

EL FIEL LAICO EN EL HORIZONTE DE SU PERTENENCIA *

Aspectos bíblicos de la teología del laicado

por Horacio BOJORGE, S. I. (Montevideo)

1. CONSIDERACIONES PREVIAS

1.1. Escritura en la Iglesia

El tema que se me pidió que desarrollara es "*Aspectos bíblicos de la teología del laicado*". El tema general de esta VIII Semana de Teología es: "*El laicado y la misión de la Iglesia en la actual transformación de América Latina*". Parece conveniente, por lo tanto, que nuestro tema bíblico tenga en cuenta a la vez el dato de la Escritura y la actual autocomprensión eclesial.

Parece difícil —si no imposible— encontrar en las Sagradas Escrituras algo que tenga directa relación, o aplicación, a un tema tan específico, como es el de la misión actual del laico en la Iglesia, en una determinada región del mundo. En la Escritura ni siquiera se encuentran las palabras *laico* o *laicado*. Toda presentación de datos bíblicos, en una semana teológica dedicada a un tema tan histórico-coyuntural, parece de antemano condenada a oler a formol.

Sin embargo, la Sagrada Escritura ha de ser leída *en Iglesia*. Como dijo Pablo VI en su memorable discurso a la Comisión Bíblica:

"El exegeta no puede limitarse a explicar textos antiguos... sino que debe exponer el significado de la Palabra de Dios en sí misma y en relación al hombre contemporáneo, dar acceso a la Palabra más allá de la envoltura de los signos semánticos y de las síntesis culturales... actualizar la Sagrada Escritura según el sentido de la Iglesia viviente, para que no sea únicamente un monu-

* Este trabajo fue presentado en el marco de la VIII Semana Nacional de Teología, que versó sobre el tema "El laicado en la Misión de la Iglesia en la actual transformación de América Latina" y que organizado por la Sociedad Argentina de Teología, se desarrolló en La Falda (Córdoba, Argentina), entre el 1 y el 5 de agosto de 1988. Dada la extensión del trabajo STROMATA publica en esta entrega una primera parte, a la que le seguirá la restante en el próximo número de 1989.

mento del pasado, sino que se transforme en fuente de luz, de vida y de acción... para servir a la función kerygmática de la Iglesia, a su diálogo, a la reflexión de la teología sistemática y a la enseñanza moral, y para hacerse utilizable para la pastoral en el mundo moderno" (14 de marzo de 1974).

Y diez años después, el Sínodo extraordinario de los obispos, volvió a recomendar en su documento final:

"La exégesis del sentido original de la Sagrada Escritura, que fue recomendada fuertemente por el Concilio (Cfr. *Dei Verbum* 12) no ha de ser separada de la viva tradición de la Iglesia (Cfr. *Dei Verbum* 9), ni de la interpretación auténtica del magisterio de la Iglesia (cfr. *Dei Verbum* 10). Hay que evitar y superar aquella falsa oposición entre la función doctrinal y la pastoral. Más aún, el verdadero afán pastoral consiste en la actualización y concreción de la verdad de la salvación, que en sí vale para todos los tiempos". (*Documento final de la II Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los obispos, II, B, a, 1; en: O.R., 22-12-1985, pág. 12*).

La Escritura ha de ser leída *in Ecclesia*. Y ello no sólo porque ha de ser leída e interpretada en la liturgia como en su lugar más propio y connatural; ni sólo porque el contexto eclesial: *Tradición-Magisterio*, así lo reclaman; sino también porque la Escritura tiene su *Sitz im Leben der Kirche*, en el más amplio sentido, como maestra de sabiduría eclesial, en cada momento, en cada situación coyuntural y local de la vida de la Iglesia. Tal es el testimonio que ella da de sí misma:

"Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argumentar, para corregir y para educar en la justicia; así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda buena obra" (*2 Tim 3, 16-17*).

La posibilidad de la lectura de la Escritura *in Ecclesia* deriva del hecho de la inspiración. "La Escritura —dice la Constitución *Dei Verbum* 12— se ha de leer con el mismo Espíritu por el que fue escrita". El mismo Espíritu que habita —hoy y siempre— en los fieles, es el que habló antes por los profetas, los apóstoles y los evangelistas.

Esta fe católica que se explicita en los antiguos credos¹,

¹ "Y creemos en el Espíritu Santo que habló en la Ley y proclamó en los Profetas y que descendió al Jordán, que habla en los Apóstoles y ha-

nos anima a enfrentar el desafío que encierra el tema que se nos propone, confiando en el auxilio del Espíritu. Pero también nos señala un camino metódico: procurar no extraviarnos en el microanálisis y la minucia exegético-crítica y la atomización de los textos en que se incurre a menudo por vicio profesional, sino aspirar con parresía a la visión global, totalizante, que asegure la comprensión unitaria de la Escritura dada por Aquél que "os lo enseñará todo" (Jn 14, 26) y "os guiará hasta la verdad entera" (Jn 16, 13)².

La confrontación de la Sagrada Escritura con la vida de la Iglesia —ambas animadas por el mismo Espíritu— es no sólo un principio hermenéutico, sino un momento interno de la reflexión de fe y del quehacer teológico³.

Crece actualmente —estimo— la conciencia eclesial de la necesidad de entablar una comunicación más fluida y una colaboración más estrecha entre pastores y teólogos, superando la falsa oposición entre doctrina y pastoral, así como la fractura entre ciencia bíblica y teología sistemática; entre academia y parroquia. La comunicación no supone la delicuescencia de los diversos ministerios y carismas, pero sí el vivirlos como lo que son, ministerios, servicios del todo.

El exegeta católico no puede quedarse sólo en biblista, ajeno al acontecer y la vicisitud eclesial. Conservar la libertad académica dentro del medio académico —también fuera, pero a veces la mayor dificultad brota del seno de la academia— le es

bita en los fieles" (Denz.-Sch. 44) "...que habló en la Ley y los Profetas y en los evangelistas, bajó al Jordán, proclamó en los apóstoles y habita en los santos" (Dz.-Sch. 48). La importancia de usar rectamente este principio teológico al reflexionar sobre temas de vida eclesial lo expusimos en: *Signos de Su Victoria. El carisma de los religiosos a la luz de la Escritura*, Ed. Diego de Torres, San Miguel (BA), 1983, págs. 9-28, en esp. 20-21.

² "La Escritura, se podría decir paradójicamente, no es un objeto. Es un sujeto: y cuando a ella no se acude de este modo, como a Alguien y no como a algo solamente, se pierde aquello mismo que se quería encontrar, suponiendo, claro está, que se quisiera encontrarlo", Jorge Mejía, *Presupuestos hermenéuticos y perspectivas de la exégesis crítica de la Biblia*, en: *Biblia y Hermenéutica*, VII Simposio Internacional de Teología, Pamplona, 10-12 abril 1985, Universidad de Navarra, págs. 307-323, cita en pág. 320. "Il faut bien que, d'une manière ou d'une autre, la lecture interprétative de l'Écriture soit théologique, et donc synthétique", Paul Toinet, "Permanence de la foi et exégèse historico-critique", en: *Revue Thomiste*, 80 (1981), 381-425, cita en pág. 393.

³ Santo Tomás de Aquino, *Comentario al Evangelio de Juan*, en el comentario a Jn 18,22-23. La circularidad Escritura inspirada-vida, se hace perfecta en la vida de los santos, cuya vida es el mejor comentario e interpretación de la Escritura. La teología del laicado puede reflexionar sobre la vida de los fieles santos y no debería omitirlo.

absolutamente necesario, aunque no siempre le resulte fácil. Si el exegeta mantiene su exposición bíblica en los términos de un método exegético puramente literario y por eso hermenéuticamente aséptico, le podrán reprochar su atemporalidad y la esterilidad de su estudio para la vida eclesial. Pero cuando algunos ven al exegeta convertido en hermeneuta y extrayendo conclusiones que no se ajustan a sus preferencias y les resultan incómodas o extrañas, se afanan por reenvasarlo en el biblicismo neutro que antes le criticaban.

