribir la fe y el curso del cristianismo en el tejido de la historia futura.

La tarea de esta generación de apologistas culmina con los últimos años de nuestro siglo II. En esos años tiene lugar, lo hemos dicho, la mayor evolución teológica sufrida hasta nuestros días. Varios factores intervienen para la gran evolución teológica de la época

- *Desaparece la conciencia de la presencia física de Cristo; casi se podría hablar de una nueva "ascensión" del cuerpo de Cristo en la conciencia de la Iglesia.*
- *Se diluye progresivamente la cadena de la tradición oral, sembrando en el cuerpo de la Iglesia una inmensa confusión. Así como la fuerza irresistible del río Orinoco penetra cuarenta kilómetros océano adentro sin mezclar sus aguas turbias con las verdes aguas del espacio acuático, así había penetrado profundamente, en la historia humana, la conciencia de la presencia del Resucitado, por medio de la cadena de testigos. Pero al cabo de ciento cincuenta años, tiende a agonizar en el inmenso espacio temporal, la cadena ininterrumpida de los testigos anteriores. Pablo, Juan, Clemente, Ignacio, Policarpo, habían sido algunos de estos robustos eslabones de la tradición oral. Lucen ahora cada vez más lejanos. Viene el momento en el que, con Ireneo, los cristianos de la nueva generación (años 180 – 200) ya no*

¹³ Término hallamente acuñado por E. HOORNAFRT, *op. cit.*

saben con seguridad a qué santo apelar. La voz viva del evangelio, está en peligro:

1. o de ser sustituida por un cuerpo equivoco o realmente equivocado,
 2. o de desaparecer por completo,
 3. o de "espiritualizarse" tanto que se pierda la referencia a lo corporal material.
- Pero simultáneamente, mientras se va deshaciendo la tradición oral, diluyéndose en el tiempo, se va abriendo un abanico cada vez mayor de escritos religiosos sobre Jesús y su comunidad. La pregunta para la comunidad cristiana del siglo II es, pues, la siguiente: ¿cómo hacerse camino en medio de tantos escritos? ¿Cómo diferenciar adecuadamente aquellos que hablan de manera *correcta* sobre Jesús, de los que se pierden en la fantasía, la explicación demasiado detallada, la deshumanización o falsa "espiritualización", el dualismo, el esoterismo, la cultura del secreto, el elitismo nada conforme al proyecto de Jesús? ¿Cómo diferenciar aquellos escritos que pueden ser considerados como "*regulares*", aceptados por el olfato de fe de los auténticos discípulos, de aquellos que no parecen presentar una lectura "*correcta*" de este acontecimiento fundador?

"Correcto", "no correcto", tal es la disyuntiva de la llamada "canonicidad". Se sabe que el *kanón* es la rama recta de bambú que le sirve al niño para sacar su línea "recta" en el papiro: "Rectitud", "corrección", "canonicidad", son prácticamente intercambiables. Nacen entonces las "normas" (otra palabra esencial), o los criterios, o las condiciones, de aceptación de esta "corrección" o "canonicidad". No será preciso extendernos mucho aquí acerca de los dos criterios principales: autoridad apostólica, y universalidad potencial del público. Pero de todos modos, los problemas todavía no encuentran solución inmediata: pues, ¿cómo determinar de manera segura y eficaz los escritos que cumplen con estas condiciones de canonicidad en la Gran Iglesia? ¿Cuál será la autoridad jueza de esta causa enredada, mientras son tan numerosas las tentativas escritas destinadas a sustituirse al cuerpo físico de Cristo, o son tan numerosos los escritos candidatos a recibir el label que les hará entrar en el todavía inexistente "kanón"? ¿Quién decidirá cuáles son los escritos "autorizados" para ser privilegiados por una lista todavía inexistente? Los intentos aberrantes de Marción, Taciano, y Montano, además de los

frustrantes esfuerzos interpretativos de la gnosis, nos muestran a posteriori cuán disputada fue la controversia al respecto. *La suerte del siglo II y de los siglos venideros* se juega en esta controversia.

Pues la *autoridad* es, naturalmente, el órgano juez que va a *autorizar* a algunos escritos por encima del "mare magnum" de los escritos que pretenden ser fieles al Jesús desaparecido. Cualquiera haya sido, anteriormente, el significado y el destino de la palabra "episkopos" (¿dónde, y cuándo, aparece con su contenido religioso esta palabra, que no es un neologismo cristiano? ¿fue, o no fue, significativa de una función monárquica en la comunidad local?), prácticamente al final del siglo II va naciendo el *cuerpo episcopal*⁶⁴. El *cuerpo episcopal* nace, en la iglesia de Jesús, como *autoridad al servicio de la palabra de Dios*, conservada por los testigos orales pasados, y para beneficio del pueblo de Dios. Más concretamente, el cuerpo episcopal hace manifiesta su autoridad al dar autoridad a algunos escritos que serán después lo que, con Orígenes poco después, llamaremos el *nuevo testamento*. En adelante, sólo el cuerpo episcopal será el órgano autorizado para dar canonicidad, es decir, autoridad, a algunos libros, por encima de la veneración en la cual rodeaban gran cantidad de escritos cristianos. El *cuerpo episcopal* es, pues, el órgano que da autoridad al *cuerpo de las escrituras*, las cuales prolongan, cuando agoniza la voz viva del evangelio, el *cuerpo de Jesús* ascendido a los cielos. Es incuestionable la materialidad de estos varios "cuerpos", más allá del "espiritualismo" más o menos desencarnado de numerosas corrientes que no pasarán el examen del "sensus fidei" en la Gran Iglesia.

Ahi está, mientras tanto, la raíz histórica de la autoridad conferida al cuerpo episcopal. Sería imposible buscar, en las diferentes comunidades cristianas, la continuidad material entre una autoridad apostólica determinada, y la autoridad episcopal de tal o cual lugar. Así lo reconoce Ireneo, el primer teólogo de la tradición y del cuerpo episcopal naciente. Pero la continuidad teológica entre el cuerpo de los Doce y el cuerpo episcopal encuentra, a finales del siglo II, su función más patente en la definición progresiva de los nuevos libros bíblicos. Menos de un siglo antes, en un momento en el que se empezaba a agitar este problema ("¿Cuáles son los 'libros' que hablan genuinamente de Jesús?"), el inolvidable Ignacio de Antioquia podía exclamarse soberbiamente: "¿Mis libros? ¡Se cifran en Jesucristo! ¡Los archivos intangibles, son su cruz, su muerte y su resurrección!" (Carta a los Filad. VIII). Cincuenta o

⁶⁴ Decimos el "cuerpo episcopal", no el "obispo", el cual tiene ya algunas décadas de existencia eclesial.

sesenta años después, estos "archivos intangibles" requieren urgentemente una definición más precisa y material. En el año 200, el grito orgullosamente cristiano de Ignacio habría sido una aberración conservadora, que el apremio nuevo de los tiempos no habría dejado entrar en la fe.

INTERPRETACIÓN SOCIOLOGICA DE LA EVOLUCIÓN ECLESIAL DE FIN DEL SIGLO II

Echemos mano un momento, desafortunadamente sin poder detenernos mucho, de la obra de un conocido sociólogo de las religiones, para entender la situación de la Gran Iglesia – como dice Ironco – a finales del siglo II. Aunque la obra más conocida de Max Weber es su libro *La ética del protestantismo y el espíritu del capitalismo*, al final de su vida dejó una obra de mayor impacto aún, no acabada: *Economía y Sociedad*¹⁵. Todo un capítulo de este estudio representa la mayor búsqueda de formulación de un marco teórico para el campo de la sociología de la religión.

Utilicemos un esquema de M. Weber que fue también "canonizado" por otros estudiosos del fenómeno religioso¹⁶, y recordemos la clásica división entre los dos tipos de religiosidad:

- El primero es de carácter *funcional o institucional*: insiste permanentemente en la autoridad, vinculada con las escrituras sagradas que la justifican, de las cuales – muy normalmente – *los jefes* (civiles o religiosos) son los intérpretes oficiales y "autorizados". La autoridad está al servicio de la institución, la cual fácilmente se torna "funcionaria" – situación a la larga inevitable, en la cual se cultiva el saber de los especialistas objetivos que, "ordenados vertical y jerárquicamente, gracias a su cargo disponen de posibilidades para ejercer el poder en un ordenamiento racionalizado"¹⁷. Los representantes significativos de la institución son, del lado civil, el rey o jefe; y del lado de las iglesias, el *sacerdote o mistagogo*, el iniciador, el líder del culto, revestido de gran poder religioso. El protagonista de la institución está al servicio de la tradición, la palabra escrita, la doctrina, la fidelidad a las raíces históricas y al pasado.

15 Fondo de Cultura Económica, México, 1964. Ver vol. 2, p. 328-492: "Sociología de la comunidad religiosa".

16 Talcott Parsons, Ernst Troeltsch, Émile Durkheim, Luis Duch (español), etc.

17 Cf. L. DUCH, *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, PPP, Madrid, 1995. 50

- El segundo tipo de religiosidad es *profético o carismático*. Es expresión especial del poder moral de la conciencia. El profeta es el agente del proceso de ruptura instauradora de un orden más elevado al nivel de la ética religiosa. Él es el prototipo del liderazgo carismático. Como tal, se encuentra a menudo en una relación dialéctica con la institución, que no logra asimilarlo. El profeta invoca una autoridad moral, que ha de residir no ante todo en las escrituras sagradas, sino en las fuentes radicales de todo orden y sentido: por debajo mismo de la palabra inspirada¹⁸. El carismático es un personaje libre, sobre todo de cara a la autoridad institucional y a la historia pasada: es orientado hacia el porvenir, la necesidad sentida y presentida, la creación prospectiva de nuevas costumbres, en correspondencia con el futuro que apunta en el horizonte humano.

La tipología weberiana, nos puede ayudar a descifrar el significado de la evolución importante sufrida por la Iglesia en la transición de los siglos II y III de nuestra era.

Frente a los excesos de *Montano*, el cual disuelve la cristología en la aparición y revelación novedosa del Espíritu, la Gran Iglesia, primero tímidamente, con fuerza después, recuerda el poder de la autoridad, para definir o determinar las Escrituras, por una parte, y por otra, para afirmar la primacía del cuerpo episcopal en su debida orientación interpretativa. Orígenes, triturado por la contradicción entre la independencia de su rol de intérprete o exegeta, y su nueva obediencia debida al obispo de Alejandría, sufrirá intensamente de la novedad de aquellos tiempos. Saldrá maltrecho de esta pelea desigual, donde, por primera vez, un obispo quisquilloso y envilioso, pretende opacar la inmensa autoridad natural de su teólogo.

Frente a las especulaciones de *Marción*, que prohibía la lectura del Antiguo Testamento por los cristianos, la joven Iglesia tiende a favorecer la "economía" de la salvación, o sea, la unicidad del designio creador y liberador de Dios. En consecuencia, vuelve a releer con favor los libros de la Biblia judaica. En adelante, el modelo de *institución judía*, ya no se infiltra subrepticamente en la Gran Iglesia, sino que tiende a entrar, favorecido por este patrocinio, por la puerta mayor. Cada vez más, a pesar de su oposición a los judíos, la Católica

18 Para el estudio esclarecedor de la relación entre "carisma" e "institución" desde un punto vista teológico, en un contexto poco diferente del nuestro, ver. de Y. CATTIN, "La regla cristiana de la experiencia mística", en *Civiltà* 254 (1994), 13-31.

tenderá a considerarse como el nuevo Israel, la nueva *instauración* privilegiada por Dios, a imagen del antiguo y descalificado pueblo de Dios.

Frente a la necesidad de dar un fundamento teológico a la autoridad, sobre todo para contrarrestar la *gnosis* perversa, y para reforzar el poder de la *institucionalidad* naciente, la lectura bíblica episcopal apela a la importancia de la *autoridad sacerdotal* en los libros judíos. Por primera vez se utiliza el *vocabulario sacerdotal* para nombrar al obispo, primero, y después (por lo menos en los escritos patristicos latinos), a sus ayudantes presbíteros (cosa radicalmente nueva en la teología cristiana, en la cual Cristo, y él solo, es el pontífice de la fe). En contraposición a esta novedad, contemporánea de los tiempos de Clemente Alejandrino y de Tertuliano – otra víctima de la teología nueva –, nace el *vocabulario laical*, y en adelante, este binomio mocho y totalmente irregular, compuesto de dos palabras referidas una a la otra y definiéndose mutuamente por la negativa frente a la otra, este binomio anti-teológico y semánticamente irregular entra de contrabando, pero por la puerta grande, en la Iglesia, teniendo por delante un glorioso porvenir. ¿Hasta cuándo!..

Frente, por fin, a la costumbre cada vez mayor de favorecer el *vocabulario sacrificial* para considerar la *eucaristía*, y recordando la función de los sacerdotes en el Antiguo Testamento, en un clima de creciente *institucionalización* y *re-sacralización*, la Gran Iglesia tiende finalmente a relacionar el sacramento de la última cena con un rol sacerdotal, hasta entonces inexistente, y totalmente ausente en la conciencia teológica de la joven Iglesia. Pronto la Iglesia ulterior olvidará que la eucaristía había sido de todo tiempo cristiano un acto esencialmente *profético* – y no ante todo sacerdotal; pondrá entre paréntesis, hasta su posterior olvido, la estructura intrínsecamente profética de esta bendición fundamental; y la relacionará de manera cada vez más exclusiva con la existencia del sacerdocio recién inventado, novedad absoluta en la Iglesia para hablar del servicio de la autoridad.

Hasta nuestros días, este olvido de enormes consecuencias contribuye a blaquear diversos expedientes teológicos y pastorales.

Siglo III

En el siglo III, la reacción institucional-sacerdotal-episcopal triunfará sobre los desafueros anárquicos y pretendidamente proféticos de Montano; el porvenir pertenece a la institución sacerdotal, en detrimento del profetismo¹⁹. Pero el fecundo vaivén entre autoridad y profecía que había sido el "way of life" espontáneo en la Iglesia anterior, y en la que se había establecido una armoniosa convivencia, tenderá a disminuir. Lo que estará en trance de ponerse entre suaves paréntesis, es la relación dialéctica, repetimos, difícil, generosa, entre dos polos aparentemente contradictorios, y sin embargo mutuamente complementarios. En adelante, la Iglesia de mediados del siglo III será portadora de otro porvenir exclusivo y lamentablemente excluyente.

Se habrá volcado hacia una lectura teológica excesivamente privilegiada del Antiguo Testamento. La Iglesia habrá vuelto a los esquemas institucionales, sacrales, sacerdotales, de este código religioso, y en adelante lo hierático entra por primera vez con fuerza en la teología cristiana, a pesar de haber sido rechazado por el evangelio. Mientras que la revolución cristiana había consistido en introducir definitivamente lo divino en lo humano por la encarnación, la lectura que sale de la involución teológica iniciada, favorece nuevamente la separación y división de los elementos profanos y sagrados en la fe cristiana. Mucho más, muchísimo más que la Iglesia constantiniana y su supuesto giro institucional, *la Iglesia de los años 180-230 dará la nota y hasta el día de hoy*. Contribuirá portentosamente a establecer la *sacralidad* eclesial, su dominio en toda la sociedad, su poder sobre los demás poderes establecidos, su exclusividad y su absolutismo. Contribuirá a hacer perder de vista el horizonte escatológico, y a "instalar" a la Iglesia en el siglo. Con razón, un intérprete del siglo recién pasado hablará de una "dictadura" nueva del concepto de Iglesia, así transformada en aquella época clave²⁰.

Un autor genuinamente significativo de los tiempos nuevos como Cipriano, obispo y mártir en Cartago - gran metrópoli afro-romana de mediados del siglo III -, combina todos aquellos cambios teológicos. Bastaría con sacar de sus escritos unas cuantas afirmaciones para dar la medida de la transformación aceptada. Para nuestra, algunos botones:

19 Por ej., gran parte de la labor pastoral del mayor actor eclesial de este siglo, san Cipriano, se juega como consecuencia de un cambio de relación entre sacerdote y profeta. Toda la problemática de los *lapsi* y parte del problema del re-bautismo dependen de esta relación, derivativamente cambiada de signo.

20 Cf. G. KLEIN, "Die hierarchische Struktur des Kirchengedankens bei Cyprian", en: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 68 (1957), 48 y ss.

- En adelante, "fuera de la Iglesia no hay salvación", exclama Cipriano. Aun si el contexto es el de la lucha contra la herejía, y no de una oposición consciente a la búsqueda de "camminos de salvación" fuera del cristianismo, lo dicho, dicho quedará, y por numerosos siglos.
- "Nadie puede tener a Dios por padre que no tenga a la Iglesia por madre" - ¿y habrase visto giro más excluyente, en comparación con la amplitud, la cordialidad, la generosidad de la teología de la salvación, aupada por el "logos spermatikos" de Justino, o de Clemente de Alejandria, algunas décadas antes?
- La Iglesia habiendo sellado la llegada del Reino, tiene el deber de practicar lo que, según Jesús, sólo había de esperarse en los tiempos escatológicos: arrancar la cizaña y separarla del buen trigo. En adelante, es prerrogativa de la autoridad en la Iglesia la de extirpar a todos los mal pensantes y peligrosos herejes o cismáticos²¹. Además, como lo dice san Juan, es cosa normal que se hayan ido: "No eran de los nuestros", y su salida violenta de la Iglesia ha puesto de relieve que no tenían la fe. Efectivamente, la fe, según Cipriano, se define por *la relación a la Iglesia*: sin Iglesia, la fe, aun de contenido perfectamente ortodoxo, no es más que "un engaño mortal e hipócrita". Estamos, definitivamente, en tiempos de "escatología realizada", y casi toda la eclesiología de Cipriano, hombre de Iglesia como pocos, es representativa del viraje iniciado hacia los años 180 de nuestra era.

En adelante, *la teología del siglo III*, tan diametralmente opuesta a la del siglo anterior, favorecerá las ultranzas e intolerancias, y con su oficialización en el siglo IV y la "paz de la Iglesia", será la causa principal de un clima espiritual considerablemente diferente en la Iglesia ulterior.

21 A pesar de que no quisimos abusar de las citas textuales, queremos mencionar explícitamente aquí algunos de los textos de Cipriano que acreditan nuestra lectura: *De Ecclesiae Unitate* 9 y 10; *Cartas* LIX:7,3, LXXVI:8.1, etc. Ver también toda la *Carta LV*, larga y apasionada. A la Iglesia ha sido dado el poder de expulsar de su cuerpo a aquellos que le hacen daño, tesis acompañada de la referencia a Mt. 13,24 en la parábola de la cizaña y el buen trigo.