Es que, en el acto de leer la Escritura *in Ecclesia*, está involucrado el yo —espiritual y cristiano— del que la lee. El biblista católico ha de leer la Escritura como creyente católico y —en su caso— como sacerdote, religioso, pastor de almas, ministro del evangelio, docente... en una palabra desde un yo eclesial, individuo y por lo tanto inefable, pero vinculado y hablante *in Ecclesia*, según el sentir de la Iglesia (*Dei Verbum*, 23).

Si en su lectura eclesial de la Escritura, el exegeta se niega a compartimentarse o a encerrarse en un biblicismo o en un academicismo ajeno a la vida eclesial y a los intereses de Cristo y de su Iglesia; si también se aparta y toma distancias respecto de la *academia rebelde* —aquella que cultiva la confrontación y el disenso como actitud y como método frente a la enseñanza de la Iglesia y que reacciona resentida y discutidora frente al magisterio— en esa misma medida, el expositor de la Escritura se embarca en una aventura martirial y necesariamente conflictiva, jugando su propia santidad en lo que dice. El expositor queda expuesto. El que así quiere exponer el texto, se expone a sí mismo.

1.2. La ley hermenéutica del contexto total

No es de las partes que proviene el sentido del todo, sino que del todo reciben su sentido las partes.

Lo que venimos diciendo es una aplicación particular del gran principio o axioma hermenéutico que domina la doctrina católica de interpretación de la Escritura y ha sido reexpuesta por la Constitución *Dei Verbum*. Según ese principio del contexto total, la intelección del sentido de las partes se logra integrándolas en el todo.

De acuerdo a este principio, lo que toca al biblista es mostrar las armonías que hacen inteligible un microcontexto en el marco del macrocontexto: escriturístico primero, eclesial después (Para el momento escriturístico reservamos el nombre de exégesis y para el eclesial preferimos reservar el de hermenéutica).

La coherencia de lo que el Espíritu Santo dice en un texto con lo que dice en el contexto total, próximo y remoto, de toda la Escritura, es la meta del que lee la Escritura, a nivel exegético. Pero el biblista debe pasar luego a señalar, apuntando vectores, hacia el macrocontexto eclesial para mostrar la coherencia entre lo que el Espíritu Santo *dice* en la Escritura y lo que *obra* el mismo Espíritu en la Iglesia y en el Mundo. Y —como es obvio— quien apunta coherencias, no puede hacerlo sin percibir al mismo tiempo incoherencias entre lo que dice el Espíritu y los hombres hacemos. La Escritura atestigüa, precisamente, que donde quiera aparece en obra el Espíritu de Dios, surge la oposición del espíritu antagónico.

1.2.1. El contexto Eclesial de la Doctrina sobre el laicado

Señalaré cinco rasgos que —según yo lo percibo— dibujan la situación del discurso laicológico en el contexto general de la Iglesia. Y luego de enumerarlos y tratar brevemente cada uno de esos cinco rasgos, señalaré algunos rasgos, más propios de América Latina, y con los que hay que contar *para hablar del laico desde las Escrituras* entre nosotros.

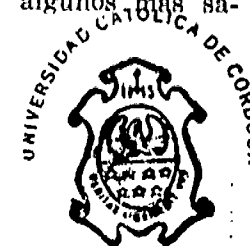
Los rasgos característicos del discurso laicológico son:

- 1) La existencia de una doctrina magisterial —conciliar, pontificia y sinodal— muy rica, profunda y completa.
- 2) La existencia de una abundante elaboración teológica, pero con orientaciones diversas y aun divergentes o contrarias.
- 3) El impacto de las ideologías en la vida intraeclesial.
- 4) La existencia de situaciones conflictivas en el plano disciplinar de la vida de la Iglesia, que implican concepciones acerca del laicado y de su relación con el sacerdocio ministerial y la jerarquía.
- 5) La urgencia por poner en práctica la doctrina sobre el laicado.

Por otra parte, el discurso laicológico en América Latina debería tener en cuenta algunos aspectos propios de nuestra idiosincrasia continental. Me limito a señalar algunos más salientes para mí:

- 1) El ateísmo estructural.
- 2) La adveniente cultura.
- 3) La fe popular.
- 4) La reflexión teológica sobre la liberación.

Paso ahora a tratar cada punto.



1.2.1.1. La existencia de una *doctrina magisterial* —conciliar, pontificia y sinodal— *muy rica, profunda y completa*, la señala Juan Pablo II como un hecho obvio⁴. Redactamos esta conferencia mientras se espera la publicación del documento que recoja los frutos del último Sínodo y que podrá ser una Carta Magna del creyente. Entretanto es orientadora la síntesis que Juan Pablo II trazó en su Homilía pronunciada en la Misa de Clausura del Sínodo sobre los laicos⁵. En ella apunta el contexto de la eclesiología bíblica del misterio de la comunión y de la misión, como el macrocontexto que explica el ser del laico. En los discursos y alocuciones de Juan Pablo II durante sus viajes de 1987, así como en las Alocuciones a los Obispos en Visita *ad Limina*, es posible encontrar también una variada gama de enseñanzas acerca del laicado en distintos países y diversas situaciones.

1.2.1.2. La existencia de una *elaboración teológica* abundante y con *orientaciones diversas* y aun divergentes o contrarias.

Ya antes del Sínodo y en el mismo, se manifestaron dos posiciones respecto del problema de la definición del laico. La una que quiere definirlo por referencia a la secularidad. La otra que sostiene que la naturaleza del laico ya está definida desde la identidad eclesial, y que advierte que, buscar *lo específico* del laico es un falso problema, pues debe bastar su participación en los *tria munera* de Cristo: sacerdote, profeta y rey. No era tarea del Sínodo elaborar una teología y los padres no quisieron tomar partido en este debate teológico, pero la adopción del término "*fiel laico*" apunta hacia la eclesiología de comunión. Da la impresión que al interés por lo diferencial y por la diferencia específica del laicado dentro del pueblo de Dios, le sucede ahora un tratamiento de los temas del laicado desde su ser cristiano "tout court". Hay quienes se inclinan a pensar que en la perspectiva conciliar de la eclesiología de comunión, queda superada la noción misma de laicado y queda resuelto el conflicto jerarquía-laicado. El tema del *laicado* constituiría según algunos teólogos, un falso problema y la teología del laicado estaría llamada a desaparecer⁶.

⁴ O. R., 27-12-1987, pág. 10.

⁵ Homilía del 30-10-1987 en O. R., 8-11-1987, págs. 1, 10-11.

⁶ Ver: Angelo Scola, Dossier sobre el Sínodo en *Trenta Giorni*, Diciembre 1987, págs. 49-52; Marco Vergottini, "Il dibattito sulla figura del laico", en: *Rivista del Clero Italiano*, 68 (1987), Nº 11, págs. 777-785. E. Schillebeeckx había declarado poco antes del Sínodo: "Estoy en contra del término laico, porque es el resultado de una eclesiología muy jerarquizada" en entrevista de F. Strazzari, en: *Il Regno Attualità*, 32 (1987), Nº 579, pág. 417.

1.2.1.3. El *impacto de las ideologías* en la vida intraeclesial⁷.

La vida eclesial y en consecuencia la eclesiología y la teología del laicado, sufren el impacto de influjos de origen ideológico. El mundo, sus poderes e ideologías dominantes, influyen en la mentalidad y sobre la vida y el pensamiento eclesial. Se suscitan en la Iglesia corrientes eléctricas intraeclesiales inducidas por las ideologías extraeclesiales. Esas corrientes actúan dentro de la Iglesia y alcanzan a todos por igual, laicos, clérigos y religiosos⁸. Hay discursos laicológicos que parecen más bien instrumentos de manipulación de los fieles por clérigos ideologizados.

Analizando el impacto de las ideologías entre los creyentes en el Uruguay, he señalado —en otro lugar— cómo la oposición —en apariencia— tan estridente de las ideologías liberal y marxista, obedece a una dialéctica táctica. Analizadas a fondo, ambas ideologías tienen más de común que de opuestas. Entre ambas tironean al mundo y a las culturas en una misma dirección: materialista, pragmatista, anticristiana. Cuando ellas generan corrientes intraeclesiales inducidas, introducen en la Iglesia sus propias relecturas bíblicas⁹ y causan la politización y consi-

⁷ Véase la encuesta mundial sobre Ideologías y Fe cristiana llevada a cabo por el Secretariado para los No Creyentes, preparando la Asamblea Plenaria de 1988. Las respuestas se han ido publicando en la revista del Secretariado, *Ateísmo y Diálogo* y está en prensa el libro correspondiente.