A PARTIR DEL SIGLO IV

La paz de la Iglesia. Glorioso nombre, luz del mes de febrero del año 313²². Todos los Padres presentes en el concilio de Nicea, doce años apenas después del inolvidable acontecimiento liberador, saludaron triunfalmente a Constantino, identificado con Cristo salvador. La apología por parte del teólogo de la corte, Eusebio de Cesarea, no es un trunpetazo único, ni mucho menos. Eusebio interpretaba el sentir de una muchedumbre episcopal emocionadísima, cuando, al concluir el concilio de Nicea, aclamaba delirante las palabras del emperador, el cual exclamaba: "Ustedes son los obispos de lo que está dentro de la Iglesia, y yo soy el obispo puesto por Dios para sus relaciones hacia fuera"²³.

¿Qué capacidad de olvido tienen los mejores hombres, llevados, sin embargo, por las mejores tradiciones! Una vez decretada la "paz de la Iglesia", por medio de la cual Constantino sacaba a la Iglesia cristiana de una especie de *no man's land* jurídico y le otorgaba personalidad legal, los favores de este gobernante se fueron ampliando casi sin límites²⁴, mientras se iba iniciando una política de retaliación contra el paganismo, política religiosa a menudo solicitada por la Iglesia en situación de vencedora²⁵. Aprovechando tales

22 En realidad, la fecha exacta se sigue discutiendo.

23 I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, Eset, Victoria, 1963, 66. Finalmente, la teología política de Eusebio de Cesarea hizo un daño considerable al propio Constantino y a la Iglesia. Convenció al emperador de que era el icónico del cielo; que los Césares, sus hijos, eran algo así como el Hijo frente al Padre, y que él mismo era la mejor encarnación de Dios Padre en la tierra. Estas tesis favorecieron el arrianismo de los últimos años de Constantino, corriente que tramará cuando su hijo Constantino asuma la totalidad del poder político. En aquel entonces, toda la Gran Iglesia estuvo a punto de ser engullida, sumergida, por el arrianismo. Cf. V. SAXER, "L'Église et l'empire chrétien au IV^e siècle. La difficile séparation des compétences devant les problèmes doctrinaux et ecclésiologiques", en *Revue des Sciences Religieuses* 77 (2007), 11-39.

24 Esta historia se puede leer detalladamente en J.P. PALANQUE, cap. 1 y cap. 3 en A. FLICHE - V. MARTIN, *Histoire de l'Église. T. 3: De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, Bloud et Gay, Paris 1936. K. BAUS - F. EWIG, primera parte ("Desde Nicea a Calcedonia"), en H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. II, Herder, Barcelona 1980; C. PIETRI, segunda parte ("Constantino y la inflexión cristiana del Imperio"), en J.M. MAYEUR y otros (ed.), *Historie du christianisme. 7.2 Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée, Paris 1995; P. MARAVAT, *La christianisme, de Constantin à la conquête arabe*, Nouvelle Clie - PUF, Paris 1997, 7 ss.

25 Obras citadas en la nota anterior. Pero, como concluye un especialista del derecho, fue inútil: "Tres siglos de legislación represiva no hicieron desaparecer el paganismo": juicio de J. GAUDÉMET, "La législation anti-païenne de Constantin à Justinien", en *Cristianesimo nella Storia*, XI (1990), 449-467.

circunstancias, quienes habían sufrido dura persecución – y hubieran tenido que aprender, de estos terribles momentos, la paciencia y la tolerancia –, se transformaron, en menos de veinticinco años, de víctimas en victimarios, o verdugos. Hay algo trágico en la constatación de la aparente inutilidad, para la sabiduría cristiana de la época, de la terrible prueba de la persecución. *Ésta no desaparece, sólo cambia de signor*: los antiguos marginales de la sociedad y perseguidos de ayer, los que se consideraban forasteros en esta tierra extraña, y en espera de la patria celestial, empiezan a cultivar el poder y sus amplísimas avenidas, y se dedican a perseguir a los recién desposeídos. Los cristianos empiezan, en nombre del Dios Altísimo, a perseguir a paganos y herejes. Ya bajo Constantino, pero mayormente bajo Teodosio, antes de finales del mismo siglo IV, la intolerancia lleva el nombre de Cristo...

La Católica se vuelve Iglesia de Estado. Impone en gran medida (pero bajo cierto control imperial) sus normas y reglas al conjunto de la sociedad: su intolerancia frente al judaísmo y las demás religiones, su calendario y ventajas en la vida pública, sus leyes morales en materia de sexualidad. Teodosio declara sacrilega cualquier violación de la ley divina cristiana²⁶. Un crítico de hoy concluye un estudio informado sobre el tema: "Si hay que sacar un juicio en armonía con nuestra sensibilidad actual, es innegable que el catolicismo triunfante se mostró muy intolerante hacia los antiguos cultos, y que no dejó de pelear contra ellos hasta lograr extirparlos. Confrontados con una doctrina que se manifiesta por aquel entonces bajo una forma totalitaria, los paganos no tienen la respuesta fácil, (pero) desconocen la manera de razonar de sus adversarios o se ilusionan sobre las concesiones que podrían conseguir". Sin embargo, en razón añade el mismo crítico "Aun si hubieran sido menos torpes en sus respuestas, los paganos no habrían conseguido nada más. Además, ellos mismos se muestran tan rígidos en sus posiciones como sus adversarios (cristianos). El debate entre cristianos y paganos es la pelea entre dos afirmaciones absolutas en su esencia. La fuerza, y ella sola, permite dudar entre las dos posiciones, pero a partir (de ese siglo), la fuerza se encuentra siempre del lado católico"²⁷.

Juicio matizado y justificado. ¿De dónde, entonces, venía tal concepción de la relación entre ambos poderes? Tenemos conciencia de levantar aquí

26 Sin embargo, es justo reconocer que el cesaropapismo no triunfó en Occidente como lo hizo, por siglos, en Oriente.

27 F. PASCHELLOTT, "L'intolérance chrétienne vue et jugée par les païens", en *Cristianesimo nella Storia*, XI (1990), 545-577, cita 576.

un problema de múltiples implicaciones: filosóficas, psicológicas – aun de la psicología del inconsciente –, históricas, políticas, y por supuesto, teológicas. No se trata, pues, de contestar en brevísimas palabras a uno de los problemas fundamentales de la teología política de todos los tiempos.

En primer lugar, es evidente que dicho problema se ha planteado de manera práctica y teórica desde los albores de la sociedad y de su relación con lo sacro. Las más antiguas teorías de la sociedad, y las teologías políticas más originales han tenido que contestar a la grave pregunta sobre el origen del poder, y su relación a la deidad. “El orden y el principio de todas las cosas ha de encontrarse en lo divino”. Pero, ¿cómo organizar, después, esta conjunción de sociedad y sacralidad? En casi todas las sociedades, Dios es el garante del orden social.

Los cristianos de los primeros siglos no contradijeron la filosofía primitiva, ni jamás cuestionaron la aseveración de la estrecha relación entre Dios y la sociedad: todo lo contrario. “Todo poder viene de Dios”. Lo hemos leído en los dos grandes apóstoles Pedro y Pablo. El cristianismo implica una teología de la historia; y, tal como lo reconoce un politólogo cristiano y latinoamericano, “las teologías de la historia son ejemplos típicos de síntesis teóricas o de discursos totalizantes”²⁸. ... y ojalá los discursos totalizantes no fueran acompañados de prácticas del mismo signo.

No fue el caso en el siglo IV. El ejemplo por antonomasia sigue siendo el autor del *De civitate Dei*. Cuando *san Agustín* define la relación entre las dos ciudades, la de Dios y la de este mundo, y, sobre todo, cuando, en la controversia anti-donatista, insiste en la frase del evangelio “*Compelle utroque*”, es decir: “Oblígalos a entrar” en la sala del banquete (imagen simbólica del cielo)²⁹, no hace sino retomar el esquema político-religioso que

28. Innumerable sería la bibliografía sobre dicho tema. Contentémonos con citar a J. A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas*, 2^a ed., y, en ese caso, el t. I: *Apóstoles y problemas de la teología natural*, Trotta, Madrid 1994 (los tres primeros cap.).

29. C. BOFF, *Teología de la política. Sus evoluciones*, Verdad e Imagen 61, Sigüeme, Salamanca 1980, 111 ss.

30. Alusión y comentario a la parábola de los invitados a la boda, que se excusan y no quieren entrar. Lc. 14, 15 ss. “Sal a los caminos y cercas, y obliga a entrar hasta que se llene mi casa”, dice el amo de la boda. Ver la *Curia 185*, “sobre la reprensión a los Donatistas”. Sin embargo, según varios de los especialistas de san Agustín, sería sobre todo la edad media la que habría distorsionado a Agustín, el cual habría “invitado” a entrar (en el banquete, en el Reino) más que “obligado” (interesante tema de hermenéutica, y de teología política). Cf., por ej., dos clásicos: H.X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, 2^a ed., J'Yrin,

está en todos los espíritus. Nada más ajeno a las sociedades primoras que la fractura entre ambos poderes. Está fuera de toda discusión que el poder es de origen divino; sólo queda por definir la articulación de esta relación entre Dios y su gente. Pero cuánto más piensa un poder humano realizar en la sociedad humana la esperada y anhelada escatología, más se siente el derecho y el deber de imponer la justicia – la de los hombres, que *ipso facto* es la de Dios – a todos los súbditos³¹.

Así, el Imperio romano acepta la diversidad religiosa, pero sólo dentro de ciertos parámetros, donde no se trata de cuestionar el poder absoluto del emperador, figura privilegiada de Dios. "Domnus et Deus": antes de ser el inicio de la oración cristiana, esta proclama es el reconocimiento que, desde Domiciano, en el siglo I, va obligatoriamente a la persona del emperador. Como ilustre botón de muestra, saquemos a colación un ejemplo. El viejo Policarpo, fuerte y señera figura cristiana del siglo II, ha sido denunciado, y llevado a la autoridad romana. Frente al procónsul, finalmente buena gente que lo quiere "ayudar", el viejo obispo protesta contra la monstruosa pretensión imperial. "Anda, le dice más o menos el procónsul, amable y compasivo; anda, mi viejo; no tengo ninguna gana de mandar matarte. Di, "Kurios Kaesar", y salvas el pellejo". Pero el viejo hombre, terco, digno, noble estampa de resistencia, modelo de parquedad y libertad frente a la intolerancia, contesta: "Ochenta y seis años tengo yo diciendo Kurios Christos, y no me ha hecho ningún mal. No tengo la intención de cambiar". Quemado vivo, el anciano Policarpo es símbolo elocuente de la rebeldía cristiana primitiva frente a todo poder atropellador³²...

Sus hermanos obispos, dos siglos más tarde, conservarán la misma teología política, invirtiendo solamente la relación beneficiarios - víctimas. Una vez más: casi hasta el día de hoy. Pareciera que, de aquellos ejemplos primigenios, la memoria cristiana hubiera conservado más las lecciones de santidad de los mártires (cristianos) y la maldad diabólica de los perseguidores (paganos), que la ambigüedad del poder mismo, capaz de engendrar tales

Paris 1972, 117 ss.; A. MANDOUZE, *Saint Augustin / avenue de la raison et de la gné*, Études Augustiniennes, Paris 1968, 383 ss.

31. Excelente análisis filosófico de este tema en un filósofo francés contemporáneo: C. BRILLIARD, "Justice et eschatologie", en E. CASTELL (ed.), *Herméneutique et eschatologie*, Aubier-Montaigne, Paris - Roma 1971, 247-254, y *La raison politique*, Fayard, Paris 1974 (los dos últimos cap., 217-263).

32. Cf. el *Martirio de san Policarpo, obispo de Esmirna*, cap. 8-12.

persecuciones. ¿Será que Dios necesita sangre humana para ser reivindicado por sus seguidores?...

B. DEL SIGLO V AL SIGLO XX

EL SURGIMIENTO ATROPELLADO DE LA LAICIDAD

El espacio impartido y el enfoque escogido nos impiden seguir paso a paso la pista de la presencia de la Iglesia en las instancias sociales y políticas a lo largo de la historia, entre el siglo IV y el XX³³. Durante siglos, los dos poderes se prestaron mutuo apoyo . . . intentando sacar, cada uno, el máximo provecho de esta relación de dudoso concubinato. Teóricamente, las dos cosas están perfectamente definidas. El papa Gelasio I, en la célebre carta expedida al emperador Anastasio en el 494, delimitaba las fronteras: "Hay dos principios según los cuales el mundo es regido: la autoridad sagrada de los pontífices, y el poder de los reyes. Aun cuando tu dignidad te sitúa por encima del género humano, sin embargo, por obligación religiosa, inclinas la cerviz delante de aquellos que son los encargados de las cosas divinas; a ellos has de someterte más que darles órdenes. Dependes del juicio de ellos, y no tienes que reducirles a tu buen propósito"³⁴. Todos los documentos de este papa, teórico de la relación entre los dos poderes, van en el mismo sentido: cada poder tiene su propia cancha: los asuntos divinos para los sacerdotes, los asuntos humanos para los príncipes; pero el emperador ha de someterse, "al menos en los asuntos de este mundo", a la autoridad irrevocable de los obispos, y cuánto más "al que ocupa esta sede (romana), a quien la Suprema Divinidad ha querido dar la preeminencia sobre todos los obispos"³⁵.

"Al menos en los asuntos de este mundo". No está lejos la reivindicación del poder temporal por los pontífices de Roma - y los demás obispos. Realmente, las ambiciones de los sacerdotes, obispos y papas son desmesuradas; y, a su vez, el bautismo de los emperadores y reyes no hace de aquellos "servidores de la Iglesia" monaguillos inocentes: desde Justiniano hasta Napoleón,

33 Para la alta edad media, cf. otras citadas en la n. 24.

34 Texto citado por Hugo RAUINER, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, Kösel, Múnaco (A.) 1961, 204-205, "Documento 20"; trad. personal (existe trad. cast., a la que no pudimos tener acceso).

35 Controversia comentada por P. MARAVALL, *op. cit.*, 32. Cf. también J. JULLIEN (ed.), *Les chrétiens et l'État*, Mame, París 1967, 30.

la insistencia por someterse a la Iglesia es permanente, pasando por la sacralización del poder político mismo. En la línea de Constantino, del cual hablábamos, los príncipes tienden a verse como expresiones e imágenes predilectas del Soberano Absoluto. "Los dos cuerpos del Rey": el rey es la conjunción de un cuerpo humano y privado, con un cuerpo divino y político. En la línea de lo que hicieron los emperadores romanos desde Domitiano, el rey tiende a la auto-divinización. Es decir, el poder político vuelve a pasar de la esfera de lo profano a lo sagrado³⁶.

Ambos poderes, ejerciéndose sobre los mismos súbditos, y considerándose uno y otro de derecho divino, debían buscar acomodos en sus mutuas relaciones, pues la teoría definida por el papa Gelasio no resolvía de manera práctica los numerosos problemas planteados por la ambición humana, palpable de lado y lado. Cuando las cosas ocurrían en relativa paz y respeto mutuo, el poder político solicitaba del segmento religioso, representado por la jerarquía eclesial, la *unión*, es decir el reconocimiento de su sacralidad; en cambio, la institución eclesiástica esperaba del poder político la *sanción*, es decir el apoyo del brazo secular para enfrentar el agravio *intolerable* del cisma o la herejía. Este trueque entre *unión* y *sanción* constituía una relación instrumental interesada, donde las dos instituciones recibían una de otra lo que respectivamente requerían: la fuerza espiritual de lo sacro para ungir lo político, y la fuerza física de las armas para desarticular al hereje³⁷.

La **Reforma** ha pasado por allí; con la voluntad de ser fuego purificador. Y también la **Contrarreforma**. Ninguno de los dos proyectos de renovación ha logrado cambiar el signo de dominio y violencia dentro y fuera del ámbito de la Iglesia. Al contrario: en adelante, los cristianos "Dios con nosotros" pelearán contra otros cristianos y los matarán, en nombre de idéntica convicción: "Dios está con nosotros".

En el siglo XVI, la intransigencia reformadora de un Carlos Borromeo y varios otros, nacidos y crecidos en el clima de despotismo de los papas del Renacimiento y de la prepotencia eclesiástica casi general, evidencian la debilidad permanente de lo más santo dentro de lo humano, o de lo humano

36 Tal es la tesis brillantemente expuesta por E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, University Press, Princeton 1957, obra monumental, relativamente poco conocida y citada (existe trad. cast. Alianza, Madrid 1987, a la que no hemos tenido acceso), referida a la teología política de los siglos XI al XVI, y al pensamiento político y simbólico de las primeras monarquías europeas.

37 Cf. P. RICOEUR, "Tolérance, intolérance, intolérable", art. publicado en el año 1990, recogido en *Leviathan*, Paris 1991, 299-311.

de *nuestra* pobre santidad. Desórdenes y escándalos de aquel entonces, y de siempre; ponen de manifiesto que la presencia de Cristo y de su Espíritu en la Iglesia no tienen porqué hacernos creer que nos evitarán errores y caídas. "Dios con nosotros" nos asegura que, a pesar de nuestras miserias, la Iglesia, nuestro ambiente nutritivo, no sucumbirá definitivamente al demonio del poder; que saldrá de todos los pozos y baches en los cuales se obstina en caer. Dios no nos evita los graves errores históricos, en especial aquellos que la tentación del poder ha causado en la Iglesia, sino que, haciéndonos la "pata de gallina", nos ayuda a salir y nos anima a continuar siempre adelante.

Pero algo digno de mencionar ha pasado con la transición del siglo XVIII al XIX Feliz Revolución francesa. A pesar de sus evidentes excesos, acaso bien comprensibles después de siglos de opresión monárquica y eclesiástica conjugada, significa el fin de una época. En adelante, la unción eclesiástica ya no bañará el poder político, y la sanción civil dejará de perseguir a los enemigos cismáticos o heréticos de las confesiones religiosas. ¿Qué representa el poder político sin la bendición religiosa? Pues, el nacimiento de la laicidad, o del *Estado laico*, o del *Estado de derecho*. En adelante, frente a la secular intolerancia de la confesión cristiana en Occidente, el Estado laico o seglar representa la garantía formal de la no-intolerancia, y más aún, de la convivencia posible entre religión y Estado, y entre las religiones. A la condición de que el Estado se abstenga de exhibir su recién conquistada laicidad como nueva militancia pseudo-religiosa, o como arma de guerra contra las religiones, o como instrumento de chantaje (es la etapa de la "ideologización del anticlericalismo"); a partir de este momento bendito y, tal vez utópico, la "desteologización de la sociedad"¹⁸ permite idealmente una sociedad más justa y más tolerante, que enarbola *justicia y tolerancia* precisamente garantizadas por su no-confesionalidad, y por la aceptación del papel armonizador del poder público como moderador de las relaciones sociales.