⁸ Acerca del impacto de la cultura capitalista, nacionalista y narcisista egoísta en los religiosos dice un religioso hablando a superiores religiosos: "Quiero poner de relieve los caminos por los que la vida, la gracia y la salvación no tanto 'se hacen carne' por una auténtica inculturación sino que se falsifican por lo que yo llamaría personalmente usando la palabra aculturación... una fe aculturada es una mera extensión de la cultura. Las personas de fe aculturada viven de acuerdo a los imperativos, immanentes, sociales, políticos y económicos. Esto no es in-culturación de la fe sino aculturación... es como una idolatría cultural. Una fe aculturada por el capitalismo, nacionalismo o narcisismo egoísta nos aporta un sentido, unos valores de salvación contra-evangélicos. Nuestras nociones de lo que es lo más real, lo más digno, lo más confiable, lo más verdadero y lo mejor, nos viene de nuestra formación cultural, no de nuestra fe... El voto de pobreza (entendido como vivir realmente a lo pobre) se nos presenta como algo irreal, nuestra vida está determinada por una serie de valores culturales de bienestar, seguridad y estima propia", J. Kavanaugh S. J., conferencia a superiores religiosos masculinos de USA, en: *Información S. J.*, 20 (1988), Nº 5, págs. 14-18.

Cuando esto le sucede a las élites espirituales de la Iglesia ¿quién se asombrará de que pueda suceder con los fieles?

⁹ "Corren hoy por muchas partes —el fenómeno no es nuevo— 'relecturas' del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la Palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico. Ellas causan confusión al apartarse de los criterios centrales de

guiente división de la Iglesia. El discurso eclesial y el teológico, quedan transidos de interiores tironeos y solicitudes subterráneas. Y el mismo lenguaje cristiano es sometido a un esfuerzo de manipulación para usarlo con fines de dominación, o de eficiencia y funcionalidad; intramundanas, aunque su escenario sea el eclesial.

No porque sí advertía el *Instrumentum Laboris* contra el riesgo “de considerar a los laicos como simples instrumentos de una gran empresa” (*Instrumentum Laboris*, 14). En este documento, previo al Sínodo sobre los laicos, se insiste en tener en cuenta el distingo entre vocación y misión de los laicos, para evitar la instrumentalización de los laicos, con olvido de su vocación eterna, que los hace, en cuanto personas, fines no mediatizables.

Cuando en la Iglesia se cede a la tentación mundanizante inducida por las ideologías y mentalidades, se procede *sicut dominantes in clerum* y según la lógica de los reyes y señores de este mundo, que puede conducir a la maquiavelización del gobierno eclesial, del ejercicio de la autoridad eclesial.

Un ambiente eclesial alterado por las mentalidades aludidas, no es propicio para una reflexión teológica libre y trasparente. Las turbulencias de la lucha por el poder perturban la serenidad del pensamiento necesaria para conjurar en una síntesis ortodoxa los énfasis lícitos que los teólogos ponen en uno u otro aspecto. De hecho esos énfasis teológicos responden a estímulos ideológicos sobre la vida y pensamiento eclesiales.

1.2.1.4. La existencia de *situaciones conflictivas*. Nos referiremos a dos corrientes: la *secularista* y la *popularista*.

Según una dirección *secularista*, predominante en el primer mundo, los laicos tienden a asumir las funciones litúrgicas y los roles propios del ministerio sacerdotal y jerárquico: predicar, presiden celebraciones eucarísticas. Paradójicamente, el secularismo, a la vez que desacraliza por un lado, por el otro sacraliza. Desacraliza y seculariza al sacerdote, pero clericaliza al

la fe de la Iglesia y se cae en la temeridad de comunicarlas, a manera de catequesis, a las comunidades cristianas”, Juan Pablo II, *Discurso inaugural de la Conferencia de Puebla*.

Del impacto de las ideologías sobre los creyentes en el Uruguay he tratado, en una respuesta al cuestionario del Secretariado para los No Creyentes en: *Ateísmo y Diálogo*, 23 (1988), 1, págs. 55-70. Me he ocupado de estos fenómenos en otros artículos anteriores: “Revelación, Interpretación Bíblica y Teología de la Liberación”, en: *Documentación Celam*, 3 (1978), Nº 16-17, págs. 401-464; “Relectura materialista de la Biblia”, en: *Vida Pastoral* (Montevideo), 16 (1982), Nº 92 (julio-agosto), págs. 223-230.

laico, dando lugar a la formación de un clero paralelo. Algunos laicos hacen de la eucaristía un medio para protestar o reivindicar derechos. Otros, que desempeñan funciones u ocupan puestos intraeclesiales, se apartan sin embargo, en sus opiniones, de la enseñanza y doctrina explícita de la Iglesia y no observan en su conducta la disciplina de vida cristiana. Así se desvían ya sea los sacramentos, ya sea la autoridad anexa a los servicios eclesiales.

Aunque estas desviaciones secularistas son más propias del primer mundo, también se dan en América Latina. Sobre todo en la población urbana, principalmente universitaria y profesional, sin excluir el clero y los religiosos, quienes por motivos de formación o congregacionales tienen mayor comunicación con la mentalidad del primer mundo.

Más propiamente latinoamericano es —en su presentación ya que no en su raíz política e ideológica— el fenómeno de la así llamada Iglesia Popular. Un modelo de raíz marxista, que conoce sus antecedentes en los intentos de formar Iglesias nacionales, sometidas al poder político y sustraídas a la autoridad pastoral y a la comunión católica con el Papa y el colegio episcopal¹⁰. Este modelo popularista opone y enfrenta, de acuerdo con la doctrina de la lucha de clases y de la confrontación dialéctica, al laicado contra la jerarquía. A la Iglesia jerárquica se la pretende sustituir por una iglesia que *nace de las bases* y que se da sus propios ministros.

Tanto la corriente secularista como la popularista, producen sus respectivos discursos teológicos y eclesiales legitimatorios y practican un proselitismo muy activo, no desprovisto de agresividad polémica y de la necesaria dosis de apologetica.

1.2.1.5. *La urgencia por poner en práctica la doctrina.*

Juan Pablo II, en un discurso improvisado al finalizar el ágape fraternal con los padres sinodales, peritos, auditores y auditoras que trabajaron en la Asamblea del Sínodo sobre los Laicos, se expresaba así:

“Durante el Sínodo he recibido una carta interesante. Un laico me escribía así: ¿Qué esperamos nosotros? Esperamos sobre todo una visión teológica del laico, del fiel laico —como he dicho hoy en la homilía— del ‘Christi fidelis’. Sabemos bien qué dificultades van unidas a esta palabra técnica ‘laico’ y lo sabemos

¹⁰ Ver el volumen colectivo: *¿Otra Iglesia en la Base? Encuentro sobre Iglesia Popular*, Río de Janeiro, 24-28 septiembre 1984, Celam, Bogotá, 1985 (Vol. 70). Para la corriente secularista el volumen colectivo: *La Nueva Teología Holandesa*, Ed. BAC, Madrid, 1974 (Vol. 357). Y nuestros dos artículos, citados en la nota 9.

bien también por nuestra experiencia sinodal. Quien me escribía pedía precisamente esto, una buena teología del laico. Pensaba leyendo esta carta, que una doctrina sobre el laico, sobre el laicado, la tenemos y muy rica, y la encontramos en el magisterio del Concilio Vaticano II: ciertamente es muy rica, muy profunda y muy completa. Naturalmente, siempre queda la posibilidad de desarrollarla, de profundizarla, de hacer de esa doctrina magisterial una teología. Pero pienso que el Sínodo nos ha demostrado también que el problema no es el de la teología, lo que ahora tenemos delante de nosotros, lo que nos preocupa, nos empuja, nos reta, es cómo hacer de esta espléndida teoría sobre el laicado una auténtica praxis eclesial”¹¹.

La pregunta acerca de cómo hacer de una teoría o doctrina, una auténtica praxis eclesial —pregunta que también es teológica y ha de ser recogida por la reflexión laicológica— no es una inquietud reciente de Juan Pablo II. Es la misma pregunta a la cual, siendo arzobispo de Cracovia, trató de dar respuesta en su libro: *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II* (Madrid, BAC, 1982, Vol. 430).

Ese documento de trabajo, como su autor lo llama, es iluminador para comprender muchos aspectos de su actual magisterio. Ya entonces le ocupaba cómo poner en acto el Vaticano II, Concilio en el que la Iglesia se expresó acerca de su ser y de cómo deseaba realizarse a sí misma. El Documento de trabajo está gobernado por el principio de *enriquecimiento de la fe de los creyentes* —así lo llama su autor. Se trata aquí de la fe subjetiva (*fides qua creditur*). El Pastor afirma que es necesario brindar a los creyentes un *estilo de vida*, lo cual incluye modos de pensar y de actuar. Para lo cual es necesario por un lado avivar e ilustrar las conciencias y por otro crear actitudes.

Para el Cardenal Wojtyła, la existencia, entre los fieles, de esas “actitudes que proceden de una conciencia cristiana debidamente formada, puede, de alguna manera, considerarse como la prueba auténtica de que el Concilio funciona” (o. c., pág. 11).

La urgencia por poner en práctica la doctrina reclama una acción pastoral que apunte al enriquecimiento subjetivo de la fe, mediante la formación de la conciencia creyente y la formación de actitudes creyentes. Y el discurso acerca del laico puede traer o distraer la atención acerca de este aspecto.

1.2.2. Nuestra situación Latinoamericana

Me limito aquí a recordar dos rasgos que se ha dado en lla-

¹¹ O. R., 27-12-1987, pág. 10.

mar —como forma de aludir a fenómenos o tendencias muy generales y amplios— con el nombre de: 1) ateísmo estructural y 2) la adveniente cultura.

Por *ateísmo estructural* se entiende el hecho histórico, común a las naciones latinoamericanas, que siendo ellas naciones de matriz cultural católica, han recibido o se han dado a sí mismas formas políticas no católicas, más o menos laicas o laicistas, y en algunos casos anticatólicas, ejerciendo algunos estados, durante ciertos períodos más o menos largos, diversas formas de discriminación anticatólica y hasta de persecución sangrienta.

Por *adveniente cultura*, entiende Puebla (417-418) la cultura urbano-industrial, controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y la técnica, que tiende a agudizar en nuestros pueblos cada vez más el problema de la dependencia y la pobreza: “El advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problemas en el plano ideológico y llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho, en su real proceso histórico, impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista. En ambas anida la tendencia no sólo a una legítima y deseable secularización sino también al ‘secularismo’” (Puebla 418)¹².

¹² Secularismo-secularidad-seglar y laicismo-laicidad-laico, son dos ternas paralelas y equivalentes, tanto por las polémicas confusiones a las que se han prestado como a los distinguos a que han obligado. En la Constitución *Gaudium et Spes*, 36-41 la Iglesia ha actualizado viejos distinguos y dado nuevamente antiguas seguridades. El magisterio eclesial se ve obligado a redefinir el sentido de los términos del lenguaje de la fe porque debe enfrentar un sistemático recurso a la anfibología como instrumento de penetración ideológica de la fe, de la confusión de los fieles débiles o vacilantes y como medio de apartar insensiblemente de la fe. Dejando intacto el lenguaje, pero desviando el sentido de sus términos, es posible cubrir la desviación de la fe con la apariencia exterior de la homonimia. La permutación del sentido de los signos es una constante de la historia eclesial. Leemos en el primer esquema de la Constitución dogmática sobre la doctrina católica del Vaticano I: “A su impiedad en las sentencias (doctrinas materialistas y panteístas) agregan otra en las palabras, consistente en que acostumbran designar sus desviadas opiniones con los santísimos nombres de la religión cristiana, de modo que hablando de Trinidad, Encarnación, redención, resurrección, procuran persuadir a los incautos que sus doctrinas tienen algo de cristiano y retorcer y depravar el sentido de los mismos venerables misterios de la verdadera religión” (*Acta et Decreta Concilii Vaticani I*, Friburgo, 1892, Coll. Lacensis VII, Col. 507c). Puede verse también allí mismo la Col. 519d y en el Denzinger-Schönmetzer 3017-3020 los textos definitivos. Recientemente, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en su *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* (6-8-1984) examina la *Nueva Hermenéutica* (Cap. X) y señala, además de las relecturas esencialmente políticas de la Escritura

1.2.2.1. Tanto el ateísmo estructural como la adveniente cultura configuran la atmósfera del "mundo" en el que viven y al que son enviados los cristianos latinoamericanos. Ambos fenómenos merecen por lo tanto particular atención y reflexión y un esfuerzo por comprenderlos históricamente, pero sobre todo teológicamente.

Históricamente, el *ateísmo estructural* ha marcado sobre todo la historia política de nuestras naciones; sigue determinando su presente; en algunas de ellas es aún un proceso abierto y en avance. En todas, puede un preguntarse si es un proceso del pasado o meramente un paréntesis abierto que volverá a activarse en el futuro. La *adveniente cultura* es una tendencia y un proceso que se acentúa y se proyecta sobre el futuro. Ambos fenómenos tienen notoria conexión con las ideologías, tanto liberal como marxista.

Desde el punto de vista de la teología de la historia o de la comprensión e interpretación creyente, estas dos ideologías y esas dos formas de su impacto en América Latina, admiten y reclaman mayor discernimiento.

1.2.2.2. *Apostasía.*

Hay una categoría teológica fundamental de la doctrina bíblica sobre la fe, que está esperando una mayor atención, en medio de la prolífica y original reflexión teológica y pastoral latinoamericana: la *apostasía*.

Los fenómenos ideológicos y espirituales del mundo occidental del cual formamos parte, son *postcristianos*. Occidente es un mundo postcristiano. Por lo tanto no puede considerárselo como un mundo "ateo" o "pagano" *simpliciter*. Su ateísmo, su recaída en el neopaganismo, su recurso religioso a las sectas o a las religiones orientales, son postcristianos y por lo tanto apos-

(X, 5), que si bien se conservan literalmente las fórmulas de fe de Calcedonia, se les atribuye una nueva significación (X, 9) que la nueva interpretación abarca el conjunto del misterio cristiano (X, 13) y que "la inversión de los símbolos se comprueba también en el campo de los sacramentos" (X, 16). No basta pues la apariencia exterior de las palabras: hay que examinar su sentido. Yves M.-J. Congar, presentaba sus *Jalons...* como una reivindicación de la lícita autonomía de una dimensión laica (*Jalons...*, pág. 42, véase nuestra nota 15). La *Gaudium et Spes* 36ss le dio satisfacción a su justo reclamo. Pero el Postconcilio vio desbordar el secularismo. Sobre las "relecturas" de la Escritura, véase: Miguel A. Barriola, "El exegeta en la Iglesia" en: *Tierra Nueva*, 7 (1979), 24-26; "Cuestiones Hermenéuticas. Desde Bultmann al Estructuralismo", en: *Libro Anual del Inst. Teol. del Uruguay*, 8-9 (1981-1982), 23-83. Yo me he ocupado de una relectura marxista en "Interpretación eclesial de la Escritura", en: *Revista Bíblica*, 40 (1978), 123-128.

táticos. Y en cuanto a América Latina, entre nosotros, hay también numerosas y variadas formas de *apostasía*. Las sectas y el neopaganismo¹³ se nutren entre nosotros mayoritariamente de bautizados y a menudo de practicantes. Existen otras formas y motivos de las *apostasías* entre nuestros universitarios, intelectuales, profesionales que se sumergen en las visiones filosóficas, ideológicas, tecnológicas, materialistas, racionalistas, pragmáticas, etc. Existen formas de *apostasía* por motivos de rebeldía existencial como es el fracaso o el sufrimiento. Hay *apostasías*, por motivos opuestos a los anteriores, entre los que conocen el éxito y prosperidad de la riqueza y el consiguiente *way of life*. Hay *apostasías* a las que se llega por crisis morales o por formas no cristianas de culpabilidad que no se logran integrar con la práctica sacramental.