¡Era justicia! Y de eso se trataba: *de justicia*. Y ¿cuáles son los motivos que han favorecido esta importante transición? La toma de conciencia nueva de la importancia del sujeto, del individuo humano

18 Ambas expresiones entre comillas son de J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo. Iglesia y Sociedad 4*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2000, esp. cap. 2 y 3. Existe una abundante bibliografía reciente sobre dicho tema.

MODERNIDAD Y CONCIENCIA

Mucho se ha escrito al respecto, y ya lo sabemos: la modernidad nace con el "yo", o la intervención del *sujeto*, portador de derechos y digno de respeto. Hasta la modernidad, los tiempos antiguos se caracterizaban precisamente por la falta de derechos vinculados al sujeto. Sólo *la verdad* tenía derechos. La verdad, abstracta, idealizada, identificada con Dios mismo, encontraba en la Iglesia, sociedad perfecta, su única garantía autorizada. Por eso, y supuestamente *may a pesar suyo*, la Iglesia se había encargado de perseguir y martirizar, si fuese necesario, a todos los rebeldes, herejes, herejes y mal creyentes, paganos y contumaces, que osasen cuestionar sus derechos absolutos...

Pero los tiempos cambian. En adelante, *la verdad baja del cielo, aparentemente destronada*. Triunfa la convicción nueva de que ni la verdad, ni el error, tan difíciles de definir y delimitar, tienen derechos. Sólo la *conciencia* personal tiene derechos. Más aún: vuelve a desempolvarse el viejo y sabio dicho de la mejor y alta escolástica: *la conciencia, aun equivocada, obliga*. A nadie se le debe obligar a actuar contra su conciencia. ¡El hombre honradamente equivocado, merece más respeto que la divina Verdad! O como lo dijo tardíamente en el siglo XIX el cardenal Newman: "La conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo", más respetable y más obligante que la voz del mismísimo sumo pontífice o de cualquier inquisición". *Libertas erroris*, libertad de equivocarse; sin que la espada humana tenga que manifestar una supuesta ira divina. ¿Quién negará la grandeza de esta teología, quién no reconocerá la visión decididamente optimista de esta antropología?

¡Tremendo cambio de perspectiva! Frente al hombre de carne y hueso, palidece la verdad abstracta y celestial. Y si de "tipo ideal" hablábamos al definir el modelo de sociedad fundado en la convicción de la obligada bendición divina del poder, el recién conquistado agnosticismo del Estado permite, reconocíatnos, el surgimiento de esta noción relativamente nueva, *la de justicia*. De ella se encargará, a partir del siglo XIX, *el Estado laico*, árbitro entre las convicciones divergentes de los religiosos, y garante de la paz. En cuanto a la Iglesia, en vez de ungir la cabeza del príncipe, o en vez de querer imponer su propio poder sobre las cabezas civiles, tendrá que mantenerse

39 Afirmación y cita felizmente recogidas por el *Cincoesmo de la Iglesia Católica* (1993), art. 1778, y pocas veces enseñadas en nuestra catequesis corriente.

al margen del poder secular, resistir a la fascinación de la violencia, y preocuparse por respetar y hacer respetar a la *persona humana*.

Pero hasta el día de hoy, la desacralización de la vida y de esta "libertad de violencia que es el poder"⁴¹, saludada y celebrada con convicción noble y sincera – no lo dudemos – en el concilio Vaticano II, tarda a veces a inscribirse en las prácticas y los hechos de la vida cotidiana.

¿Cuánto nos cuesta aceptar esta *revolución cultural de una sana laicidad, del Estado seglar, de la justicia, de la prioridad factual de la conciencia humana sobre la verdad divina, de la relatividad del poder de la Iglesia y en la Iglesia!* Nuestra tendencia pertinaz es la de imponer el diktat sacerdotal sobre la persona seglar. Como si estuvieran en competencia lo sagrado y lo profano en un mismo plano horizontal, y que en esta carrera tuviera que reafirmarse continuamente la preeminencia *estérica y jurídica* de lo sagrado-sacerdotal. ¿Por qué será que nos cuesta tanto, dentro de las instituciones confesionales, aceptar la no-confesionalidad del Estado? ¿Y acaso será esta situación, un triste privilegio de la Iglesia católica? ¿Acaso no constatamos algo parecido en el seno del judaísmo, de la Iglesia Oriental u Ortodoxa, en los países donde el Islam es mayoría absoluta, y en general, de parte de las religiones que en algún territorio nacional imponen su mayoría? ¿No será cierto, como lo decíamos, que, en especial en la Iglesia Católica a la que nos limitamos hoy, nos acostumbramos a solicitar del Estado la obligación de garantizar la "libertad religiosa" allí, sobre todo, donde "nuestro" grupo religioso no está en posición de fuerza? ¿No será cierto que solemos insistir en las garantías de las minorías especialmente cuando no somos nosotros mismos mayoría?

Si a todos nos cuesta tanto *la aceptación de la persona del otro*, se debe ciertamente al hecho, como lo reconocíamos, de que se trata de un fenómeno relativamente reciente en la historia de las mentalidades.

Se debe también al hecho de que, lo decíamos, nos cuesta aceptar una sana "laicización" de nuestras mentalidades e instituciones, sobre todo en un contexto histórico en el que, aparentemente, la Iglesia sigue siendo social y culturalmente dominante.

41) Título de una obra del religioso jesuita J. MOUSSÉ (Desclee, Paris 1982), que trata del problema de las relaciones entre jerarquía y poder (jerarquía en la "sociedad civil", y en la Iglesia).

Se debe tal vez a la *fragilidad* de nuestras convicciones, a nuestra ansiosa búsqueda de pilares ideológicos bien indelebles - en medio de nuestra *inseguridad*.

Pero se debe, aún más, a nuestra extrema dificultad para aceptar las reglas del servicio y de la presencia eclesial en la sociedad, según el evangelio: "Los reyes de las naciones se portan como dueños de ellas y, en el momento en que las oprimen, se hacen llamar bienhechores. Ustedes no deben ser así. Al contrario, el más importante entre ustedes se portará como si fuera el último, y el que manda como el que sirve" (Lc. 22, 25-26). Con qué facilidad intentamos imponer nuestras convicciones al otro. **Hay algo potencialmente violento en la prepotencia de la convicción fuerte:** nos cuesta admitir que los que son *diferentes* tienen los mismos derechos que nosotros a profesar sus opiniones: pareciera que al actuar con respeto, actuaríamos con debilidad.

IGLESIA Y ESTADO EN LOS ÚLTIMOS CIENTO CINCUENTA AÑOS

Tanto a la Iglesia como a la sociedad política y civil, le costará asimilar esta naciente convicción. Así lo comprueba *la historia del siglo XX*, tan lleno de contradicciones, de *ambigüedades*, no sólo aceptadas o promovidas por el poder político, sino bendecidas y aupadas por los creyentes y sus respectivas jerarquías. Juzguese, al hacer una breve revisión de los grandes conflictos bendecidos por el poder religioso del tiempo. Las consignas, los lemas, el santo y seña de declaraciones de guerra militares o económicas hablan por sí solos. Pareciera, cada vez, que pretendiéramos invocar categóricamente las verdades más santas y definitivas para asestar violentamente al otro el poder supuestamente "convicente" de nuestras buenas razones y santas religiones.

- "Gott mit uns", Dios está con nosotros, clamaban los Alemanes al cruzar sus fronteras e invadir militarmente los países vecinos en agosto del 1914.
- Los soldados del Cristo Rey - en México, en España - ¿no se concebían a sí mismos como los llamados a implantar en este mundo el Reino de Dios escatológico?

- "In God we trust", dice el dólar norteamericano, instrumento simbólico de la conquista económica mundial. - y es evidente que Dios está plenamente de acuerdo y bendice este esfuerzo: la prueba está en que "God bless America",
- Por eso, cualquier guerra iniciada por este país - y por los demás también - no puede sino ser una "guerra santa", una "djihad", una justa cruzada...
- Sobre todo porque Dios nos ha escogido para combatir a los países integrantes del "Eje del Mal", toda iniciativa militar será necesariamente una guerra del Bien contra el Mal (con las debidas mayúsculas).
- Además, "Quien no está con nosotros, está contra nosotros", plagio famoso de un mandatario demasiado conocido...
- Y cuántos de nosotros, hoy en día, no imitan y simpatizan con la función de aquellos capellanes militares bendiciendo los armamentos destinados a sembrar muerte en otras comarcas. Recordemos al cardenal Spellman bendiciendo los aviones de guerra antes de su primer vuelo a Vietnam...

...y paremos de mencionar otras blasfemias.

Da la impresión de que Dios tanto necesita al hombre, que no tiene otro recurso que el de contar desesperadamente con la capacidad humana de humillar y matar para imponer Su gran amor y Su inmensa compasión pura con la humanidad. ¡Pobre Dios! Cada uno pretende agarrarlo por la barbita para encerrarlo - para tomar y adorarlo, por supuesto - en su propio vaticano, templo, mezquita, sinagoga o capilla. Y *volens nolens*, debemos encerrar con Él a todos los seres humanos. Después entenderán que teníamos razón.

Así, cada uno quiere utilizar a Dios y ponerlo al servicio de un plan de globalización (nuevo nombre de la tradicional salvación), globalización que pasa, quierase o no, por una primera etapa de violencia y obligación y tal vez de sangre, fuego y muerte. Primero - perdónese lo malo - lo dominaremos, lo humillaremos, y tal vez tengamos que matarle, pero no se preocupe: después de este pequeño previo, mundializaremos el cielo, siempre Dios mediante

Sin embargo, a Dios gracias, reconocemos que **han cambiado profundamente las convicciones eclesiológicas y cristológicas, además del clima cultural**, de los últimos tiempos. Pasamos del siglo XIX, el del excesivamente largo pontificado de Pío IX, al siglo XX del concilio Vaticano II. Recordemos brevemente algunas de *aquellas etapas* que ponen de manifiesto la *evolución de la racionalidad cristiana* durante el último siglo y medio⁴¹.

1864 es un punto de comparación justificado, y un punto de partida para nuestro breve recorrido histórico: es el año de publicación de la famosa encíclica *Quanta Cura* y del más famoso aún *Syllabus*, en los cuales Pío IX condensa sistemáticamente la casi totalidad de los esfuerzos culturales y políticos de su siglo⁴². La Iglesia está, en ese momento, en la cresta de la ola independentista en Italia, y expresa una *crispación total* frente a la pérdida de su estatus privilegiado, junto con la amenaza - pronto realizada - de la pérdida de los estados pontificales. La audiencia del Vaticano está en su punto más bajo, en política, moral, ciencia, teología. El envejecimiento de Pío IX explica parcialmente la incapacidad de discernir los "signos de los tiempos" de parte de la máxima autoridad vaticana. Pero, en el fondo, reina con Pío IX una teología nostálgica de los "mejores" tiempos de absolutismo social y político de la Iglesia: la Iglesia de los papas Gelasio, Gregorio Magno, Gregorio VII, Inocencio III, y otros.

41 Utilizamos libremente algunos libros caraciboles, entre otros: R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Bloud et Gay, Paris, 1952 (obra mayúscula); G. THILLS, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I, les voies d'une révision*, Duculor, Gembloux, 1972; Ch. PICHON, *Le Pape, Arthème Fayard, Paris, 1960*; K. SCHATZ, *El primado del papa. Su historia desde sus orígenes hasta nuestros días*, Sol Terra, Santander, 1996; C. BRICAIRE, *Le Vatican politique*, Fayard, Paris, 1977; G. DEFOIS - C. LANGLOIS - H. HOUSTEJIN, *El poder en la Iglesia. Análisis institucional, histórico y teológico de la papalidad contemporánea*, Mataya, Barcelona, 1974; M. MICHEL (ed.), *Pouvoir et vérité*, Cerf, Paris, 1983; H. GONZALEZ FALS, *La autoridad de la ciudad*, Cierder, Madrid, 1996; manuales de historia de J. LÓPEZ, H. JEDIN, etc.

42 "*Syllabus*" o catálogo de *veritas condemnatas* va diferentes declaraciones de Pío IX el 8 de Diciembre de 1864. Ese catálogo viene de una lista de treinta y dos documentos o escritos del papa. No se trata simplemente, pues, de la expresión de una preocupación puntual. Hasta el día de hoy, dicho documento provoca una impresión asombrosa de incompreensión dramática de parte del pontificado romano. Nadie, hoy en día, se atrevería a leer públicamente esta increíble lista de supuestos "errores". Se ha producido después, felizmente, un cambio de "paradigma" teológico, pero no acabamos de asimilar dicho cambio. Cf. P. CHRISTOPHE - R. MINNERATH, *Le "Syllabus" de Pie IX*, Prefacio de Mms. Claude Dagens, Cerf, Paris 2006.

Y sin embargo, menos de treinta años después, León XIII habrá iniciado, con inteligencia y eficacia, el esfuerzo de adaptación de la Iglesia en la política y sociedad de su tiempo. Más por realismo que por gusto o simpatía con "el mundo", pero con cierta sutileza, el papa renuncia a reclamar para la Iglesia el lugar privilegiado que le exigía su antecesor. Tomó la medida de la irreversibilidad de las instituciones políticas liberales, y del hecho que la Iglesia nunca más tendría la misma voz que en épocas anteriores. En términos de estrategia, diríamos que entendió que la "competencia ideológica" lo obligaba a desplazar sus peones. Los armó como pudo, en especial revitalizando la tradición teológica tomista y promoviendo - por vez primera - los estudios histórico-bíblicos.

Pío X, excesivamente conservador, no tuvo el tino de proseguir eficazmente este esfuerzo; su sucesor Benedicto XV se enredó en la llamada "Cuestión Romana". Pío XI no supo entender el significado de este nuevo poder emergente que era la "Sociedad de las Naciones": la consideró como un ente político rival de la Iglesia, como una misma y peligrosa pretensión de universalidad humanista frente a la Católica. Pío XI estuvo, pues, a la defensiva. El esfuerzo de diálogo con las instituciones sociales y políticas de corte laico y liberal sufrió un paro. Esta desconfianza encontró una expresión manifiesta en los concordatos pasados con los poderes más respetuosos de la Iglesia, es decir, los nuevos poderes fascistas: en Italia, en la Alemania nazi, en la España de Franco - nombrado "hijo predilecto de la Iglesia" -, la Iglesia supo hacer su agosto.

La Iglesia estaba en mora y deuda con la democracia: del *Syllabus* de Pío IX, violentamente antidemocrático, a la ambigüedad de Pío XII, muy discreto frente a la violencia fascista de su tiempo, transcurrió casi un siglo de acomodamiento con los poderes autoritarios. Sin embargo, fue el mismo Pío XII el que tuvo la capacidad de atacar dicho problema: dedicó su conocido *Radio mensaje de Navidad 1944* a la "democracia".

Era hora; pero este análisis político-teológico lleva la marca de su autor. Pío XII, hombre visceralmente elitista y patricio, tuvo a bien separar cuidadosamente la "verdadera" democracia, de la "falsa": el "pueblo" tiene que ser dirigido por "sanas élites", pues es, de por sí, una masa vulgar e irracional. Una "turba", diríamos en Venezuela. La democracia, según el papa, no tiene por qué dirimir las desigualdades entre los hombres; más bien, conviene mantener la estratificación social.

Hasta allí, para la crítica. Sin embargo, los especialistas reconocen que esta concesión a favor de la democracia (llamada preferentemente "democracia cristiana") representó un importante paso adelante. En el mundo entero, los jóvenes "partidos sociales cristianos", tan cerca todavía de los movimientos fascistas que la Iglesia había mirado con simpatía, impidieron en el último momento (el fascismo-nazismo iba a la debacle) una identificación fatal de la Iglesia con el fascismo en su versión más anti-humana.

Junto con la gran reconciliación firmada entre la Iglesia y la democracia, por lo menos la democracia fundada en la superioridad de las élites, Pío XII, contradiciendo otra vez a su predecesor, tuvo una inmediata reacción benevolente frente a la S.D.N., y después con la Organización de las Naciones Unidas, que había salido del mismo seno internacional.

Tratando de la corriente social-cristiana, hagamos un breve paréntesis para hablar de nuestro país político. El favor y fervor con el cual los obispos y, de manera general, los eclesiásticos se identificaron con el partido social-cristiano en Venezuela, sobre todo después de su primera victoria con Caldera en el año 1968, debe interpretarse en parte como la expresión de la satisfacción clerical. La respuesta favorable en la búsqueda de identidad por parte de la Iglesia y sus representantes significaba que (por fin), *la Iglesia veía realizado su anhelo de alcanzar algún sentido histórico y reconocimiento social*, después de varios fracasos o apuestas de dudosa congruencia. El horizonte tan ansiado – apostar a buen caballo, compartir los honores del candidato exitoso, ver el triunfo de una fórmula cristiana; introducir, de alguna manera, la escatología en la temporalidad – entraba en la historia de la Iglesia, sin necesidad de esperar hasta el final de los tiempos...

Con Juan XXIII, el concilio Vaticano II y Pablo VI, nombramos una historia más reciente, que muchos de nosotros hemos conocido. El reconocimiento por ambos papas de la función privilegiada de las Naciones Unidas, su énfasis responsable y convencido en los derechos humanos, la aceptación conciliar - otra - del principio del pluralismo político, las numerosas declaraciones sobre el papel de la Iglesia sierva de la humanidad (la Iglesia no compete con ningún grupo político o social, ni por el poder ni por el tener), estos varios elementos, que nos parecen relativamente banales, entrañaban una historia casi nueva, y en todo caso, tan diferente de los principios tantas veces repetidos y defendidos por una Iglesia tan a menudo a la defensiva. Por otra parte, la constitución dogmática del Vaticano II *Lumen Gentium*, al restablecer la noción de "pueblo de Dios" como sujeto de la

Iglesia, favorecía a plazo una reconsideración de la eclesiología en el sentido de una mayor democracia: por lo menos al nivel de las prácticas futuras, pues hay que reconocer que este concepto, de origen indudablemente político, sigue irritando profundamente los nidos episcopales y suscita frecuentemente urticaria eclesiástica.

La historia más reciente aún, con el pontificado excesivamente largo de **Juan Pablo II**, no ha concluido, y no la vamos a concluir. Se nos antoja que los historiadores tendrán alguna dificultad para emitir un juicio valorativo a su propósito: a lo largo de los veintiséis años de este pontificado – hasta ahora, el segundo más largo de la historia cristiana –, aparentemente se han ido codeando lo mejor y lo menos bueno, que no vamos a mencionar aquí.

Queda pendiente la pregunta que formulábamos al iniciar este aparte: “Dios con nosotros”, Dios al servicio de un bando, a veces cristiano, contra otro bando, eventualmente del mismo color religioso. Dios jalado “del timbo al timbo”, Dios dando tumbos con nosotros. ¿Dios pelea a nuestro favor?

¿DIOS CON NOSOTROS?