No se trata de "casos" ni de fenómenos desconectados entre sí. Es una misma realidad con múltiples facetas. Una categoría bíblica que es necesario volver a estudiar y hacer operativa para la práctica pastoral y evangelizadora.

Sin la *apostasía* de los creyentes, no se interpreta cabalmente el camino de la descristianización de Occidente ni de América Latina en particular¹⁴. Y como en su tiempo San Cipriano, tene-

¹³ Véase el volumen colectivo *Las sectas en América Latina*, Editorial Claretiana-Celam, Bs. As., 1985³, entre cuyos estudios destaca el de Pablo Capanna, "De la secularización al neopaganismo", págs. 239-275, en el cual sin dirigir los reflectores sobre la palabra *apostasía*, se describe muy bien una forma de ella, desentrañando fenómenos no siempre aparentes a primera vista.

¹⁴ Dada la peculiar situación de los creyentes en el Uruguay y la precocidad histórica así como la rapidez del proceso de laicización en la República Oriental, no es de extrañar encontrar en autores uruguayos una peculiar percepción del fenómeno de la *apostasía*, abierta o anónima. Un laico uruguayo, Dimas Antuña, decía en 1942: "No se trata de *apostasías* alocadas ni de vicios que degraden... El que se desentiende de las virtudes teologales no tiene por qué ceder, por eso, en las virtudes morales y políticas... creyentes sin fe, cristianos sin Cristo... ¿dónde está nuestro bautismo?" (*El Testimonio*, Ed. San Rafael, Bs. As., 1945, pág. 149). Otro laico uruguayo, Horacio Terra Arocena, escribía a sus amigos en una carta-testamento espiritual: "Afirmo como un hecho la *apostasía* de la civilización occidental... pero no es el mundo lo que alarma, sino la indiferencia y la insensible adaptación de los cristianos...". Un obispo uruguayo, Mons. Pablo Galimberti dice: "Cuando el hombre se aparta de Dios, su conciencia moral pierde conexión con el Único Absoluto, queda a la deriva, llevada y traída por las corrientes subterráneas de las pasiones meramente subjetivas y por las presiones colectivas de los movimientos históricos. Unas y otras tratan de hacer coincidir los valores morales con sus propias conveniencias. La voz de Dios es sustituida por la voz del opresor de turno. Los católicos que intentamos vivir nuestra moral evangélica en un país sometido a una secularización prepotente e injusta, somos conscientes de estar

mos que explicar nosotros hoy, el hecho ruidoso y doloroso de la apostasía abierta, desembozada, explícita y hasta hostil y perseguidora de la antigua fe, a la luz de las flaquezas y debilidades de una vida de fe en la que existían ya gérmenes de apostasía incoada, aunque latente y anónima. Nada podría la oposición del mundo, ni la persecución que viene de afuera, sin la complicidad que viene desde dentro del mundo creyente.

Ateísmo estructural y adveniente cultura son dos hechos que a la luz de la doctrina revelada sobre la apostasía, pueden ser mejor comprendidos. *Si interpretamos el ser creyente en términos de pertenencia, la apostasía es un apartarse de la pertenencia que culmina en la oposición.* Si a la fe se llega por conversión, se la abandona por aversión. La dinámica fe-apostasía, martirio-apostasía, ilumina el ser creyente, el ser cristiano, con una luz peculiar.

Como era en un principio, ahora y siempre, el ser cristiano es vivir abocado a una alternativa en la que no hay término medio: el martirio o la apostasía. Es decir, la fe intensa y testimonialmente vivida como entrega a Dios y pertenencia a él como Señor, o pasar a formar parte de cualquier otro sistema pertenencial.

1.3. Esta larga introducción me ha resultado necesaria para introducirme a mí mismo en el tema, o si se prefiere, para ubicar

expuestos a varias tentaciones. La proclamación entera, personal y social, privada y pública, de nuestra fe en el Señor, nos acarrea dificultades y sufrimiento. Esa situación de tribulación es apta para que el Tentador nos sugiera, intentando vaciar nuestra fe, cortando su raíz personal, vaciándonos en un colectivismo pasajero embriagante...” (*Qué pasa cuando nos apartamos de Dios*, Montevideo, 1983, pág. 16). Cristina Araújo, laica uruguaya, filósofa, ha sostenido recientemente en el Cuarto Congreso Católico Argentino de Filosofía y XVIII Coloquio Filosófico Interamericano, que el camino de la negación de Dios en América Latina “no es autóctono. En general es impuesto existencialmente a través de un ateísmo práctico... actitudes de complacencia, de indiferencia o de temor, hacen posible la multiplicación de los caminos que conducen a la negación de Dios... pero... las raíces de dichas corrientes y actitudes se encuentran en el movimiento ‘iluminista’ europeo que conduce a la apostasía” (“Los caminos de la negación de Dios y América Latina”, en: *Filosofar Cristiano*, 21-24 (1987-1988), págs. 275-289. Araújo cita al historiador uruguayo de las ideas Arturo Ardao: “La transformación racionalista de la conciencia religiosa es —Ardao se refiere al Uruguay y a América Latina en general: entre nosotros— resultado y factor a la vez, de la penetración y ensanche del racionalismo en esferas que trascienden con amplitud lo estrictamente religioso” pero, no es “una abstracta crítica racionalista dirigida a la fe religiosa en general” sino “de la fe cristiana —en especial tal como aparece institucionalizada en la Iglesia Católica—”.

el tema en el contexto de mis íntimas convicciones primero y de mi leal saber y entender después. En ella se reflejan mis “pre-comprensiones”. Y por eso, pienso que es cuestión de sinceridad y lealtad académica comunicarlas a los oyentes.

1.4. Cuatro son los aspectos de la temática del laicado que quiero considerar a la luz de la Sagrada Escritura:

- 1) *El ser del fiel laico.*
- 2) *El llamado a la santidad o su vocación.*
- 3) *Su ser en Iglesia y su participación en la misión de la misma o sea su comunión-koinonía eclesial como vinculación y pertenencia definitoria.*
- 4) *Su ser en el mundo sin ser del mundo*, en su tarea secular.

Los cuatro aspectos —como se verá— están íntimamente conectados entre sí.

2. CUATRO ASPECTOS BIBLICOS

2.1. El ser del fiel laico

2.1.1. *Dificultades y ambigüedad de los términos laico-laicado*

La reflexión teológica acerca del tema adolece de una congénita ambigüedad de los términos laico-laicado a nivel lingüístico, ambigüedad que no es difícil poner en relación con una más radical aporicidad conceptual¹⁵.

¹⁵ Marco Vergottini, art. cit. en nota 6. Al concluir su estudio sobre la palabra *laico* el P. Ignacio de la Potterie observaba muy atinadamente: “El sentido total de una función en la Iglesia no puede ser deducido simplemente del análisis del término que la designa. La revalorización del laicado no debe consistir en dar a la palabra *laico* un sentido que no tiene; debería más bien mostrarse cuál era el papel de la función en sí. Teológicamente hablando es absolutamente cierto que los laicos son los miembros del pueblo de Dios. Nosotros hemos querido mostrar simplemente que esta doctrina no es el contenido formal de la palabra *laico*. Notemos aún para terminar que si, en el lenguaje corriente, la palabra ha tomado a veces un sentido nuevo, claramente peyorativo (laico = ateo), esto no ha sucedido en la terminología canónica dentro de la Iglesia: *laico* designa en ella aún hoy lo mismo que significaba en el siglo III. Tal estabilidad en el vocabulario no se da frecuentemente; por lo que merece la pena llamar la atención sobre ella” (I. de la Potterie, “La palabra *laico*. Origen y sentido primitivo”, en: *La vida según el espíritu*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1967, pág. 32). *Desde los comienzos de su uso eclesial “laikós” no se usa para designar a los cristianos en cuanto pertenecientes al pueblo de Dios, sino*

2.1.2 Retorno hacia el uso bíblico

El uso del lenguaje eclesial se desliza, según estimo, cada vez más desde el uso de los términos laico-laicado hacia otros términos. Ejemplo típico entre nosotros me parece el volumen colectivo titulado: *Discípulos de Cristo desde América Latina. El Pueblo de Dios aporta al Sínodo de 1987* (Documentos Celam 95, Departamento de Laicos, Bogotá, 1987). En el volumen segundo, capítulo tercero, titulado *El compromiso de los bautizados en la Iglesia de comunión y participación*, bajo el título séptimo: *De una teología del laico a un compromiso del bautizado* se nos dice lo siguiente:

“Parece ilustrativo incluir las opiniones de algunos autores con respecto al tema de los laicos, aunque se trate de autores europeos y el presente sea un aporte desde América Latina. Autores como Congar, Rahner, Schillebeeckx, Philips, entre otros, contribuyeron para que la teología reconociera y respaldara el compromiso con los laicos, definiendo su identidad desde su condición bautis-

dentro de ese pueblo, para distinguirlos de los clérigos, diáconos o sacerdotes. No es de suyo un término indicado para señalar la pertenencia eclesial sino que, dada ésta por supuesta, califica un estamento intraeclesial (ver: A. Beni, Art.: *Laico*, en: *Nuevo Diccionario de Teología*, Madrid, 1982, I, 846; A. Barruffo, Art.: *Laico (seglar)* en: *Nuevo Dicc. de Espiritualidad*, Madrid, 1983, Col. 797; Br. Forte, Art.: *Laicado*, en: *Dicc. Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, 1982, pág. 253). Sobre la discusión de fondo acerca de la función en sí, en curso entre los teólogos, no ha querido pronunciarse el Sínodo.

Quien relee hoy la obra pionera de Congar, advierte que su laicología venía cargada de una fuerte dosis de reivindicaciones y reclamaba actitudes eclesiales recetadas a la Iglesia de Francia medio siglo atrás por León XIII y que aún no habían logrado calar hasta el fondo. Decía Congar: “Hubo y hay todavía un laicismo cuya base es una afirmación doctrinal, metafísica, según la cual no existe Dios como quiere la revelación positiva judeo-cristiana y en ningún caso, lo sobrenatural en el sentido que quiere la Iglesia. Pero hay también una posición laica que no excluye lo sobrenatural y se contenta con desear que lo absoluto no absorba lo relativo hasta volatilizarlo; que la relación a la Causa primera no anule la realidad de las causas segundas y la realidad interna de cuanto ha hecho el Mundo y la historia de los hombres” (Yves J.-M. Congar, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona, 1961, pág. 42). La búsqueda de un equilibrio entre laicidad sin laicismo continúa como búsqueda de equilibrio entre secularidad y secularismo. De allí diversos y hasta antagónicos modelos teológicos de cristiano. Véase por ejemplo: Edoardo Benvenuto, “Quale figura di cristiano?”, en: *Il Regno-Attualità*, 32 (1987), N° 583, págs. 537-547, que es un buen exponente de la problemática en ciertos círculos más bien europeos.

mal y en relación con lo secular. La teología del laicado que, con estas dos características, ellos iniciaron en los años 50s fue acogida en los Documentos del Concilio Vaticano II, los cuales, como se vio, destacaban la ubicación del laico en el mundo de lo temporal. Sin embargo, la reflexión ulterior vino a cuestionar aquellos primeros planteamientos y los mismos pioneros de la laicología han reformado sus puntos de vista” (o. c., pág. 82).

El discurso teológico actual sobre el tema recupera una mayor cercanía con el lenguaje bíblico que se caracteriza, entre otros, por estos dos rasgos: a) ausencia del término *laico*^{15 bis}; b) uso de una abundante variedad de términos para referirse a los fieles cristianos.

2.1.2.1. *La ausencia de los términos laico-laicado* en la Escritura, y sobre todo en el Nuevo Testamento, puede considerarse simplemente un hecho carente de importancia. Pero también puede invitar a cierta cautela. La reciente literatura teológica y de historia de la Iglesia muestra cuán cambiantes han sido, a lo largo de los tiempos (y pueden ser incluso ahora) las realidades designadas por el término¹⁶. “Laico” parece pertenecer más al lenguaje disciplinar que al teológico.

2.1.2.2. La Sagrada Escritura es generosa en nombres, calificativos e imágenes para designar a los fieles cristianos. Veamos primero los de uso más frecuente que elencamos según un orden de frecuencia decreciente:

1) hermanos	=	adelphoi	300 ×	(cifras aproximadas)
2) discípulos	=	mathetai	260 ×	”
3) servidores	=	douloi	100 ×	”
4) santos	=	hagioi	70 ×	”
5) creyentes	=	pistoi	65 ×	”
6) queridos	=	agapetoi	50 ×	”
7) amigos	=	filoi	30 ×	”
8) elegidos	=	eklektoi	22 ×	”
9) herederos	=	kleronomoi	15 ×	”
10) llamados	=	kletoi	10 ×	”

^{15 bis} Cfr. nota 15.

¹⁶ Sugerentes panorámicas históricas ofrecen: Pier Giorgio Camaiani, “Laicato e clero nell’evoluzione della società moderna”, *Il Regno-Documenti*, 32 (1987) N° 580, págs. 556-563; J. Grootaers, “Teologi laici nelle chiese cristiane”, *Ib.*, págs. 564-572. Dice Grootaers: “Il tratto dominante della vita della chiesa cattolica nel secolo XVIII resta l’apostasia dei laici colti che si sforzano di accelerare la secolarizzazione” (pág. 567).

El título de *Hijos* lo reciben muy a menudo, ya sea en relación a Dios, ya sea en relación al hagiógrafo. A éste corresponden varios términos griegos: *huioi*, *paides*, *paidía*, *tékna*. Otros nombres hay que, aunque menos frecuentes, no por eso son menos importantes teológicamente:

cristianos	=	<i>ristianoí</i> (sólo 3 ×)
niños, niñitos	=	<i>népioi</i> , <i>paidía</i> , <i>artigénmeta</i>
jóvenes	=	<i>neanískoi</i>
espirituales	=	<i>pneumatikoi</i>
vencedores	=	<i>nikontes</i>
soldado	=	<i>stratiotes</i>
peregrino	=	<i>parepídemos</i>
extranjeros	=	<i>xenoi</i>
exiliados	=	<i>paroikous</i>
bienaventurados	=	<i>makarioi</i>

A esta lista puede y debe agregarse cantidad de nombres adjetivos, a veces epítetos: irreprochables, sencillos, inmaculados, enseñados por Dios (*theodidaktói*), participantes de la naturaleza divina (*koinonoi theias fúseos*), unidos en un solo ser (*súnfutoi*), que no podemos soñar en elencar aquí.

Habría que agregar la consideración de las calificaciones colectivas: viña, pueblo, grey, reino, sacerdocio, templo, casa, edificio, esposa, cuerpo; y también la de expresiones figuradas que pertenecen al género de las parábolas: luz, levadura, sal...

2.1.3. *Los nombres del cristiano como objeto de reflexión teológica*

Así como puede construirse una Cristología —o por lo menos un capítulo de ella— a partir de los nombres y títulos de Cristo, de la misma manera, los nombres del creyente pueden ser un capítulo de la teología de la vida cristiana y hasta puede concebirse una teología del ser cristiano construida a partir de ellos¹⁷.

Análogamente a lo que sucede en Cristología, donde ningún nombre de Cristo basta por sí solo para dar cuenta de su identidad, sino que cada uno reclama entenderse en relación con los demás y según la ley hermenéutica del contexto, así también en una "teología del fiel laico", todos los nombres del cristiano han de ser tenidos en cuenta. Y así como entre los títulos cristológicos o nombres de Cristo, hay algunos que pueden considerarse secundarios o menos importantes (como el de profeta, o el de rey-

¹⁷ Véase la obra del escriturista jesuita ecuatoriano Ernesto Bravo, *Esto es ser cristiano*, Ed. Fe Católica, Madrid, 1973, 132 pp.

mesías, respecto de otros) o hay —por el contrario— nombres que pueden ser considerados como fontales (como Hijo o Redentor), de manera semejante, en nuestra materia, habrá nombres del cristiano secundarios y derivados o nombres principales y fontales.