Formulemos la misma pregunta con un lenguaje más tacional y teológico. Existen numerosas religiones en las cuales Dios presiona al ser humano para que huya de la tierra. A pesar de la tradicional *fuga mundi*, bien o mal entendida en la historia cristiana, lo propio de la fe cristiana es que, lejos de huir de la tierra, *Dios mismo baja a lo humano*. le da valor y sentido, habita la existencia carnal e histórica. Junto con nosotros. “Plantó su carpa en medio de nosotros”.

Verbo encarnado en la historia, lo absoluto y perfecto en lo humano, ¿no implica el cumplimiento de la historia en el acto, en el momento, en lo particular humano? ¿Acaso la fe en la Encarnación no justifica la soberbia eclesial y su convicción de tener a Dios a la mano?... “Dios con nosotros”; ¿acaso no significa la absorción de Dios por la razón, o por lo menos, por la virtud humana?

Definitivamente, no. *Teniendo su asentamiento en lo humano, lo divino transgrede permanentemente ese fundamento. En la encarnación de su Verbo, la libertad divina es el origen absoluto. Dios es quien tiene la iniciativa. Pero el fin escapa igualmente a la posesión o la razón histórica: Dios es el*

punto final de esta historia. Mientras haya humanidad, no habrá posibilidad de escatología realizada, ni sueño moralmente realizable de dominio de un hermano humano sobre otro hermano humano, ni permiso divino dado al hombre para "quitar la cizaña" de la historia. El Logos expresa de manera definitiva, mientras haya mundo, que *razón y libertad son consubstanciales*, que ningún orden institucional humano jamás tendrá autoridad para transcribir en el orden social la razón sin la libertad, o la libertad sin la razón. El abuso, el dominio del hombre sobre el hombre, la intolerancia, la opresión, el racismo, el nacionalismo, el autoritarismo, el machismo, jamás podrán encontrar algún apoyo en la revelación del Hijo hablando de Dios Padre, y fundamentando en el Padre la fraternidad humana. Todas las blasfemias que utilizan el nombre de Dios para oprimir al hermano, se encuentran definitivamente revocadas.

En el contexto de la revelación cristiana, *el poder alude ante todo a la naturaleza de Dios Padre.* Él es quien da la vida⁴³. Esta "toma de posición original", si así podemos hablar, implica renuncia y kenosis de parte del Padre. El Padre deja lugar al Hijo: no impide su existencia personal. Su propio poder está al servicio de la existencia del Hijo. El poder de Dios, en su esencia, es, pues, servicio a la vida del Hijo, en vez de ser violencia opresora para con Él.

De la misma manera, el Hijo no es posesión ni iniciativa de la humanidad, y tampoco la oprime: Dios es quien, nuevamente, toma la iniciativa. La paz de Cristo, la paz de la Iglesia, no encuentran, pues, ningún pretexto establecido en la naturaleza de Dios para justificar una empresa de política cristiana, ni siquiera social. Tan sólo puede dar basamento a nuestros esfuerzos para recrear la fraternidad y la paz. "Cristo es nuestra paz", como lo dice Pablo, no es nuestro hermano opresor. En Él, encuentran sentido el trabajo por la fraternidad, y la convicción de *cominar* - intensa convicción de la Iglesia primitiva! - hacia un orden escatológico, final, universalidad concreta que la paternidad divina, y ella sola, en Cristo y con Cristo, fundamenta.

Al entender tales consideraciones, ¡cuán lejos estamos de las justificaciones obviamente blasfematorias de los servidores de la Iglesia que persiguen, a corto plazo y por la violencia de un poder activado, la imposición de un orden

43 El estudio de la teología de los primeros siglos pone de manifiesto que Dios es *topotéraxos* porque es creador, y es creador porque es padre. Es decir: Dios es, antes que cualquier otra cosa, *padre que da la vida*. Tal es la convicción de los tres primeros siglos.

político supuestamente mejor! ¡Cuán urgente sería el recordar la "reserva escatológica" introducida en sus respectivos consejos políticos por las dos cabezas extremas de la Iglesia, Pedro y Pablo!

En todo caso, el estudioso de la historia del último siglo, situándola en el surco de la historia de los siglos anteriores, no puede menos de subrayar más bien *las fracturas* (teológicas, pastorales y sociales) y *los intentos ulteriores de reconciliación*, más que la práctica y enseñanza de principios eternos. Tampoco podemos soslayar la importancia paradójica que ejercen, sobre la producción del discurso doctrinal de la Iglesia, las coacciones y los apremios de la sociedad política, así como la sensibilidad cambiante de los personeros de la Iglesia: de este modo, las circunstancias de diversos signos han contribuido a elevar al nivel del "juicio divino" las conclusiones "humanas, demasiado humanas", que a veces sacan los responsables de la Iglesia sobre su tiempo y condicionamientos de la época. El conjunto de estas circunstancias parece diseñar un *consorcio* que une entre ellos a los poderes, civiles y eclesásticos, cada vez que este tipo de *alianza* - a veces *contra naturam* - conviene a ambos polos. A esta alianza de los contrarios alude un filósofo contemporáneo, al hablar de "la solidaridad de los gobernantes frente al desorden"⁴⁴.

Pocos textos expresan más claramente el objetivo de tal asociación que el siguiente texto del papa León XIII: "A los príncipes y demás jefes de Estados, hemos ofrecido el concurso de la religión. A los pueblos, hemos dirigido una llamada apremiante para que se apresuren en utilizar los recursos inestimables que la Iglesia pone a su disposición. Lo que hacemos hoy no tiene otra finalidad: los monarcas entenderán que nuevamente les proponemos aquí el más firme apoyo. Ojalá se rindan a nuestras ardientes solicitudes, vuelvan a ser los protectores de la religión, y en el propio interés del Estado, dejen a la Iglesia aquella libertad cuya violación es una injusticia y una calamidad pública"⁴⁵.

44 A. GLÜCKSMANN, *La civilisation et le malheur d'hommes*, NRF-Gallimard, Paris 1975: "Vivimos la paradoja de una occidentalización del planeta tierra, que destruye las religiones al politizarlas". La globalización (y occidentalización) del mundo es irreversible, y se realiza finalmente contra las religiones, aun cuando estas parecen sacarle algún provecho a la situación nueva. Esta tesis, que identifica "occidente" y "civilización" nos parece contradictoria... ¿el porvenir!

45 LEÓN XIII, Encíclica *Quaerendum est* del 29 de junio 1881 (sobre el origen de la autoridad civil, y su relación a la autoridad pontifical). Cf. DENZINGER - SCHÖNMEYER, *Enchiridion symbolorum...*, ed. XXXVI, Herder, Barcelona 1976, 614-615 (el papa quiere, además, explicar que "la iglesia de Cristo no puede ser ni sospechosa

Este texto está sellado por una época y una teología pasadas. No convendría juzgar a su autor con excesiva severidad, so pena de cometer un anacronismo y una injusticia. Sin embargo, objetivamente hablando lo podríamos designar como típico de la *asociación de cómplices*, a la que se opuso tan tajantemente Cristo. El silencio del Hijo de Dios en el momento de su proceso frente a Herodes y a Pilato es impresionante⁴⁶. Su denegación de tomar la palabra, aun para defenderse, significa elocuentemente la ruptura de cualquier *connivencia* con aquellos que detentan el poder. Su afirmación "Mi reino no es de este mundo", quebranta cualquier intento de supeditar su palabra o su acción al servicio subrepticio de un propósito humano: "No utilizarás el nombre de Dios en vano".

Existe, pues, una flagrante contradicción entre el *consorcio* que los responsables eclesiásticos suelen buscar con los poderes menos democráticos de ayer o de hoy, para provecho institucional o personal, y la actitud de silencio desaprobador opuesta por Jesús frente a quienes oprimen la conciencia ajena en nombre de una parcela de poder supuestamente propio: "No tendrías ningún poder contra mí, si no se te hubiera dado de arriba". La fascinación de tantos hombres de Iglesia por el poder no deja de ser puesta definitivamente en tela de juicio por el principio evangélico de no-complicidad, y el del origen divino de todo poder: definitivamente, *todo poder viene de Dios*.

EN LA COYUNTURA VENEZOLANA ACTUAL

Es relativamente fácil emitir un juicio sereno sobre los tiempos idos. Si alguien lo contradice o se opone, al no jugarse el alma, la contienda quedará entre amables *gentlemen*. Pero el ejercicio se vuelve mucho más delicado cuando se trata de *hajar de los principios generales para ir a la particularidad*, o insertar la evaluación dentro de las realidades concretas e históricas; sobre todo si se trata de la historia reciente y caliente. Lo que no hemos querido hacer para emitir un juicio sobre el pontificado actual, arriesguémoslo ahora con cierto peligro para hablar polémicamente - *volens*

a los gobernantes, ni miró vista de los pueblos", porque "robustece y de muchos modos ayuda a su autoridad". Así se pretende "evitar las contumelias funestas para enterrarlos", *ibid.*

46 El "silencio de Dios" es el tema de una larga y enrevesada meditación de un Julio rescando con vida de los campos de exterminio nazis: A. NEHER, *L'été de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil, Paris, 1970 (texto trad. española).

volens - de nuestra Iglesia venezolana⁴⁷. Es posible que quienes nos hayan seguido hasta ahora, dejen ahora de acompañarnos. Aceptemos de antemano dicha posibilidad. Es el precio que tal vez tengamos que pagar por bajar a la arena. Sin embargo, pretendemos justificar no política sino teológicamente nuestra postura, ofrecer la razón teológica de nuestras conclusiones, procurando evitar cualquier interpretación acomodaticia o fundamentalista del evangelio. Sin darnos tampoco la ilusión de imparcialidad o neutralidad, que tampoco las reivindicó el evangelio en su momento.

En la actual coyuntura política venezolana, los sacerdotes (representantes privilegiados, no lo olvidemos, del estamento institucional en la Iglesia) no se han quedado muy atrás en el empeño por poner su carácter sacral – ellos son, por función, “hieráticos” – al servicio de un proyecto político determinado. La utilización inapropiada por ellos del nombre y la imagen de Dios ha sido práctica excesivamente frecuente, y habitualmente sustruida a una verdadera crítica por parte del orden episcopal. En ambos bandos políticos actualmente enfrentados en nuestro país, pero más gravemente en uno de los dos, el uso y abuso de los símbolos religiosos ha sido manifiesto, y comúnmente apoyado por los propios responsables eclesiales. Imágenes de la Virgen encabezando manifestaciones o actos de culto con alta carga política partidista; repicar de campanas con propósito exclusivamente político (“cacerolazos” eclesiales) desde los templos, lugares simbólicos de la sinaxis o reunión de todos los creyentes; misas en lugares de exclusión; prédicas encendidas o mordaces de eclesiales al servicio, no de la Palabra de Dios ni del pueblo de Dios, sino de proyectos políticos excluyentes: artículos de prensa, escritos por eclesiales, despreciativos y altaneros para con el bando adverso, considerado como “enemigo”; grosería, ineptia; identificación fácil con el bando social y económico más solvente; descalificación del “otro” por ser pobre, e incapaz de alzarse a la altura de la coyuntura; y un largo “etcétera” en el cual los hombres de Iglesia, potencialmente violentos, han manifestado

47 Las págs. que vienen a continuación fueron escritas. In hemos dicho, no mucho después del golpe de Estado del mes de abril 2002: cf. más arriba, nota 1. No solo se implicaron profundamente las autoridades eclesiales (la primera firma que refrenda la efímera autoridad del dictador, que estuvo o menos de dos días en el poder, fue la del cardenal primado), sino que, durante meses antes y después de dicho evento, numerosos sacerdotes, religiosos/as, usaron su crédito social y el pulpis de los templos para polemizar contra el presidente constitucional. El detalle de tales intervenciones políticas de parte de los clérigos no se puede seguir aquí, y menos aún las anécdotas, a veces asombrosas, de estas posturas nada evangélicas.

una "inculturación" más consona con "el mundo" del cual habla Jesús en san Juan, que con el mensaje genuino del evangelio.

La misma jerarquía episcopal no se ha quedado atrás, autorizando por su nada discreta posición política un proyecto político determinado, e identificando su propia postura humana con el juicio de Dios sobre la hora vivida. El hecho de que el presidente del país haya procurado múltiples veces manipular – él también – los mismos símbolos cristianos, con un propósito evidentemente político, no justifica para nada un intento parecido, pero de signo inverso, por parte de la Iglesia episcopal.

Por lo general, de lado y lado del espectro político, poco se ha intentado tomar distancia crítica, respetar una mayor amplitud mental y religiosa, *guardar la utopía (el Reino de Dios) como horizonte* de la predicación y un proyecto de país fraternal como opción política. No se ha sabido guardar la necesaria distancia entre fe y acción política, ni guardar la fe como instancia crítica de la acción. En consecuencia, todo el país ha carecido de orientación genuinamente evangélica, escatológica, teológica. Se han malgastado las palabras y los signos más sagrados, manifestando la *carencia dramática de interiorización evangélica y el vacío de espiritualidad de una iglesia predominantemente sacerdotal*. En vez de ser capaces de organizar *procesiones* por toda la calle del medio – es decir, suplicarle a Dios en forma pública, religiosa, y para toda clase de participación cristiana o feligresía –, los eclesiásticos han vendido el alma del evangelio para *seguir de manera horreguil el liderazgo impuesto por hombres de partido excluyentes*. Por supuesto, nada diferente se habría producido si hubiesen puesto su función clerical al servicio del bando contrario, sin más espíritu crítico evangélico.

Después que el mayor prelado del país haya estampado su firma como primer garante de la instalación de una dictadura que se anunciaba pura y dura⁴⁸, nuestra Iglesia ha revelado, en los infaustos meses que siguieron, la miseria de su proyecto religioso, la indigencia de su interpretación del evangelio, la pobreza de su espiritualidad, la espontaneidad de sus opciones anti-populares, así como su recurrente dificultad para entender las razones de los pobres. ¡Es que jamás seremos capaces de dejarnos cuestionar por el

48. Crimen político que, en otros lugares y en condiciones más "normales", habría recibido su legítima sanción... Una vez restablecido en sus funciones, el poder ejecutivo se mostró más bien injustificadamente "blanco", rehusando tomar la más mínima represalia, aún legal contra la Iglesia, posiblemente por miedo a abrir un nuevo frente de guerra con la institución.

hecho, más importante que todo discurso, de que las masas populares – los estratos sociales D y E – son los que, nos guste o no – son los que siguen aupando el proyecto político oficialista en nuestro país? ¿De dónde viene nuestra incapacidad a dejarnos retar por el hecho de que la reserva política del presidente actual del país sigue siendo preferentemente el pueblo más pobre? Es fácil acusar de ingenuidad a la gente pobre, como si se hubiese dejado fascinar por un mesías político manipulador. Esta toma de posición tan frecuente, que se otorga a sí misma la exclusividad del privilegio de la inteligencia crítica, y la niega soberbiamente a los más pobres, ¿no pone de manifiesto la espontaneidad de nuestra desconfianza para con los más pobres, junto con nuestro compromiso social espontáneo, pero no implícito, con cierta clase económica, no precisamente pobre ni popular? Finalmente, ¿cuáles y quiénes son nuestros interlocutores más frecuentes, aquellos con los cuales nos sentimos hondamente identificados?

Con el riesgo de parecer – justificar al otro bando político, o defender solapadamente la opción política adversa u oficial – *cosa que contradeciría lo nuclear de nuestra presente contribución* – , en este aparte hemos pretendido, en primer lugar, *recordar la absoluta necesidad de guardar la opción evangélica y su reserva escatológica*; y en segundo lugar, criticar dialécticamente la carencia de sentido profético de nuestra iglesia. Retomando lo dicho más arriba, la institución eclesial nuestra, *hic et nunc*, tiende a amoldarse excesivamente al "mundo". Achatada y achantada, nuestra iglesia está en trance de agotarse en el mantenimiento de una institucionalidad "funcionaria"⁴⁹. Habiendo perdido parte de su prestigio eclesial, pero aún detentora de cierta parcela de poder exterior en la sociedad, la iglesia corre el riesgo de poner entre paréntesis su vocación profética, aventurera, testimonial. El cristianismo es escucha y anuncio de la palabra extraña y "otra" del Dios vivo. Pero nosotros hemos tendido a pronunciar palabras demasiado "nuestras" ("Hacen errar a mi pueblo con sus falsedades, cuando yo ni les he enviado, ni les he dado órdenes", dice Yahvéh Jer. 23,32); somos propensos a perder de vista que la llamada que nos fue dirigida es la de ser los herederos de *los profetas, los mártires, los confesores de la fe*, los grandes testigos de un amor apasionado de Dios por los hombres, y especialmente por los más pobres y carentes de esperanza.

49 Véase más arriba, la distinción que hicimos, después de Max Weber, entre los roles "carismático" y "magistral" de cualquier grupo social, y en especial, religioso.

POSTMODERNIDAD, TOLERANCIA Y CONVICCIÓN

Lo dicho hasta ahora no implica la defensa, en Venezuela, Latinoamérica u otro lugar eclesial, de yo no sé qué *"pensamiento débil"*, para los cristianos, o la justificación de la *convicción tibia*, del miedo a opinar o manifestar. A pesar de la cultura postmoderna actual, que tiende a relativizar la importancia de la utopía y desconfía de la posibilidad de cultivar un "gran relato" motivador de esperanza, nos toca testimoniar del evangelio y su poder de animación. La indulgencia altanera que adoptan algunos frente a los que defienden sus convicciones con ánimo y valentía, no puede confundirse con la "razón". Más se parece al relativismo, la indiferencia, la soberbia distante, el no-compromiso, el escepticismo o el cinismo, características todas muy distintas de la virtud de respeto. En definitiva, *sólo es capaz de respeto o tolerancia aquel a quien le cuesta tal virtud*. Sólo puede ser realmente amplio y generoso aquel que, por una humildad respetuosa y tal vez costosa, ha logrado *triunfar de la violencia inherente a sus propias convicciones y pasiones*, tanto políticas como religiosas. La tolerancia que ha dejado de ser difícil, amenaza con perder su propio poder de convicción, sobre todo si carece de convicciones.

Sin embargo, tampoco se trata de negarlo: en la mayoría de los países de Occidente, o países que fueron sociológicamente católicos, *la Iglesia cristiana va tomando conciencia progresivamente de que ya no está viviendo en régimen de cristiandad*. Durante largos siglos, es verdad, el cristianismo se ha ido expandiendo en un contexto en el cual todos los ciudadanos – queríanlo o no – se definían como cristianos. Desde la revolución francesa, o tal vez poco antes, resulta cada vez más evidente que la religión ya no funciona como cimiento social, y ya no es la religión de todos.