En todo caso, los nombres del cristiano en la Escritura ofrecen a la teología una cantera de materiales para explorar la identidad del fiel laico y, en cierto modo, le imponen una tarea.

La diversidad y multitud de nombres del cristiano en la Escritura plantea al biblista y al teólogo algunas preguntas. ¿Hay algún principio unificador, desde el cual tantos y tan diversos nombres puedan ordenarse en un sistema. ¿Hay alguno de esos nombres que se preste para organizar alrededor de él o por relación con él a los restantes y que pueda ser considerado, por eso, como principal o principio de los demás? ¿Es posible establecer dentro de esa diversidad de nombres alguna división que permita distinguir distintos tipos de nombres? ¿Es posible agruparlos por familias?

2.1.4. *Un recorrido por diversos nombres* puede darnos una visión panorámica de ellos y bosquejar sus interrelaciones, así como su diversa naturaleza¹⁸.

Cristianos

De este nombre dice San Gregorio de Nisa en su tratado sobre el perfecto cristiano:

"Puesto que la bondad de nuestro Señor nos ha concedido una participación en el más grande, el más divino y el primero de todos los nombres, al honrarnos con el nombre de 'cristianos', derivado del de Cristo, es necesario que todos aquellos nombres que expresan el significado de esta palabra se vean reflejados también en nosotros, para que el nombre de 'cristianos' no aparezca como una falsedad, sino que demos testimonio del mismo con nuestra vida" (PG 46, 255).

Es un buen punto de partida, porque nos introduce de lleno en la relación con Cristo, con Jesús como el *Ungido*. Nombre dado a los creyentes por primera vez en Antioquía (Hch 11,26) y pronto difundido (Hch 26,28-29; I Pe 4, 14-16).

Para "los de afuera" es el nombre que distingue a una secta

¹⁸ Para nuestro *ordo expositionis* nos orientamos en este tramo por el eje expositivo de la obra de Ernesto Bravo.

discutida y combatida. Para los creyentes es una consoladora "participación" en el *Nombre*, o sea en la misión, suerte y sufrimientos de Cristo; en su Espíritu, su Herencia. Ellos son los miembros de la Casa, por los cuales comienza el juicio (I Pe 4,12-17). Este nombre de cristianos nos introduce a todos los nombres que expresan la unión de Cristo con los cristianos: *súnfutoi* (Rm 6,5): plantados juntos con Jesús, comparticipes de su muerte, y de su resurrección; *koinonoi*: comparticipes de la naturaleza divina (2 Pe 1,4), socios, compañeros, participantes del Espíritu Santo, de la Sangre, de los sufrimientos de Cristo, de la Eucaristía. Esa unión de los que pertenecen a la misma casa o "domus" (I Pe 4,17; tous oikeious tes pisteos Gal 6,10) por la fe y la unión a Cristo; que son sus *miembros y su cuerpo* (I Cor 12,12,27).

Muchas imágenes sirven a los fines de expresar la unión entre Cristo y los cristianos. *Unas* del orden creado y de la naturaleza como la vid y los sarmientos, el cuerpo y sus miembros. *Otras* del orden del parentesco, como la alianza matrimonial o los lazos de consanguinidad: La Iglesia es la esposa de Cristo (Ef 5,25; Apoc 22,17); Cristo el primogénito de muchos hermanos (Rm 8,29); los cristianos Hijos del Padre (Mt 5,45); domésticos (Gal 6,10). *Otras* de la cercanía y vinculación cultural: los cristianos son templo de Dios, tanto individual (I Cor 3,16) cuanto colectivamente (Ef 2,19-22; Jerusalén futura: Apoc 21), inhabitados por el Espíritu Santo. *Otras* subrayan la cercanía que da el conocimiento y el amor. Por fin la cercanía que da la comunión y participación en las mismas cosas, que pueden ser los bienes divinos y de la salvación, o los sufrimientos y tribulaciones. Conviene, además, recordar aquí expresiones como: "Para mí el vivir es Cristo" (Fil 1,21); "Vivo yo, ya no yo, Cristo vive en mí" (Gal 2,20). Sin olvidar la oración sacerdotal en Juan 17: "que sean uno".

En resumen: el nombre de *cristianos* aglutina a su alrededor por una cierta lógica interna, los nombres de los creyentes según indican la *unión* con Cristo. Sin olvidar los que indican la fe y la fidelidad, como modos de esa unión.

Cristianos, como nombre derivado de Cristo, nos lleva de la mano al núcleo temático de la *unción*, o por decir mejor de las *unciones*.

Ungidos

A los creyentes no se les da este nombre, pero mediante circunloquios se afirma que lo son (I Jn 2,20,27).

Por su unión a Cristo y por participación de su Espíritu

Santo, que descansa sobre ellos (I Pe 4,14) y los unge interiormente, ellos participan de la unción de Jesús el Cristo. Ahora bien, la unción por la cual Jesucristo se llama el Cristo, e. d. el Ungido, remite a las unciones del Antiguo Testamento.

De esas unciones corresponde notar a) que eran unciones de alegría y de honor, por lo tanto eu-angélicas; b) que el Antiguo Testamento conoce tres unciones: la sacerdotal, la profética y la regia o real; c) estimamos que de las tres, la unción más primitiva es quizás la sacerdotal, siendo las otras dos derivadas y tributarias de aquélla.

La unción sacerdotal: en el AT se ungián las cosas y personas destinadas al culto, o sea a la cercanía y proximidad de Dios (Gn 28,18; Ex 29,36s; Lv 8,10). Moisés unge a Aarón como sacerdote (Ex 29,7,29; Lv 8,12) y más tarde todos los hijos de Aarón serán ungidos sacerdotes (Ex 28,41; 40,15; Nm 3,3). La unción sacerdotal era sin duda de alegría, pues en la presencia del Señor y en sus fiestas correspondía alegrarse (Lv 23, 40-41; 2 Sam 6, 14,21: David danza en su presencia; por el contrario son castigados los que no se alegran en presencia del Arca I Sam 6, 19). Por eso puede interpretarse que cuando la carta a los Hebreos aplica el Salmo 45,8 a Cristo: "Por eso te ungió Dios, con óleo de alegría" alude no sólo a la unción regia sino a la sacerdotal, puesto que Jesucristo reina desde la Cruz, donde es Rey y Sacerdote. Hebreos pone en conexión el centro de rey-sacerdote con el de Aarón (Hb 9,4) y el de Jacob (Hb 11,21) y los subsume en el cetro de la cruz. La carta a los Hebreos parece asociar los "compañeros" del salmo, con los cristianos, a los que llama con la misma palabra *metojoi* (en Hb 3, 1,14; 6,4 y 12,8) que se aplica en el salmo a los compañeros del Mesías. *Metojoi* como nombre de los cristianos, tiene la misma idea de posesión en común (= meta + ejo) de participar, que el nombre *koinonos*. Son *comparticipes*, compañeros.

El "aceite de alegría" se nos presenta en el contexto del Antiguo Testamento en el ambiente de fiestas (Sal 104,15; Am 6,6) profanas y hasta reprobadas por Dios; asociado con la copa de vino y el rostro brillante por el perfume del aceite. Al pasar a la esfera religiosa, retiene consigo el sentido festivo de *alegrarse en compañía*, como símbolo de la fiesta y la hospitalidad. Pensamos aquí en Abraham recibiendo a los tres huéspedes en su tienda del desierto. En el Salmo 45,8 es Dios que recibe como huésped al Mesías: como padre que celebra las bodas de su primogénito pero también como rey que unge a su vasallo. Es éste como el rey de Isaías 11, sobre el cual se posa el Espíritu del Señor para comunicarle sus dones; y al que volvemos a encon-

trar en Isaías 61, 1-3s, como Siervo sobre el que desciende y al que *unge el Espíritu del Señor*, invistiéndolo de una misión profética y sacerdotal (Isa 61,6).