Válga aquí la llamada a colación de un autor poco susceptible de ser considerado "revolucionario" o, por oficio, "tirador de piedras" en el patio eclesial. He aquí lo que decía Ratzinger hace ya más de treinta años: "La imagen de la Iglesia en la época moderna es esencialmente determinada por el hecho de que se ha convertido de manera invisible en Iglesia de paganos, y de día en día lo es más. No ya como antaño una Iglesia salida de paganos que se convirtieron en cristianos, sino una Iglesia de paganos que se llaman aún cristianos, cuando en realidad se han vuelto paganos. El paganismo tiene hoy su sede en la Iglesia misma, y lo que caracteriza sobre todo a la Iglesia de nuestros días como un nuevo paganismo, es precisamente que se

trata de un paganismo en la Iglesia, y de una Iglesia en cuyo corazón vive el paganismo⁵⁰.

La revolución francesa, la revolución americana, las varias independencias americanas nuestras, se hicieron bajo los anatemas vaticanos, es justo recordarlo. Simón Bolívar, Francisco de Miranda, José de San Martín, Ambrosio O'Higgins, y tantos más, "con la Iglesia se toparon". Perdieron provisionalmente esta batalla; pero la ganaron *post mortem*. La historia y la justicia estaban del lado (cosa que, convengámos, no era fácilmente perceptible en los inicios), mientras que el autoritarismo eclesial no pudo ser históricamente reivindicado. ¿Será que *nada*, en la mejor tradición evangélica, les podía ayudar para ganar *en vida* la pelea por el respeto y la dignidad de sus pueblos? ¿Estará escrito para siempre que los profetas son condenados a ser execrados por su iglesia o su grupo social, antes de ser recuperados por la buena conciencia institucional?

La distancia temporal, así como el cambio de signo hermenéutico en la lectura de las Escrituras cristianas, nos permiten extraer hoy, con modestia y firmeza, una respuesta más positiva y constructiva. *Ocho puntos fundamentales*, a mi modo de ver, nos orientan hacia una lectura esperanzadora y comprometedora.

C. A MANERA DE SÍNTESIS: OCHO PUNTOS PARA CONCLUIR

Uno. Recordemos la suerte de estos dos hombres: iban derrotados, huyendo del campo de batalla que había sido el lugar del fracaso. El crucificado, que en vida había sido portador de las esperanzas de los desposeídos, todavía se perfilaba en su horizonte mental: pobre víctima del poder sacerdotal, aliado al poder político y, puntualmente, al estamento militar extranjero. ¿No has sabido nada de eso? "¿Acaso eres tú el único forastero que ignora lo que aconteció en Jerusalén" durante estos días malditos?... Sorpresa, realmente. Pero pronto la sorpresa va a cambiar de signo.

50 J. RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*. Aubier, Paris, 1971, 150 (original alemán) En seis líneas, ocho veces la palabra "paganos" o "paganismo"... El hecho de que este texto tenga más de treinta años y haya sido redactado en Europa, y en un contexto cultural distinto del nuestro, indudablemente impide una aplicación no razonada en Latinoamérica, pero tan poco justificaría su enunciación automática.

Al aceptar al otro, recibieron casi sin saberlo – y en todo caso, sin haberlo planificado – la visita del Todo Otro. Los cuatro evangelistas, cada uno según sus matices propios, han conservado esta fuerte invitación de Jesús, de ir hacia “el otro”, “el diferente. Caminar hacia él. Hacer como Abraham, salir de la tierra propia, ir hacia lo desconocido. *Xenesteta*, dice el griego: aceptar la confusión, la desorientación, y llegar a ser, uno mismo, el extraño, el foráneo. Aceptar el riesgo de no saber, no conocer, no entender. El que se aventura hacia el otro – sea éste judío, musulmán, palestino, budista, cristiano, o vecino de barrio – en su consistencia propia, hace primero la experiencia de la confusión. No se trata ante todo del idioma lingüístico, sino de todas las maneras humanas de comunicarse y del mismo contenido del lenguaje. Uno tiene que aceptar no comprender nada, perder las propias referencias. En este “cambio de paradigma” histórico, o este “choque de civilizaciones” y de lenguas, o este conflicto fratricida venezolano, pareciera que todo es diferente; los valores, los signos, los comportamientos, las visiones del mundo. Frente a la prueba o la disyuntiva *exclure o inclure* ¿cómo no entender la tentación de la cual habla Dostoyevski: la de volverse Inquisidor, y eliminar pura y sencillamente al otro?

El evangelio invita a superar constantemente esta reducción intolerante, intolerable. Superar permanentemente la tentación de eliminar, hasta físicamente, al otro. Mientras que **para el cristiano, el otro es la primera palabra que Dios le dirige.** Sobre todo si este otro – no necesariamente simpático o santo – es el “tierrón”, el “marginal”, o el de otra religión, de otro bando político, otras costumbres,... el *otro*. El discípulo de Jesús está invitado a descubrir en él al propio Maestro.

Dos. Esta primera ley de tolerancia activa y centralmente evangélica, va a la par con una segunda constatación. A lo largo de todo el texto bíblico – es decir, a lo largo de la historia de Israel, prolongada en la vida de la Iglesia; a lo largo de esta historia leída con parcialidad subjetiva por el creyente –, aparece también la **permanente parcialidad subjetiva de Dios.** Parcialidad hacia el pobre y el abandonado. Hacia el débil frente al fuerte. Hacia el segundo, de cara al primero. Hacia el hijo pródigo, prófugo y rebelde, frente al hijo fiel a la casa. Hacia el pecador, rechazado por el grupo y recuperado por el amor divino.

La paradoja, aquí, es que Dios acompaña al débil y al pecador, dejando discretamente a su buena suerte al poderoso y al santo. Según la Biblia, y en especial, según la nueva ley de Dios, *caritas* es Dios. Él mismo se aniquila, se vacía

de su sustancia y su poder, se vuelve *nada*, dice san Pablo. Este símbolo nos devuelve, no la imagen de un Dios despótico y militar que iniciara una cruzada armada contra el mal, sino de un Dios cuya omnipotencia se vuelve debilidad. **Dios frágil, Dios débil, débil mental, inclusive**, ya que no hace otra cosa que perdonar y perdonar, como si no estuviera consciente de la importancia de las apuestas, es decir, protegerse personalmente contra los abusadores, y defender su poder. "Dios nuestro, que con tu perdón y tu compasión, nos das la prueba más delicada de tu omnipotencia", dice una oración de la liturgia cuaresmal. *Este simbolismo de la kenosis, del vaciamiento de la divinidad y su poder omnifundo, destituye de manera total e irreversible cualquier pretensión humana de cualquier poder dictatorial o intolerante*, así fuese en nombre del mismísimo Dios todopoderoso.

Tres. Tercera constatación, tercera afirmación o negación. *No*, el evangelio no ha fundado ninguna cultura determinada. *No*, no existe una cultura cristiana occidental. *No*, el evangelio no tiene por función la de proteger los muros de la ciudad. *No*, el evangelio no destruye ni funda ningún poder, a no ser el propio poder de Dios. **El evangelio**, lo decíamos, es *peregrino*: salió de su cuna judía, emigró a la cultura intelectual griega, se coló en el marco organizativo del imperio romano y latino. Después, es decir a partir del siglo IV, para bien o para mal, la Iglesia agarró esta cultura grecorromana por el mango, se apoderó de ella, y a lo largo de los siglos, se instaló cómodamente en ella. Se acostumbró a mandar, y a ser obedecida al dedillo. Cultivó el poder, y del servicio pasó frecuentemente al "autoservicio". Más aún – suprema blasfemia – quiso administrar la violencia en nombre de Dios.

Entonces, se produjo el contubernio del que hemos hablado: es decir, el quiasma de la unción sacerdotal a favor de la institución civil, y de la sanción imperial o real a favor de la institución eclesiástica. *La Iglesia se apoltronó* en esta cohabitación. Se instaló en esta "poltrona", y la hizo muy confortable para hundirse en ella. Así es como ella misma, en cuanto cuerpo social, se volvió "poltrona": floja, holgazana, y cobarde. ¡Allí la sorprendió la modernidad! que ella no acaba de aceptar. La Iglesia nuestra sigue viviendo, no de sus fuentes más geninas, sino de "tradiciones", en el plural y con minúscula; sigue recordando con nostalgia el cuerpo doctrinal que empezó a tallar a su medida a partir de comienzos del siglo III, y que ensanchó, luego, sin medida, a partir del siglo IV.

Pero el sueño de siglos pasados está en trance de concluir. Es hora de que volvamos a una mayor libertad evangélica, a una actitud de servicio, a una conciencia humilde de *minoría*. Si hay una palabra del Evangelio constantemente recordada por el papa Juan Pablo II, es aquella con la cual empezó su pontificado: "¡No teman, pequeña grey!". Y si Jesús dice estas palabras, es evidentemente porque *existe sobrado motivo humano para que sí tengamos miedo*. Miedo a la inseguridad, a la peregrinación, a la pobreza, al vacío, al desprestigio social, al silencio imponente de Dios, a la desnudez de nuestra fe, a la fragilidad de nuestra esperanza, - y paremos de contar la cantidad humanamente justificada de temores nuestros.

La renuncia a los privilegios y los mandos de la Iglesia en la sociedad, ¿debe acaso ser un ardid, una estratagema "hábil", una simple tregua, un armisticio forzado, el reconocimiento amargo de la imposibilidad de "convertirnos" unos a otros? No. Será, más bien, la expresión de un reconocimiento recíproco que encuentra su fundamento en el mismo evangelio: "Yo estoy en medio de ustedes como el que sirve". "Ustedes son la luz del mundo, ustedes son la sal de la tierra".

En suma, confesemos que el Reino de Dios, utópico, es nuestro horizonte, y que mientras tanto, la Iglesia no está llamada a *instalarse en forma definitiva en ninguna cultura, ningún poder, ningún grupo social determinado*, y más bien a vivir más marginal que triunfal.

Cuatro. La exégesis contemporánea de las Escrituras y la historia de la Iglesia primitiva nos enseñan que la proclamación del evangelio de Jesucristo dio a luz a una **profusión extrema de expresiones institucionales, creencias, relaciones, éticas, formas de vivir**. ¡Nada de la uniformidad más o menos gris que nos han impuesto los últimos siglos de decisión centralizada! **Archipiélago de comunidades, diversidad de responsabilidades, variedad en las solidaridades, multiplicidad de interpretaciones creyentes**. ¡Cuán lejos estamos hoy de esta regocijante exuberancia!

De este mismo pluralismo inicial habla el hecho ejemplar de que la Iglesia reconoció y retuvo como legítimas *cuatro* maneras de ver e interpretar a Cristo; *cuatro* evangelios, y no uno solo, para manifestar la *unidad plural* en la proclamación multifacética de la misma "buena nueva". En la opción "contra" el *Diatessaron* de Taciano, y "por" la variedad de lecturas de la vida y del mensaje de Jesús, se jugó, en el siglo II, la suerte de la fe en Cristo.

Esta unidad plural debe indudablemente inspirar nuestra tarea azarosa, pero urgente, de justificar teológicamente la tolerancia activa y respetuosa a la que hacíamos alusión más arriba. Pues ningún sistema dogmático puede agotar la riqueza potencial del evangelio. La unidad y la catolicidad de nuestra Iglesia no justifican para nada,

- ni la *conformación* de un único modelo institucional,
- ni la *conformidad* frente a la existencia del mismo modelo,
- ni el *conformismo* friolero y borreguil de quienes sólo pueden entregarse como esclavos, abdicando la libertad.

Cinco. En el seno de la Católica, existe una *relación dialéctica* entre el *aspecto carismático o profético*, por una parte, y el *rostro institucional del mismo grupo social*. Indudablemente, esta dialéctica no se resuelve con facilidad.

Sería católicamente comprensible el afirmar que la institución debe aceptar la profecía, y ésta debe someterse a la comunidad. Esto es cierto.

Pero es válida también la afirmación diametralmente opuesta; es decir: es obligación de la institución la de *someter el poder profético a reglas y normas*, disciplinarlo (cosa que pareciera tender a opacarlo), y es legítima búsqueda, de parte del profeta, el *hacer todos los esfuerzos necesarios para torcer la institución y darle el mayor contenido profético posible* (lo que, *in extremis*, significaría la casi desaparición de la institución, ahogada en completa destrucción o desinstitucionalización).

¿Cuál es la medida de esta lucha dialéctica? La del respeto a la "vida" de la otra faceta, la aceptación continua de la "antítesis", por una parte; y la resistencia tenaz a morir, como actitud fundamental de ambos contrincentes, en el seno de la Iglesia.

Si se justifica lo de *poner a prueba al "adversario"*. Los escritos cristianos más arcaicos (la "Didaché", por ejemplo) insisten en la necesidad de "poner a prueba al profeta", a pesar de todo el respeto que le dispensan. ¿Acaso no puede insistirse en la contraria? Es justo y útil que el profeta, llamado a "extirpar y destruir, perder y derrocar", antes de "reconstruir y plantar", contribuya a purificar a su Iglesia. Es decir, la haga sufrir, en nombre del evangelio y de la verdad.

Pero si se acabara la "antítesis", es decir la dialéctica, en la Iglesia, terminaría la "catolicidad" dinámica y utópica: se ahogaría en el desorden, o el totalitarismo. Cualquiera de los dos extremos sería mortal para la vida comunitaria, es decir, para el conjunto católico. No es, pues, fácil, esta lucha a brazo partido, el combate por respetar y darse a respetar.

Seis. La historia anterior da amplio motivo para pensar que, desde el inicio del siglo tercera, la religiosidad de tipo institucional ha tendido a ganarle la batalla, en la Iglesia, al testimonio o grito profético.

El *sacerdote* ha logrado opacar al profeta. La *ley* ha tendido a triunfar sobre la libertad. El *poder* ha logrado suplantar en gran medida la creatividad y el futuro. El *orden* ha conseguido hacer dudar de la fecundidad de la aventura intelectual y de la libertad espiritual. La *institución* ha favorecido la inmediatez de la posesión de Dios. La *palabra* segura y afirmativa ha asfixiado la timidez del silencio apolítico. *Crista presente* ha ahogado al Espíritu...

Desde aquel entonces, nuestra Iglesia, heredera de la institución triunfante de comienzos del siglo III, está en mora y deuda para con la profecía.

Apelamos a la experiencia del lector.

En cuanto al *estado de la palabra de Dios*: la tradición eclesial, a menudo ya no es el espacio privilegiado para escuchar esta palabra, la cual parece desterrada del mundo de los hombres. Los lugares oficiales de la presencia divina se han hecho arcaicos, y el hombre moderno, aun cristiano, se ha quedado como huérfano de evangelio.

En cuanto a *la experiencia religiosa*: hoy día, la búsqueda de Dios se queja amargamente de la vacuidad del sermón eclesial; a menudo, la búsqueda de Dios debe realizarse contra o fuera de la institución religiosa, por no encontrar en ella el apoyo activo y el aliciente suficiente.

En cuanto a *la conciencia de identidad cristiana*: en un contexto institucional desfasado y anticuado, lugar de poder y culto sacral, cuántos cristianos ya no se sienten a gusto! ¡Cómo se ha anquilosado la moral de libertad del evangelio!

Parece importante aceptar la herida provocada por el "profeta", aun violento, malcriado o "mal creyente". Es preciso aguantar pacientemente el sufrimiento infligido; aceptar la brutalidad y alteridad de la palabra de

Dios recibida en plena cara, desde donde menos se esperarla, desde la nueva "paganidad": romper la autosuficiencia y la circularidad mezquina del pequeño grupo caluroso...

El incipiente *siglo XXI* debería ver un regreso a posiciones más favorables al *questionamiento profético*. Es altamente probable – y deseable – que disminuya el poder sacerdotal, pero aun cuando podríamos formular varias hipótesis en cuanto a los resultados de tal evolución, sería arriesgado el formular conclusiones precisas. Sin embargo, dado el déficit de profecía, el sentido de la esperanza y de la aventura eclesial, nos dan de pensar que la tesis tendría que ser favorable a la misma institución Iglesia. Creando, simultáneamente, sus errores y excesos, dignos de otras consideraciones necesariamente "antitéticas"...

Siete. "Iglesia sacerdotal, Iglesia profética"⁵¹. La oposición entre estos tipos de religiosidad sólo es dialéctica. Las dos facetas se oponen y se complementan mutuamente. Cuando el profeta se pone a hablar, supuestamente de parte de Dios, tiene que someterse a las reglas de la comunidad. Es el significado del llamado "sensus fidei" y de su poder "judicial", o de su capacidad de discernimiento, frente a los engaños de parte de los posibles "falsos profetas". Cuando la comunidad lee la palabra de Dios, tiene que recordar la absoluta libertad de dicha palabra, la cual muy bien puede prescindir de las mediaciones autorizadas

A Dios gracias, estas verdades bíblicas nunca han sido realmente olvidadas en la Iglesia. Pero lo que no es novedad tampoco es actualidad: hace tiempo que el cuerpo mayor de la Iglesia ya no conoce muy bien esta herencia tradicional. No obstante, el germen de un renuevo más explícito ya está presente en el tejido eclesial, sobre todo desde Vaticano II, y, en América Latina, desde el grito profético de Medellín: "opción por los pobres", repetido en Puebla.

Aun si estamos actualmente en medio de gran confusión, en todas las mediaciones institucionales de la vida política y religiosa; aun si la creatividad política y religiosa está pasando por una especie de "noche oscura", aun si nuestra Iglesia está todavía en mora con la "profecía", los signos precursores de una nueva primavera no faltan. "Pues ya voy a realizar una cosa nueva,

51 Título del hermoso libro de Feliciano MARTINEZ, en ed. Sigüeme, Salamanca 1997, que detalla las numerosas consecuencias pastorales de las diferencias de acento teológico en la relación anunciada.

que ya aparece. (dice el Señor). ¿No lo notan?...” (Is. 43.19) “Yo estoy con ustedes, dice Jesús, hasta el fin del mundo” (Mt. 28.20).

Ocho. En el siglo II, el autor anónimo de la Carta a Diogneto subrayaba *los dos peligros mayores* que acechan a los cristianos: renunciar a su misión específica huyendo de la tierra, o imponer su propia dictadura queriendo ser amos y dueños del significado de la vida. Dos peligros opuestos, circunscritos por este escrito precioso, obra de un creyente que ha meditado largamente el contenido específico de la vida cristiana..

El primer peligro no parece ser, en lo inmediato, la mayor tentación nuestra.

En cambio, es curioso constatar cómo los esquemas mentales de cierto “constantinismo” o de cierta edad media nos siguen provocando⁵². En un clima cultural postmodernista, donde suelen imperar el respeto al individuo, a la dignidad, a lo mejor del subjetivismo personalista, nos persiguen los fantasmas pasados, los antiguos esquemas de la “política cristiana”. Creemos, sin embargo, que las únicas referencias al evangelio aceptables en clima *laico* son la reivindicación de la razón — como poder ordenador — y la libertad — como horizonte. Por lo contrario, se reconocen las huellas del “imitador” no cristiano o del tentador, desde el punto de vista cristiano, por la invocación al evangelio como premisa para una política partidista. Es por la denegación de toda coacción — aun disimulada — que el cristianismo puede regenerar la razón política. Es por el respeto a esta razón — que se puede hacer sentir la razón evangélica, que es del orden del *testimonio*. **Entre el apremio y el testimonio debe optar el evangelio.**

Pareciera que nos resulta difícil aceptar este desafío. Entre el inmediatismo y la escalología, es frecuente que contestemos como ese hombre, obsesionado de Iglesia, que fue san Cipriano: como si la Iglesia fuese centro obligado del universo, y no levadura en la masa... Pareciera que la modernidad, y su consecuente relación entre política y fe, no ha bajado a nuestra sensibilidad más honda, y por ende, tampoco a nuestra práctica eclesial inmediata. Utilizamos las instituciones de la laicidad, pero a cada momento buscamos la sanción de nuestras instituciones por el poder civil (o, más interesadamente aún, la retribución económica de nuestro “servicio a las almas”...), así como los hombres políticos huérfanos de una genuina razón política, pretenden

52 Ya nos hemos explicado a propósito del significado del “constantinismo”, relacionándolo, en función de la problemática propia de los siglos II y III.

"utilizar" de bendición religiosa lo propiamente político de sus decisiones temporales. En este último caso, gritamos escandalizados a la "utilización" o "manipulación"... Con mucha "razón". Pero nos cuesta tomar conciencia de que nuestras prácticas religiosas son frecuentemente del mismo tenor: utilización y manipulación. En realidad, poco nos hemos liberado del atán de una mutua tutela... cada vez que nos conviene. Con términos parecidos a los del antiguo papa Gelasio, o del más reciente (¡que no moderno!) León XIII⁵³

El cristianismo es del orden del testimonio. Hermosa palabra. Sin embargo, la queremos utilizar con temor y temblor. Traduce el griego *martyria*. O más exactamente: tan costoso y sangriento se volvía el testimonio, para el cristiano de los orígenes, que el concepto griego, copiado por el latín, dio la doble traducción: de "testimonio" y, pronto, la de "martirio". El *mártir* es el testigo tan tolerante para con el otro – o tan intolerante si se presenta algún ataque a los derechos de Dios (no de la Iglesia) –, que prefiere dar la vida propia y no quitarla a otro, en la expresión de su fuerte convicción. En vez de hacer violencia al otro, se hace violencia a sí mismo, y paga la totalidad de la factura.

Hoy en día, una fe que ya no tiene que legitimar a ningún príncipe, ni ponerse al servicio de ningún gobernante, ni justificar ningún abuso, está en trance de volver a descubrir que su único poder es el de la Palabra, la cual nos lleva, dentro del cristianismo mismo, de la violencia de la convicción a la fuerza del testimonio⁵⁴

53 Véase más arriba, y n. 45.

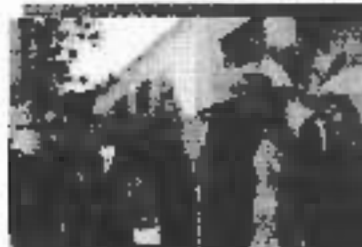
54 Paráfrasis de una fórmula de P. RICQUELIER, *op. cit.*, 307.

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 preparación en los niveles de la fe y la salvación, desde la Sagrada, de tanto saber humano. La formación tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testamento de vida (CFV, El Laico católico, fermento de Reino de Dios en Venezuela, N° 72).

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en cooperación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (I.I.T.D.) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica a los laicos comprometidos, oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleva a ejercer una acción pastoral calificada 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

B. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y pruebas de evaluación a distancia
- Atención personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina
- Tutorías mensuales día sábado de 3:30 am a 1:03 pm según calendario.

7. INFORMACIÓN

En la oficina del CHODITER: teléfono 0212- 808 7506 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: Avenida del 6° transversal - Altamira - Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve

EXPERIENCIAS MISIONERAS

EDUCACIÓN Y ACCIÓN MISIONERA: EL VICARIATO APOSTÓLICO DE PUERTO AYACUCHO

P. José Bortoli, S.D.B.*

Educación evangelizadora y evangelización educadora: un binomio sumamente importante para la acción misionera, sobre todo cuando se hace realidad histórica en un método para el encuentro y el diálogo intercultural e interreligioso.

Me propongo aportar algunas breves reflexiones sobre la experiencia educativa de las misiones salesianas del Alto Orinoco y sus nuevas perspectivas.

El 16 de Junio de 1915 se promulga la Ley de Misiones: *"Con el fin de reducir y otorgar a la vida ciudadana las tribus y parcialidades indígenas, que aún existen en diferentes regiones de la República, y con el propósito, al mismo tiempo, de poblar regularmente estas regiones de la Unión, se crea en los Territorios Federales y en los Estados Bolívar, Apure, Zulia, Zamora, y Monagas tantas Misiones cuantas sean necesarias, a juicio del Ejecutivo Federal"* (art. 1)

* El P. Luis de Diego Chuliz es un jesuita aragonés, nacido en Zaragoza en 1941 y arrai El P. José Bortoli Rosa, S.D.B. nacido el 30 de marzo de 1944 en Limena de la región de Papua en India, es un sacerdote salesiano que lleva 8 años como misionero en el Estado Amazonas. Es Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (UIPS) el año 1967 y Licenciado en Teología, especialidad en Misimología por la P.U. Gregoriana de Roma en 1973. También es Bachiller en Humanidades y Maestro de Educación Primaria por el Ministerio de Educación de Venezuela desde 1964. Ha estado en diversas comunidades de la Amazonia desde el año 1971 hasta hoy, especialmente en Misias-Ocumo y Puerto Ayacucho, siendo actualmente Provicario Apostólico. Da clases de pastoral misionera en el IJER, además de su magisterio en diversos centros del Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho. Correo electrónico: gborli@camiv.net

El 26 de octubre de 1921 se reglamentó la Ley y el 20 de abril de 1937 se firma el Convenio entre la Congregación Salesiana y el Gobierno Venezolano respecto a la Misión del Alto Orinoco.

En el art. 5 de este Convenio se dice: *"En cada Centro de provisión establecerá el Prefecto Apostólico, de acuerdo con el art. 13 y 15 del Reglamento de la Ley de Misiones, asilos de niños y niñas, a fin de que una vez instruidos y adiestrados, los primeros en el arte agrícola y las segundas en las labores propias de la mujer, puedan formar con ellos los futuros matrimonios y familias de indígenas reducidos y, con ellos, fundar nuevos caseríos donde lo creyeren conveniente el Prefecto Apostólico, con la anuencia del Ministerio de Relaciones Interiores"*.

En 1935 entran los primeros misioneros salesianos con la estructura jurídica de Prefectura Apostólica creada en 1929; en 1953 será Vicariato Apostólico.

La intuición misionera carismática de don Bosco, aplicada a la realidad venezolana, se ve orientada, al inicio del siglo XX, por la Encíclica *Maximum illud* de Benedicto XV (1919), y la *Rerum Ecclesiae* de Pío XI (1926). En ellas se muestra un particular interés por las nuevas iglesias, sobre todo en relación a la organización del clero autóctono: esto tenía un significado especial para eliminar la influencia de las potencias coloniales, pero también requería una estrategia especial tendiente a la formación de los candidatos del clero local.

Desde Puerto Ayacucho, pequeño campamento posterior que había recibido el prestigioso nombre fundacional en 1924, los misioneros se extienden a las demás poblaciones numéricamente significativas del Territorio Amazonas. A los Salesianos se unirán posteriormente las Hijas de María Auxiliadora (1948), los Padres Jesuitas (1978), las Hermanas de San José de Tarbes (1978); Las Hermanas de la Sagrada Familia de Nazaret (1980), las hermanas de la Madre Laura (1988).

LA MISIÓN COMO ESCUELA

La idea salesiana se concretiza en un método que, según cierta literatura del siglo XIX, en el campo misionero, se vuelve *estrategia*, medio para la evangelización. Para dar una breve explicación de esta intuición, baste una cita de Don Ceria, historiador de don Bosco: "Él (Don Bosco) juzgaba mejor

establecer colegios y hospicios en países limítrofes, recibir también hijos de la selva para conocer lengua, usos y costumbre de los indígenas e iniciar así, poco a poco, relaciones sociales y religiosas con ellos".

La educación formal en los colegios/internados es considerada una vía necesaria para la evangelización. Por dos motivos:

En primer lugar, la experiencia educativa indicaba que la base para fundar los valores humanos y morales en el hombre era la de crear a su alrededor un cierto *clima* en el cual el individuo adquiere conciencia de sí mismo y de sus responsabilidades.

En segundo lugar, la "escuela" era concebida ideológicamente como una condición para garantizar la "civilización" y, consecuentemente, la introducción en cada pueblo de la "civilización cristiana". "*Instruir (a los jóvenes) para luego hacer de ellos unos cristianos*", era el programa.

Es fácil entender que la propuesta del gobierno de realizar una obra de *integración cultural*, de *reducir y atraer a la vida ciudadana*, no crea mayores dificultades ideológicas en los misioneros.

Su primer compromiso fue el de abrir una escuela principalmente para la población criolla del pueblo y buscar las condiciones para iniciar una "colonia" agrícola entre los indígenas de los alrededores de la capital del Territorio Amazonas: Puerto Ayacucho. Huye que observar un hecho importante: mientras en los primeros años se realizaron varias "expediciones" misioneras, seguidamente a la creación del primer "asilo" y a los varios intentos de crear "colonias agrícolas", no se hicieron más viajes misioneros porque el personal ya no era suficiente para atender a las obras ya establecidas.

La escuela, para los misioneros salesianos, tenía otra finalidad: promover las vocaciones autóctonas. En 1949, en una jornada de reflexión de los misioneros en Puerto Ayacucho se decía: "*Hace 30 años que regentamos escuelas en la Misión que deberían ser semillero de las vocaciones...*". En otra ocasión, cuando Mons. Alterio comunica a la Propaganda la apertura del internado de S. Carlos, se les informa que "*abriga firme esperanza de que allí puedan florecer vocaciones...*" Se propone luego que en el asilo Pio XI se recibieran para el quinto y sexto grado como internos solamente a

1 *Memorias Biográficas*, VI, 1474c1. También 368, XII, 12-15)

2 *Archivo Congregación Salesiana*, S 64, 872

alumnos que quieren ser artesanos o estudiar agricultura "o que den fundada esperanza de vocación para el seminario."

En treinta años se completaría la distribución geográfica de la presencia de los misioneros salesianos en Amazonas, según un patrón fijo: escuela e iglesia: S. Fernando de Atabapo (1949); Maroa (1950); Isla del Raton (1952); San Juan de Manapiare (1957); Ocatúo (1957); Platanal (1959); Esmeralda (1960); Mavaca (1961).

LA EDUCACIÓN PARA LA IDENTIDAD DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

El Vat. II y las Conferencias Episcopales Latinoamericanas inspiran y guían el surgimiento de una nueva teología misionera trayendo consecuencias significativas en su pastoral también en el Amazonas venezolano: una renovación de los criterios y métodos de evangelización; una opción clara para los pobres y para las poblaciones indígenas; una pastoral atenta a las diversas culturas de las poblaciones; una renovación del personal misionero y la incorporación progresiva de nuevos carismas congregacionales a la acción evangelizadora; un cambio en la animación de la pastoral vicaria, especialmente a partir de la acción pastoral de Monseñor Enzo Ceccarelli.

Se señala el encuentro de Melgar (abril de 1968), organizado por el DM-CELAM, sobre el tema "Antropología y Evangelización", como el comienzo de un nuevo compromiso misionero en AL. Fue una reflexión profunda sobre el decreto "Ad Gentes", aunque Medellín, celebrado a los pocos meses, no asumió casi nada de sus conclusiones.

Paralelamente, hubo cambios en la realidad socio-política venezolana y consecuentemente, en la política indigenista: se da el reconocimiento oficial, por Decreto³, en materia educativa, del principio de interculturación, cuya base es el reconocimiento del derecho al pluralismo cultural; hubo intentos, aunque fallidos, de poner en práctica programas desarrollistas; recrudeció el problema del derecho de los indígenas a sus tierras.

El compromiso pastoral, en la conmemoración de los 500 años de la primera evangelización en América Latina, llevó a los misioneros a integrarse en la Pastoral de Conjunto de la Conferencia Episcopal Venezolana y a dirigir los esfuerzos hacia una Nueva Evangelización.

3. ME, Decreto 383, Caracas 1979.

El diálogo y encuentro entre los misioneros y las poblaciones indígenas suscitó nuevas orientaciones y actividades: asumir la defensa del indígena y sus derechos; dejar, según la oportunidad, en manos del Estado la función educativa de algunos sectores criollos y criollizados; fomentar en los ambientes indígenas la acción educativa hacia la Educación Intercultural Bilingüe; educar a la autodeterminación y autogestión en sintonía con el principio de Educación Evangelizadora⁴; hacer conocer el mundo indígena mediante la publicación de estudios científicos, la revista "La Iglesia en Amazonas", el Museo Etnológico, un canal televisivo "Amavisión", una emisora radio "Raudal Estéreo" y otros medios audiovisuales.

EL RETO DE LAS IGLESIAS INDÍGENAS

Actualmente, el Vicariato, dividido en 8 zonas pastorales, para un total de 19 pueblos indígenas, tiene 13 centros educativos formales.

La relación entre educación formal en escuelas/internados y el trabajo evangelizador en las comunidades indígenas no siempre es bien jerarquizada: las escuelas (y más aún los internados) absorben casi todas las fuerzas de trabajo de los misioneros (salesianos y otras congregaciones religiosas). La educación intercultural, especialmente en los internados "pluriculturales", se vuelve una mera formalidad y ciertamente no tiene una proyección hacia la conformación de comunidades cristianas indígenas, precisamente por falta de cohesión entre proyectos educativos y anuncio explícito en los colegios y comunidades indígenas.

La experiencia misionera entre los yanomama, en cambio, ha logrado realizar una organicidad entre educación intercultural bilingüe y una evangelización inculturada.

En cuanto a las "vocaciones autóctonas": si bien ha habido varios intentos para iniciar a algunos jóvenes indígenas a la vida religiosa y sacerdotal, los resultados son sumamente escasos. Se ha hecho un gran camino en la formación de catequistas y, actualmente, se lleva adelante el proyecto de formación de animadores de comunidades indígenas y el ministerio diaconal permanente. Si queremos medir la realidad de la "iglesia indígena amazónica" por sus signos indicativos (clero local, teología, liturgia etc.) podemos

4 - cf. PUFBLA 1029, 1030, 1046, 1054, 1928, 3654, 3649.

decir que nos falta mucho por recorrer. Ya en el documento preparatorio de Puebla se reconocía que "todavía no podemos decir que verdaderas iglesias locales ya han nacido entre los pueblos indígenas de América Latina". Se dijo en muchas ocasiones que hemos dado un paso adelante en cuanto a trabajo pastoral: hemos pasado de una pastoral *indigenista* a una pastoral *indígena*, pero el sujeto de esa pastoral no acaba de tener un peso significativo. La misma preocupación de avanzar hacia la conformación de iglesias locales "más locales", fue presentada por los obispos de zonas indígenas, convocados por el DEMIS, en vista a la conferencia de Santo Domingo.

Debemos caminar mucho más en la línea de la teología de la iglesia particular y de la teología de la misión (RM 48). El despertar de la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas como sujetos de un proyecto histórico y de su ser "otros" junto con el progreso de los procesos de autogestión, lleva consecuentemente a la reivindicación de una "autogestión" también eclesial: de poder conformar, desde la identidad cultural específica de cada pueblo y desde su espiritualidad, unas comunidades cristianas más *autóctonas*.

LA EDUCACIÓN A LA INTERCULTURALIDAD

En este contexto, nos podemos preguntar si la "educación formal" es, hoy en día, un elemento favorable o más bien un impedimento a la evangelización y a la conformación de iglesias indígenas.

Podemos contestar que la *formación a la interculturalidad* es hoy más que nunca un camino para la implantación de la iglesia indígena.

La interculturalidad es una categoría no solamente socio-educativa, sino también teológica. La acción de la iglesia misionera, implica siempre un encuentro intercultural, fundamento del diálogo y condición para el anuncio. La interculturalidad es activa en la iglesia particular en la primera evangelización, pero también después de constituida la iglesia, como condición de su apertura a la universalidad y para superar el individualismo, el regionalismo, el fundamentalismo de las iglesias locales.

5 "Proyecto de Documento Previo a Puebla" (1978). I 2.2.2. en Iglesia, Pueblos y Culturas I - Documentos Latinoamericanos del Postconcilio. Ed. Abya Yala, 1986. 2ª. pag 106

Un lugar privilegiado para la formación a la interculturalidad es la educación formal y su entorno. Por la educación intercultural, el indígena se identifica como sujeto de un proyecto histórico, desde su ser "otro". La educación intercultural ha dado origen y acompañado procesos de autogestión, de autodeterminación y de organización en todos los niveles y ha llevado a los pueblos indígenas a recuperar su voz y su capacidad de valerse por sí mismos, de ser sujetos activos en el contacto intercultural. Esa educación, para los salesianos, es parte integrante de la acción pastoral misionera. Pero pocas veces, en dicha pastoral, se plantea el tema de la autogestión también eclesial. La interculturalidad debe ser considerada un elemento importante en nuestra acción educativo evangelizador y para el surgimiento de iglesias autóctonas.

Como salesianos, y por tradición de nuestro carisma misionero, entendemos que educamos evangelizando y evangelizamos educando. Para ello aplicamos el sistema preventivo también cuando realizamos la "obra de paciente evangelización y plantación de la Iglesia en un grupo humano."⁷ Y la verdad es que encontramos en ese sistema educativo una fuente valiosísima para nuestra acción misionera: *"imitando la paciencia de Dios, acogemos a los jóvenes tal como se encuentra el desarrollo de su libertad. Los acompañamos, para que adquieran convicciones sólidas y progresivamente se vayan haciendo responsables del delicado proceso de crecimiento de su humanidad en la fe"*⁸ Este sistema educativo evangelizador *"asocia en una misma experiencia de vida a educadores y jóvenes, dentro de un clima de familia de confianza y de diálogo"*⁹

El sistema preventivo tiene sus implicaciones también si aplicado al encuentro intercultural con los pueblos a evangelizar, para contribuir a que sean sujetos activos en su autogestión eclesial. Apunto algunas implicaciones.

ASUMIR EL PROYECTO DEL PUEBLO EN SU GLOBALIDAD

En el campo educativo, recibe una importancia especial el tema del encuentro con el joven, la aceptación de su persona como un todo, con valores y antivalores, el acompañamiento en la realización de su proyecto de vida.

6 *Constituciones y Reglamentos Generales SDB*, 20.

7 *Ibid.* 48.

8 *Ibid.* 48.

A demás, el proceso educativo no es para "incorporar" al joven a la sociedad envolvente, sino para la consolidación de su personalidad en el contexto de su comunidad, con su identidad cultural y su proyecto de vida (socialización).

En términos de evangelización también debemos considerar la cultura del pueblo como un proyecto histórico de salvación-vida en su globalidad (SD 13). Al igual que al joven se le acoge como persona y tal como es, el evangelizador debe asumir ese proyecto de vida del pueblo en su globalidad, para abrirlo a la novedad del encuentro con Cristo y su acción de la salvación; y eso es válido para todos los pueblos y culturas en cualquier momento de su desarrollo. Cualquier pueblo sabe que dentro de su proyecto histórico de vida, cultura hay cosas buenas y cosas malas, valores y antivalores. La evangelización parte precisamente de la aspiración de todos los pueblos de superar los límites y la muerte presente en su cultura. En este contexto, el discurso de las "Semillas del Verbo" que el misionero "descubre" en las culturas, y la forma en que muchas veces es presentado ese concepto, no conviene a los indígenas y los sabe a etnocentrismo; de hecho, se ha prestado a muchas manipulaciones. La iglesia misionera "acompaña" al pueblo para que asuma responsablemente su proceso de crecimiento. La tarea profética de una iglesia autóctona dentro de una pueblo indígena, es precisamente la de orientar hacia Cristo, con un conocimiento claro del significado de su cultura y la convicción de que en cada una de ellas hay signos de muerte y de vida. Eso es muy distinto al que el misionero vaya a hacer obra de "selección" de los valores que él interpreta como buenos o malos.

Asimismo, no podemos evangelizar para incorporar al indígena a la iglesia "nacional", sino para la conformación de comunidades eclesiales autóctonas, con su *personalidad* y su proyecto de vida comunitario.

Educar en un auténtico sentido de iglesia local

Si la educación separa al joven de la comunidad y de su proyecto, dicha educación no cumple sus objetivos. La interculturación como proceso educativo, se da entre personas en contexto: con sus virtudes y defectos, sus fortalezas y debilidades, pero sobre todo, con su historia y proyecto comunitario. Asimismo, la evangelización es siempre fruto del encuentro de una iglesia particular misionera con y para una iglesia local. Una "obra" educativa no representa una iglesia local ni es su punto de referencia. Es un reto muy grande asegurar un enganche constante con la iglesia local y para la iglesia local en

ciertos contextos educativos escolares: la incorporación a la iglesia por el bautismo, fuera del contexto eclesial propio, será pastoralmente incompleta. Pero ¿qué referencia se puede tener a una iglesia particular, si no existe esta perspectiva en el proyecto educativo pastoral de una obra escolar o si eso se vuelve imposible en contextos escolares pluriculturales? Y precisamente éste es el drama de nuestra acción evangelizadora en la educación en los colegios o internados.

La interculturalidad como meta educativa

La educación intercultural, debe ponerse como meta la formación de *mentalidades interculturales* en los alumnos de nuestras escuelas. Esta capacidad se aplica no sólo al bilingüismo, sino al manejo de los sistemas de lenguaje y a la capacidad traductora/mediadora entre culturas. Ella es fundamental para promover la celebración de la fe desde las expresiones culturales autóctonas, para garantizar la animación de las comunidades con ministerios propios, para ser creativos en cuanto a los métodos catequísticos, para favorecer la reflexión teológica desde la experiencia de fe del pueblo, para animar la acción misionera etc.

Una *personalidad intercultural*, formada en nuestras escuelas, debe saber manejar datos relativos a (1) la cultura como sistema de relaciones entre sus distintos componentes, evitando así el fraccionamiento y la manipulación de las ideologías; (2) debe priorizar la dimensión "comunitaria" de su cultura; (3) debe manejar la dialéctica entre *traha le-teter* de los elementos de las culturas en contacto; (4) debe llegar a una buena auto-comprensión de las culturas, religiones desde las distintas manifestaciones culturales orales y escritas, teológicas y mitológicas; y también desde la organización de la comunidad y sus servicios; (5) debe tener una correcta comprensión del ejercicio del liderazgo en la animación comunitaria/eclesial.

Para nuestro contexto misionero salesiano, existen dos posibles problemas importantes. Nuestra presencia misionera, en contextos indígenas, especialmente en nuestro Vicariato, tiende a asegurar un servicio educativo en función de optimizar el encuentro intercultural. Hemos "invertido" mucho en "obras" educativas y éstas absorben los pocos recursos humanos disponibles. Debemos poder evaluar, con seriedad, qué puesto ocupan las obras educativas en nuestro proyecto evangelizador tendiente a la *implantación de iglesias indígenas y no solamente a la incorporación de los indígenas a*

la iglesia "venezolana". Paralelamente, deberíamos verificar la orientación que se está dando a la formación de misioneros y a toda la animación misionera en cuanto al objetivo misionero del anuncio explícito de Cristo y a la conformación de comunidades cristianas.

En segundo lugar, debemos ver si el proyecto educativo pastoral en nuestras "obras" educativas en zonas de misión, tiende a la incorporación de los jóvenes a las iglesias locales y si se les da instrumentos de interculturalidad indispensables para el fortalecimiento de las mismas a través de los ministerios, en la celebración de la liturgia y en la promoción de la comunidad.

LÒS PEMONES Y EL VICARIATO DEL CARONÍ

Hno. Jesús García, ofmcap.

INTRODUCCIÓN

Quiero comenzar diciendo que nuestro Obispo, Mons. Jesús Alfonso Guerrero, es exprofesor y exdirectivo del ITER, y quien firma es exalumno. Además, Jesús de La Torre, quien trabaja en esta circunscripción junto con su esposa, también fue profesor de dicho instituto. Así mismo Fr. Carlos Bazzara, que no necesita presentación para los itéricos, es el maestro de novicios de los capuchinos y reside en la capital municipal, Santa Elena de Uairén.

Los capuchinos hemos compartido vida, brega e historia con los pueblos indígenas de Venezuela, especialmente con los caribes, desde mitad del siglo XVII, cuando Fr. Francisco de Pamplona, visto que no era posible realizar la planificada misión en la Isla de Grenada, entonces invadida por los franceses, decidió hacer la tarea evangelizadora en suelo venezolano.

Las misiones del Caroní se hicieron realidad firme con la fundación del Hato Divina Pastora, en el primer cuarto del siglo XVIII; este hato fue la infraestructura que permitió la tarea apostólica de los emprendedores frailes capuchinos catalanes. El Gobernador Centurión, en un informe de 1780, dice que en el Hato de la Misión del Caroní había 144.000 cabezas de ganado vacuno. No es fácil predecir cuál hubiera sido el desarrollo económico de Guayana con este proceso productivo, pero todo esto fue truncado en 1817, cuando el ejército patriota, bajo las órdenes de Piar, asesinó, en Caruachi, a diecinueve frailes.

* El Hno. Jesús García es fraile capuchino, nacido en Machiques, también Vicario apostólico, Edo. Zulia, hizo estudios de filosofía en el entonces Instituto Universitario o Seminario Interdiocesano (Caracas) y de teología en el ITER; ordenado sacerdote en su pueblo natal en 1991, misionero entre las pemonas desde 1988; asesor de la comisión de pueblos indígenas durante la Asamblea Constituyente; ha publicado muchos artículos sobre cuestión indígena y testimonios pastorales en "Venezuela Misionera". Actual párroco del centro misional "Sta. Teresita de Kavarayén" y maestro de postulantes de su Orden. Miembro de la junta directiva de Causa Amerindia, institución vinculada a la Compañía de Jesús, madre de la Universidad Indígena de Venezuela (Tucua, Edo. Bolívar). Correo electrónico: jtaguelu@guail.com

La inquietud por retomar las misiones estaba presente desde el comienzo de la República; pero en el siglo XIX, siglo de las revueltas caudillistas, no fue posible realizar esa tarea. Más de cien años después del hecho cruel de San Ramón de Caruachi, en 1922, el Gobierno venezolano firmó un convenio con los Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Castilla, y el Papa nombró al primer obispo, Fr. Bienvenido de Carucedo, quien eligió como sede del Vicariato la ciudad de Upata. En 1931 fue fundado el centro misional que dará origen a la actual ciudad de Sta. Elena de Uairén. Desde entonces la historia de los pemones y la historia de los misioneros del Vicariato del Caroní están entrelazadas. Este artículo es una aproximación a esa relación entrañable.

LOS PEMONES: ETNOGRAFÍA

Los pemones son una etnia de la familia lingüística caribe; habitan el sudeste del Edo. Bolívar y las áreas cercanas de Brasil y Guyana. Ocupan principalmente la cuenca del Caroní. La mayor parte del territorio pemón es la Gran Sabana, cuya extensión aproximada es de 35.000 km. cuadrados. El pueblo pemón está subdividido en tres agrupaciones dialectales: Kamarakotos, Arekunas y Taurepanes.

En el último censo (2001) eran, en Venezuela, 27.157 pemones, constituyendo el 45% de la población indígena del Edo. Bolívar. Son una población muy joven, 86% menores de 40.

Hasta comienzos del siglo XX los contactos entre pemones y no-indígenas fueron mínimos. Los misioneros adventistas y capuchinos, y los mineros fueron los precursores de la relación continua y sistemática. Lo descrito en este apartado corresponde al sistema tradicional de vida, que ha recibido cambios, frutos de esa relación intercultural.

ECOLOGÍA-ECONOMÍA

El hábitat de los pemones es, principalmente, la Gran Sabana, donde hay dos ecosistemas diferenciados: la sabana y la selva. Los pemones construyen sus casas en la sabana y cultivan en la selva. En general los suelos son ácidos y pobres en nutrientes, siendo mejores los selváticos y casi estériles los sabaneros. Su tecnología está al servicio de una economía de subsistencia, basada

en la horticultura itinerante de tala y quema, y en actividades de caza, pesca y recolección. Los principales frutos del conuco son la yuca y la batata, con los que elaboran el casabe (*oketi*) y el *kachiri* (bebida fermentada), base de la alimentación cotidiana.

El cultivo del conuco es la principal actividad productiva o económica, y en ella corresponden principalmente a las mujeres el cuidado diario, la siembra y la cosecha. Los hombres son responsables fundamentalmente de la tala y la quema, tareas de más riesgo y esfuerzo físico.

Aparte de las tareas dichas los hombres cazan, pescan, construyen o reparan las edificaciones, recolectan fibras y tejen vestas, guayares, sebucanes, etc. Las mujeres procesan los alimentos, cuidan los niños, recolectan insectos y frutas, tejen portainfantes y chinchorros.

Los peces, las aves y los insectos son la fuente regular de proteína. El grado de acidez de las aguas no permite la abundancia de peces grandes. Los mamíferos son escasos y por eso poco disponibles en la mesa pemón. La cacería es una actividad relativamente marginal, que tiene una importancia lúdico-social que compensa su débil aporte a la dieta tradicional.

FAMILIA-SOCIEDAD

Los esposos eligen normalmente residir en el lugar de la madre de la esposa. Predomina la monogamia. Cada familia nuclear funda su conuco, aparte de su labor en la actividad hortícola del grupo doméstico (familia extendida).

La familia extendida y su expresión residencial, el grupo doméstico, constituyen la clave de la organización social pemón. Cada grupo doméstico es una unidad económicamente autónoma, en la producción y el consumo. La autoridad de esta institución es la persona de más edad.

Los grupos domésticos, principalmente por medio de alianzas matrimoniales, forman vecindarios, que están bajo la autoridad de un líder que es respetado pero no recibe pago, dirige sin imponerse, arbitra entre las familias, coordina actividades comunitarias y representa a la comunidad ante otras comunidades o ante criollos. No hay otra autoridad política.

Las relaciones entre los pemones están marcadas por el valor de la reciprocidad, realizada mediante el trueque o la solidaridad, en la familia, el vecindario o círculos más amplios.

EDUCACIÓN-COSMOVISIÓN-RELIGIÓN

La reproducción social implica un proceso de enculturación, mediante el cual el niño va asimilando los patrones culturales de su pueblo. Los pemones aman mucho a sus hijos y su actitud hacia ellos es muy complaciente. Casi nunca se les castiga y hasta los seis años pueden jugar libremente con sus compañeros de la misma edad. Los niños van aprendiendo por el ejemplo de los mayores y por su gradual participación en la vida y actividades del grupo doméstico.

El paso a la pubertad es momento de iniciación. Las niñas son encerradas y sometidas a una dieta especial para preservarlas de los ataques de los espíritus lujuriosos o etanomatizados (*amarivak, mawari, ratá...*); entonces reciben instrucciones para su futura vida matrimonial. En esta misma época someten a varones y hembras a incisiones o tatuajes sobre los que derraman sustancias vegetales para convertirlos en buenos cazadores y en mujeres hacendosas.

En los cuentos aparecen ridiculizados defectos o ensalzadas virtudes. Así hay relatos contra la glotonería, la curiosidad malsana, la falta de aseo personal, la flojera, la soberbia, la infidelidad conyugal, la falta de amor a los hijos.

La cosmovisión pemón se caracteriza por dos claves que impregnan toda su vida: el animismo y la valoración de la tradición. Al principio todos los seres eran pemones, es decir humanos o semejantes al hombre. Esto hacía posible la comunicación y el intercambio entre los distintos seres. Esta realidad armónica acontecía en el *puato dakat*, tiempo de los ancestros.

La armonía inicial fue rota por la envidia y los maleficios de los *Makunai-ora* (los protopemones) y sus seguidores. Ahora cada ser ha adquirido una capacidad maléfica (*imuronek*) que puede afectar al hombre, especialmente a los más pequeños.

Cada ser tiene su ancestro o padre (*potari*), que vela por los suyos.

El pemón se entiende como un ser con cuerpo y alma. Cuando uno muere, el alma (*lekotón*) sale del cuerpo (*puw*). Este espíritu puede regresar para ayudar a sus seres queridos.

Para superar este tiempo actual, de amenazas y sufrimientos, es necesario volver al tiempo de los ancestros, al tiempo de la armonía inicial, actuando según las buenas costumbres enseñadas por los antiguos y protegiéndose con las invocaciones mágicas (*tarén*).

El *Piasán* es el hombre que conoce los seres iniciales y ejerce cierto poder sobre ellos. Se forma en un largo proceso de iniciación: soledad, ayuno, abstinencia sexual, tisanas alucinógenas, pipas de tabaco, sangrías nasales, búsqueda de sus *Yaitón* (espíritus auxiliares), práctica de cantos, trances... Su poder es ambivalente, por eso pueden ser señalados como *kanaimas*.

Kanaima es un ser con poderes extraordinarios. Es el enemigo número uno de los pemones. Los *kanaima* son muchos. Atacan a los solitarios, a traición. Golpean y suplan (maleficio). La víctima muere días después. Los *kanaimas* pueden cambiar de forma y hacer daño a grandes distancias.

Los sueños son importantes porque son viajes al mundo de los seres originarios y pueden ser premonitores. Hay un rico elenco de significados de sueños.

Por influencia de predicadores cristianos, dos líderes indígenas dieron origen a sendos movimientos religiosos: el alaluya y el *chochimán*. El primero ha sido más estudiado. Tuvo inicio entre los akawayos guyaneses del siglo XIX. De allí se extendió a los vecinos makuxi y pemones. Ambos movimientos se caracterizan por la combinación de oración, cánticos, danzas y trances. El alaluya y el *chochimán* son tradiciones vivas. El fundador del alaluya fue *Biduang* y el más famoso profeta pemón fue *Aika*.

LOS PEMONES: REALIDAD ACTUAL.

Desde 1930 en adelante los pemones han estado en contacto continuo y sistemático con el mundo no-indígena. Esto ha ocasionado múltiples cambios en su forma de vida, especialmente por la inter-relación establecida en los centros misionales, las minas y, posteriormente, en campamentos turísticos y ciudades (Santa Elena, Ciudad Bolívar, Pto. Ordaz...).

ECOLOGÍA-ECONOMÍA

El principal problema de los pueblos indígenas, incluyendo a los pemones, es la progresiva pérdida del territorio. En el caso de la Gran Sabana hubo varios frenos para la terrología occidental-criolla: difícil acceso y lejanía, infertilidad de los suelos, declaración del Parque Nacional Canaima. Aún así la presión de los criollos sobre el territorio pemón es creciente.

El Estado venezolano, petrolero y centralista, favoreció una dinámica socioeconómica urbanista, que provocó el abandono del campo y la despreocupación por las zonas indígenas. Ahora, buscando atraer inversiones extranjeras, ha vuelto sus ojos a dichas zonas. Esto ha coincidido con un aumento de la conciencia de los indígenas sobre sus derechos originarios, reconocidos en el nuevo texto constitucional, y en documentos internacionales de legislación, como los convenios de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) Números 107 y 169, y los Textos de Declaración de los Derechos Humanos de los pueblos indígenas (de la OEA y de la ONU).

Se han dado varios conflictos: caso Sierra de Lema (proyecto turístico), caso Sistema Eléctrico Venezuela-Brasil, caso Ejidos del municipio en los alrededores de Santa Elena...

Los líderes pemones han llevado ante distintas instancias, incluyendo la Presidencia de la República, el antiguo Congreso Nacional, la antes llamada Corte Suprema de Justicia y la Asamblea Nacional Constituyente, su petición: que el Estado reconozca legalmente el derecho de los pueblos indígenas a sus territorios y, en consecuencia, dialogando con las comunidades, demarque dichos territorios. El texto constitucional ya reconoce el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, falta la demarcación de las mismas. El Estado ha sido demandado recientemente por los pueblos bari y yukpa por incumplimiento de ese mandato constitucional.

Es bueno recordar que el derecho de los indígenas a la tierra es un derecho originario, es decir que antecede a la existencia del mismo Estado, por ello no puede ser mediatizado por criterios similares a los expresados en frases como: "la Gran Sabana es de todos los venezolanos; eso es un Parque Nacional que debe ser protegido de la acción de los pemones; los indígenas son flojos y poco productivos, por eso debe darse entrada a empresarios eficientes; la ciudad de Santa Elena necesita crecer, el país necesita esos recursos...".

La concentración en poblados para recibir educación formal, atención médica, transporte, empleo y otros beneficios, ha modificado el patrón tradicional de asentamiento, lo cual constituye una sobrecarga para los recursos naturales disponibles. Esta es una de las causas de que haya problemas alimenticios: los conucos deben ser hechos cada vez más lejos y los animales huyen de los centros poblados, haciéndose todavía más escasos. Así la principal fuente de proteína es la sardina enlatada que, debido a las distancias y los intermediarios, resulta muy cara.

Hay iniciativas de economía solidaria (cooperativas o empresas colectivas), insertas en la sociedad de mercado, pero muy frágiles, entre otras causas por la falta de recursos materiales y de personal capacitado para la administración y la gerencia. Un campo para trabajar. Existe un grupo de personas que conforman la Unidad Técnica de Proyectos: un equipo para diseñar y gestionar proyectos de desarrollo social, especialmente de carácter productivo. Se formaron en un largo ciclo de talleres, con ayuda de la gente de 'Proyecto Mayá', un programa de acción social de la compañía generadora de la mayor parte de la electricidad en Venezuela (EDELCA). Hay comunidades beneficiarias de créditos gubernamentales, para proyectos productivos y desarrollo social.

FAMILIA-SOCIEDAD

La fascinación por lo occidental y el rollo tiene una expresión en las relaciones de pareja, muchas personas eligen a hombres no-indígenas. En muchos casos estas relaciones terminan en polandria sucesiva: madres solteras que van recibiendo al "mando" de turno. Esto lleva a los siguientes problemas: grupos domésticos recargados con hijos sin padre; mujeres con baja autoestima, menospreciadas o apenas toleradas; niños con dificultades alimenticias; ausencias prolongadas de la madre que se marcha a trabajar; jóvenes que ven truncadas sus posibilidades de estudio y desarrollo personal...

También, las relaciones de pareja entre personas están cada vez más marcadas por la transitoriedad. Esto debilita los lazos de parentesco y, por tanto, el grupo doméstico, clave de la organización tradicional. Una expresión de lo dicho es la progresiva pérdida de autoridad de las personas mayores.

Bajo influencia externa y como respuesta a nuevas situaciones, las personas se organizaron bajo autoridades similares a las occidentales y rollos, al

menos en la estructura formal. La Federación Indígena del Estado Bolívar, cuyo presidente actual es Ítalo Pizarro, es la asociación más englobante. La Sra. Trinidad Rivero promovió una secesión de algunas comunidades de la FIEB, constituyendo la Unión de Comunidades Indígenas de la Gran Sabana (UCI). Varios líderes locales, presididos por Pío Rossi, exandidato a Alcalde por un partido indígena (TEI), conformaron la Organización de Comunidades Indígenas de la Gran Sabana (OCIGRANSA).

En los últimos diez años hubo varios pemones en puestos de representación pública en los niveles municipal, regional y nacional. Entre ellos destacan José Luis González, exdiputado en la Asamblea Nacional y Juvenio Gómez, exdiputado en la Comisión legislativa del Estado Bolívar. Sobre ambos uno puede escuchar similar queja, parecida a la que uno puede oír de líderes sindicales y políticos criollos: las comunidades esperan de ellos aportes más concretos.

La progresiva inmigración ha constituido dos centros donde la población criolla es mayoritaria: Santa Elena e Ikabarú.

Santa Elena tiene unos 15.000 habitantes, aproximadamente un tercio de toda la población de la Gran Sabana; es capital municipal y sede de los principales comercios. Cada vez tiene más importancia la actividad turística.

Ikabarú es una población minera.

La población criolla es, en gran parte, un reto social. Las nuevas barriadas son señaladas como focos de delincuencia e inseguridad. Ha habido varias capturas de alijos de droga. Es fuerte el contrabando de combustible, con evidente participación de las autoridades que deben impedirlo. La relación entre criollos y pemones se hace tensa, porque aumentan la presión de los no indígenas y la conciencia de los pemones sobre sus derechos.

EDUCACIÓN-COSMOVISIÓN

La fascinación por lo occidental-criollo, visto como superior, lleva en bastantes casos a la vergüenza étnica y, por tanto, al rechazo de la propia identidad cultural y a la mimetización de lo extraño. Por lo antes dicho el proceso tradicional de enculturación pierde eficacia.

Se han debilitado los procesos de iniciación. La pubertad es ahora ocasión para aumentar el número de madres solteras.

Los relatos, rica tradición oral, fuente de enseñanzas éticas, son progresivamente olvidados.

Los docentes de las pequeñas escuelas, dispersas en la inmensidad de la Gran Sabana, son pemones; muchos de ellos estudian en la Universidad Pedagógica Libertador, en un proyecto de profesionalización especializado en Educación Intercultural Bilingüe. Otra buena noticia en educación es la Aldea Universitaria: un condominio de la Universidad de las Fuerzas Armadas, la Nacional Abierta, la Experimental de Guayana y la Bolivariana, que ofrecen diversas carreras. Esta aldea tiene sede en la capital municipal, Santa Elena de Uairén. Hay presencia de la Bolivariana en Kumarakapay (S. Francisco de Yuruani).

OTROS ASPECTOS

Los problemas económicos, el debilitamiento cultural y la fragmentación del grupo doméstico, han conducido a algunas personas al alcoholismo y la prostitución. En las comunidades pemones, especialmente en las más pequeñas y distantes, se agudizan los problemas comunes a los pobres en Venezuela: deficiente atención sanitaria, precaria participación en la educación formal, posibilidad casi nula de estudios a nivel superior, transporte público y sistemas de comunicación ineficientes o inexistentes. Los proyectos gubernamentales "barrio adentro" (aquí, "sabana adentro"), escuelas bolivarianas (con su correspondiente comedor) y las ya nombradas "aldeas universitarias", han venido a dar respuesta a algunos de estos problemas.

VICARIATO DEL CARONÍ

Historia

Tres cuartas partes del territorio nacional fueron evangelizadas por los frailes capuchinos, durante la colonia; este proceso fue truncado por la guerra de emancipación; quedó dicho en la Introducción cómo el ejército patriota asesinó a un grupo de frailes en S. Ramón de Caruachi. Con ese acto nefasto se destruyó la magnífica obra de organización social y eclesial de la Misión del Caroní; transcurrieron más de cien años hasta que fue posible reiniciar

la tarea (1922); el primer Obispo fue Fr. Bienvenido de Carucedo (Diego Alonso Nistal, su nombre de pila), consagrado en la Iglesia de La Merced, en Caracas, en 1923. Allí mismo reposan sus restos.

Upata fue la sede del Vicariato hasta que el actual Vicariato de Tucupita se desmembró y fueron entregadas las parroquias de criollos (el territorio de la actual diócesis de Ciudad Guayana) a la Arquidiócesis de Ciudad Bolívar. En ese año, 1954, la sede del Vicariato del Caroní fue trasladada a su actual ubicación, Santa Elena de Uairén. Para entonces ya habían sido fundados los centros misionales de esta ciudad (1932), Luepa (1933); este centro fue mudado a Kavanayén en 1942; en el mismo año de 1954 fue creado el centro misional de Kamarata. En 1956 se fundó Sta. María de Wonkén y en 1976 el centro misional de Urimán.

Nada se dice en este artículo, por razones de espacio, sobre la labor misional en el Delta del Orinoco y en la región de La Paragua. Actualmente el Delta es territorio del Vicariato de Tucupita, y el pueblo de La Paragua, por convenio del Obispo del Caroní con el Arzobispo de Ciudad Bolívar, es atendido por agentes pastorales de la arquidiócesis. Las pequeñas comunidades localizadas en el curso del río La Paragua están, hace años, sin atención pastoral, por lo cual allí pululan los protestantes.

En cada uno de los primeros cuatro centros misionales hoy enterrado al menos un sacerdote capuchino: en el Calvario, vecino a la comunidad de Manakriti, en la capital municipal, reposan los restos de Deogracias Fernández, pequeño, jovial y constante apóstol, durante más de cuatro décadas, en esta región de tepuyes y pemones; en Kavanayén son dos las semillas, Mons. Mariano Gutiérrez, tercer obispo, y Fr. Cesáreo de Armellada, ambos insignes conocedores y propagadores de la cultura y la lengua de los pemones; en Kamarata está sepultado Fr. Eulogio de Villarrín, el famoso peregrino de la Gran Sabana, quien firmaba sus sabrosos artículos, en la revista Venezuela Misionera, como Ekaremenin (El noticiero).

Realidad Actual

El actual Vicario apostólico del Caroní, Mons. Jesús Alfonso Guerrero, iniciaba su andadura en esta porción de la grey del Buen Pastor, en enero de 1996. En setiembre de ese mismo año tuvimos la primera Asamblea Pastoral del Vicariato con el nuevo obispo: en ella, frailes y religiosas, con el obispo,

elaboramos un proyecto pastoral por tres años, centrado en la evangelización inculturada, liberadora y laical. Esta tarea, con dichas tres notas, ha sido el norte de las Asambleas anuales, especialmente de aquellos donde elaboramos los siguientes proyectos (2000, 2004 y 2008).

Entre las fortalezas debe subrayarse la presencia cada vez mayor de agentes laicos de pastoral, especialmente pemones. Esto es lo que hace posible una evangelización encarnada en la cultura pemón y liberadora. No hay liberación sin sujeto colectivo, y la construcción de ese sujeto pasa por la deconstrucción de nuestras mañas teológicas piramidales, preconciarias. Otra fortaleza significativa es la experiencia de las asambleas y los proyectos de pastoral, vamos tejiendo juntos, laicos, religiosas, sacerdotes y Obispo, los hilos de la vida, la fe, la historia.

De las oportunidades quiero destacar el marco constitucional favorable a los pueblos indígenas. El reconocimiento constitucional de los derechos de dichos pueblos es el fruto de un proceso organizativo y de una coyuntura política. El proceso organizativo de los indígenas sigue en marcha. En ese proceso los pemones han sido pieza clave, junto con los pueblos amazónicos, los kashinas y los wayú, sin menospreciar aportes hechos por representantes de otras etnias.

La debilidad más preocupante es, a pesar de lo dicho en los párrafos anteriores, la fragilidad de las organizaciones pemones y la todavía tímida participación laical en la evangelización. Es necesario fortalecer, mediante la formación, el diálogo y el acompañamiento, a los líderes comunitarios y a los agentes laicos de pastoral. Las mismas comunidades necesitan crecer, para no esperar todo del cacique, del maestro, del misionero, del político.

Hay tres amenazas fuertes: la recesión económica, que se traduce en desempleo, inseguridad y peores servicios públicos; la avalancha globalizante y la vergüenza étnica, que hacen difícil constituir un sujeto colectivo consciente de su memoria y de su proyecto como pueblo pemón; y un proyecto político que ha abierto grandes expectativas, pero está marcado por el centralismo, la demagogia, el estatismo, el militarismo y la corrupción.

Algunas tareas en las que participamos como Vicariatos intentaré seguir un esquema similar al de la presentación de la realidad actual de los pemones.

ECOLOGÍA-ECONOMÍA: en cuanto a la defensa del territorio de los pemones, ha habido un misionero como asesor de la Comisión de pueblos

indígenas, en el proceso Constituyente, y en las luchas llevadas adelante por los pemones, especialmente en el conflicto contra el Tendido eléctrico Venezuela-Brasil, que a mi juicio, a pesar de la derrota táctica (el Tendido pasó), fue una buena escuela para la concientización de las comunidades pemones sobre sus derechos y sobre la importancia de fortalecer la organización para defenderse. El Vicariato está apoyando algunas de las iniciativas de empresarios pemones, especialmente cuando son de carácter solidario o comunitario: talleres de formación, búsqueda de financiamiento, acompañamiento.

FAMILIA-SOCIEDAD: en catequesis, en las homilias y en talleres sobre amor y sexualidad, el Vicariato intenta actuar en contra de las tendencias destructoras de la familia, célula fundamental de la sociedad en general y de la cultura pemón en particular. No son tan frecuentes como quisiéramos las visitas a las pequeñas comunidades, dispersas en amplio territorio. En esas visitas se trata de hacer un acompañamiento integral, dialogando con los jefes de comunidades, con los educadores y, eventualmente, con enfermeras y padres de familia. Las mismas comunidades manifiestan su preocupación por las amenazas contra la vida familiar, incluyendo el alcoholismo.

En cuanto a las organizaciones supracomunitarias, el Vicariato mantiene constante interrelación con ellas; se realizaron encuentros con líderes en torno a los derechos constitucionales. Los líderes pemones han manifestado el deseo de ser más acompañados por los miembros del Vicariato. Es preocupante el aburguesamiento de los líderes de cúpula cuando obtienen algún cargo público.

EDUCACIÓN-COSMOVISIÓN-RELIGIÓN: el aporte del Vicariato en educación formal es muy importante; el principal internado es el de Wonkén, dirigido por las Franciscanas de la Madre del Divino Pastor; allí hay cerca de trescientos internos, varones y hembras, que cursan desde primer grado hasta tercer año de ciclo diversificado, mención zootecnia; hay otro bachillerato, mención fitotecnia, en Kavanayén, animado por las Franciscanas del Corazón de Jesús, en Kamarata, aunque el liceo no depende del centro misional, el misionero y las misioneras, todos dominicos, han trabajado con los educadores, también con los de primaria, en un proyecto socioeducativo, tratando de que la educación formal responda a la realidad de la comunidad; en Urimán, las Misioneras del Divino Maestro son el alma del Núcleo de educación rural, que en el caso de la población sede tiene ya bachillerato completo. Hay además un 'Fe y alegría' en Manakrü (básica completa y diversificado in fieri), en la capital municipal, con una directora seglar. En

todas las asambleas del Vicariato se estudia la manera de afinar la realización de la interculturalidad, para aprovechar la educación formal como medio de fortalecimiento de la identidad cultural del pueblo pemón y para educar a pemones y criollos en una convivencia respetuosa. Dos educadores de 'Fe y alegría' han conducido un programa radial en idioma pemón. El Vicariato ha hecho convenios con EDELCA y con un equipo de investigadores pemones coordinados por la Lic. Mayte Ayala; gracias a estos convenios se ha publicado dos libros de cuentos ilustrados y la historia del Vicariato, de Mons. Mariano Gutiérrez. Otras publicaciones del Vicariato: Diccionario y Gramáticas del idioma pemón; Los pemones y su código ético; una guía geográfica que incluye datos míticos y una amplia introducción a la cultura de los pemones. Javier Mendizábal ha construido un centro digitalizado con las mil horas de grabación que constituyen un legado de Fr. Cesáreo de Armellada; en este centro digitalizado tuvo su origen la página www.mundopemón.org; el centro digitalizado es lugar de investigación especialmente para docentes pemones. Un fraile fue asesor de la Aldea Universitaria, donde varias universidades nacionales ofrecen diversas carreras (enfermería, electrónica, sistemas, educación, turismo, administración...). El Vicariato está apoyando económicamente a un grupo de estudiantes universitarios, especialmente para formarse en educación.

En el área estrictamente religiosa, son muchas las actividades en cada centro misional: catequesis, educación religiosa escolar, grupos apostólicos, celebraciones sacramentales, visitas periódicas a las pequeñas comunidades. En las pequeñas comunidades los educadores y los jefes, a veces otras personas, colaboran en la animación litúrgica, convocando semanalmente a su gente para la Celebración de la Palabra. Los pemones tienen una especial sensibilidad para la música y la liturgia.

COMENTARIOS AL MARGEN

Las pemonas suelen cargar sus hijos pequeños en un *meine* (una banda de algodón), pegados, literalmente a su costado; este detalle, el amamantamiento, el trato cordial, la libertad casi total en los primeros seis años, las familias estructuradas, son parte de la serenidad predominante en la constitución psicológica de los pemones.

En relación a lo expresado en el párrafo anterior, existe un hermoso cuento pemón, que habla de una madre soltera, que al tener que realizar ella sola

los trabajos del conuco y el cuidado de su pequeño, se veía en la necesidad de dejar al pequeño sin su pronta atención cuando éste lloraba: así, para que se entretuviera, le dio unas ramitas, que el pequeño, metido en un guayare (una especie de cesta para llevar la carga), batía con desoperación mientras lloraba; en breve, el bebé se transformó en un halcón y se marchó. **Honda sabiduría: el que no es querido se vuelve agresivo.** Y después de poco o nada sirven las otras experiencias de la vida. Como bien dice J. L. Vethencourt, por estar un siquiatta de nuestro patio, lo logrado en los seis primeros años de vida es la base de la historia personal.

La interculturalidad es un hecho, casi como la fuerza de gravedad (en este caso es un hecho natural, en el otro es un dato histórico); el reto está en que ese hecho sea constructivo para todas las partes en relación; la convivencia actual es asimétrica; los pemones ven su vida inundada por la cultura predominante: esto puede llevar a actitudes de vergüenza étnica o, en el otro extremo, a discursos de resentimiento contra lo diferente a su cultura; ninguna de esas dos actitudes es positiva; el mimetismo llevaría a la progresiva desaparición de la cultura pemón; el discurso de rechazo a todo lo diferente es puro discurso; en la práctica, los que usan ese discurso son con frecuencia los más occidentalizados; es necesario preservar la identidad del pueblo pemón, pero sin cerrarse a la evidente presencia de otras culturas, especialmente de la globalizada.

El Obispo, el Pbro. Lucio, dos sacerdotes de Brasil (uno de ellos administrador apostólico de la diócesis de Roraima), y otras personas, incluyendo un grupo de danzas tradicionales pemones, volaron en helicóptero, gracias a EDELCA, para unirse a trescientos hermanos (hombres y mujeres), en la celebración de la inauguración de la ermita de Santa María Madre de Dios, ubicada en Tewuno, cerca del monte Roraima: esta ermita ha sido construida por los hermanos seculares franciscanos, por iniciativa del Hno. Eleazar Mayor (capuchino), en memoria del P. Ignacio Cary-Llwees (jesuita), quien fuera el primer evangelizador católico en esta región de tepuyes y pemones, a comienzos del siglo XX.

Quiero finalizar refiriéndome al Pbro. Lucio Fierro, veterano sacerdote pemón, bautizado por los misioneros benedictinos brasileños y formado en el seminario de Upatá, de quien Mons. Mariano Gutiérrez afirmaba que era **naturalmente franciscano**. Durante más de cincuenta años ha recorrido las pequeñas comunidades para anunciar el Evangelio y celebrarlo con su gente, con un estilo propio, hecho de sencillez, jovialidad, paciencia y mucho dis-

currir (como diría el andariego de Loyola, discurrir con los pies; como diría el pobrecillo de Asís, como peregrino en este mundo). Ahora, gastadas sus fuerzas, es cuidado con cariño por el Obispo, los novicios y sus familiares.

BIBLIOGRAFIA

ARMELLADA, Cesáreo de. **Cómo son los indios pemones de la Gran Sabana**. Caracas, Elite, 1946.

GUTIÉRREZ, Mariano y otros. **Etnias Indígenas de Venezuela**. Caracas, San Pablo, 1996.

HERMANOS MENORES CAPUCHINOS (editores): **Sus sandalias hicieron nuestras fronteras**. Caracas, 1991.

THOMAS, David. **Los pemón en Los aborígenes de Venezuela**, volumen II, **etnología contemporánea** (Edit. Walter Coppens). Caracas, Fundación La Salle, 1983.

URBINA, Luis. **Adaptación ecológico cultural de los pemón arekuna: caso de los Tuankén**. Caracas, IVIC, 1979.