La unción profética

La unción, referida a los profetas, parece aludir más a su vocación y elección que a una ceremonia de unción (I Re 19,16; Cfr Isa 61,1). Sin embargo se llama profetas y ungidos a los creyentes: "Guardaos de tocar a los profetas mis ungidos" (Sal 104,15). Hay posible relación entre *la unción y la comunicación-participación en la Palabra*.

La unción del rey

Samuel unge a Saúl (I Sam 10,1) y luego a David (I Sam 16,1.13). Saúl y David reciben, junto con la unción, el Espíritu. Desde entonces, *unción y donación del Espíritu van juntos*. Al rey se le llama el ungido del Señor (I Sam 24,7; 26,9.11.23). El Espíritu del Señor viene sobre el rey con frecuencia, de modo que éste participa del don divino. Su señorío sobre las naciones en el Salmo 2,2 va unido a un *vínculo de filiación*.

Jesucristo

El Nuevo Testamento nos muestra a Jesucristo como *el Ungido* en sentido cumulativo y pleno. El, como Sacerdote-Profeta-Rey lleva a su cumplimiento las tres instituciones del Antiguo Testamento, y al inaugurar el Nuevo, comunica su triple unción a los *suyos*. Dentro de los escritos del Nuevo Testamento, Lucas subraya particularmente la unción de Jesús (Lc 4,18; Hch 4,27; 10,38) por el Espíritu Santo. Jesús será el ungido por excelencia: Jesucristo.

Jesús como profeta y como explorador

Sabemos que Lucas gusta de acentuar el parecido de Jesús con Elías y Eliseo trazando paralelos y comparaciones con ellos. Los sinópticos nos lo muestran, en la Transfiguración, en diálogo con Moisés y Elías. Ungido como profeta, nos revela los secretos del Padre (Jn 15,15) que nadie conoce sino sólo el Hijo (Jn 1,18). El anuncia la voluntad de Dios, conoce sus planes, los revela (Lc 24,19; Hch 3,22-26; 7,37). Un rasgo particular y generalmente poco reconocido de Jesús es que San Juan lo presenta en su Evangelio como el nuevo Josué, también un hombre de Espíritu Santo y de la Presencia (Ex 33,11) pero sobre todo

un *explorador* que trae noticia, al pueblo, de la Tierra Prometida y aún desconocida. Jesús es también testigo de lo desconocido y explorador (Jn 3,11-12)¹⁹. Los cristianos serán también testigos de una patria futura.

El profetismo de Jesús no es como el de sus predecesores. Los supera a todos: "De manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo" (Hb 1,1-2).

Jesús Sacerdote-Profeta-Rey

Múltiples textos del Nuevo Testamento presentan a Jesús más o menos explícitamente en su triple dignidad. Veamos brevemente tres: Hebreos 1,3; Mateo 12,6.41.42; Juan 10.

El prólogo de la Carta a los Hebreos que reconoce a Jesús el carácter profético por supereminencia, lo muestra cumpliendo una función sacerdotal (purificación de los pecados) y otra de rey (sentado a la derecha de Dios por encima de los ángeles).

Mateo 12 dice de Jesús que es mayor que el Templo (v. 6) más que Jonás (v. 41) y más que Salomón (v. 42), aludiendo claramente a la triple función o dignidad cultural, profética y regia.

En el universo joánico, la triple función de Cristo es aludida bajo el título del Buen Pastor. El tema está enraizado en la figura de Yahvé, pastor que rige y guía a Israel (Sal 78,52; 80,2 y todo el Sal 23). Pero sobre todo se alude a la profecía de Ezequiel 34,11-15, donde Yahvé anuncia que *El mismo* será el pastor que cuide y vele, apaciente y haga reposar a sus ovejas. Ezequiel 34,23.24 agrega el anuncio de un pastor davídico único "mi siervo David" que será príncipe en medio de ellas. Es sabido que los reyes recibían el apelativo de pastores del pueblo.

Como Buen Pastor, Jesús es *profeta* porque las ovejas oyen su voz, él las conoce y ellas lo siguen (Jn 10,27) mientras que los fariseos no creen porque no son de sus ovejas (v. 26). *Oficio propio del profeta es hacer oír su voz* (gritar, proclamar: *keryssein*), enseñar, llamar a la conversión y convertirse en maestro de quien le cree.

Como Buen Pastor Jesús es además *Rey*, pues tiene sobre sus ovejas una función de gobierno que se refleja en las tres

¹⁹ A la figura de Jesucristo como Explorador he dedicado el estudio "La Entrada en la Tierra Prometida y la Entrada en el Reino. El trasfondo teológico del diálogo de Jesús con Nicodemo (Jn 3)", en: *Revista Bíblica*, 41 (1979) N° 173, págs. 171-186.

principales acciones que vertebran el Salmo 23: guía-alimenta- protege.

Como Buen Pastor Jesús se muestra *sacerdote*, en el hecho de que da su vida por sus ovejas (Jn 10, 11.15.17) y les comunica vida eterna de modo que no mueran para siempre (Jn 10,28).

La grey

El Resucitado sigue siendo el “Gran Pastor de las ovejas en virtud de la sangre de una Alianza eterna” (Hb 13,20) y el “pastor y guardián de vuestras almas” (I Pe 2,25), el “príncipe de los pastores” (arjipoiménos, I Pe 5,4). Pero ha confiado el pastorado a Pedro con el encargo “apacienta mis ovejas” (Jn 21,15ss). Pedro a su vez encomienda el cuidado a otros pastores: “apacientad la grey de Dios que os está encomendada” (I Pe 5,2). Y todos los cristianos tienen una cierta carga pastoral respecto los unos de los otros: “que cada uno ponga al servicio de los demás la gracia que ha recibido”... “si alguno presta un servicio hágalo en virtud del poder recibido de Dios” (I Pe 4,10.11). El cristiano, conducido interiormente por el Espíritu de Jesús, Pastor de nuestras almas (Gal 5,18), obra según el espíritu: carga con la carga de los demás (Gal 6,2) y además lleva la suya (Gal 6,5) cuidándose a sí mismo de las tentaciones y ayudando a los demás, siendo bueno con todos, pero especialmente con los familiares en la fe (Gal 6,10). Una manera de dar la vida por las ovejas, las del redil y las que aún no lo son (Jn 10,16).

Comunicación de la triple potestad a la Iglesia

Jesús comunica potestades y confiere misiones a sus discípulos. Los envía a predicar con poder de expulsar demonios y curar enfermos (Mc 6,7ss y par.); comunica el primado a Pedro (Mt 16, Jn 21); los envía “como el Padre me envió” con poder de perdonar o retener pecados (Jn 20, 21-23).

Es sobre todo en el texto de la Gran Misión (Mt 28) donde nos interesa aquí considerar la comunicación de los poderes de Jesús a sus discípulos.

Conviene recordar y señalar la distinción de esos dos momentos o aspectos de la relación de los cristianos con Cristo: *vocación* y *misión*. Por la *vocación*, el cristiano es llamado a Cristo, unido a El, y a través suyo, puesto en comunicación con el Padre y hecho partícipe del Espíritu Santo, siendo agregado a los demás discípulos en comunión eclesial. Por la *misión*, los que están unidos a Cristo y pertenecen a la comunión-koinonía divino-eclesial, son enviados por Jesús, como el Padre lo envió a El.

La gran misión de Mateo 28

El relato de la misión en Mt 28 comienza con la afirmación de que Jesús ha recibido *todo poder*: “Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra”. El pasivo divino permite traducir “Dios me ha dado...”. Lo que sigue expresa la comunicación de poderes: “id pues vosotros”. Y a la misión se agrega la promesa de asistencia “yo estaré con vosotros”, cuyo Sitz im Leben bíblico es la teología de la guerra santa²⁰.

Jesús comunica a sus enviados su triple potestad, profética, sacerdotal y regia.

Los envía con misión *profética*: *enseñar y hacer discípulos*: “haced discípulos a todos los pueblos... enseñándoles” (Mt 28, 19a y 20a). “Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda creatura” (Mc 16,16). “Vosotros seréis mis testigos... hasta los confines de la tierra” (Hch 1,8). Así, enseñando, haciendo discípulos, dando testimonio de Cristo, los cristianos son enviados como herederos y continuadores de la misión profética de Cristo.

Los envía también con su misión *sacerdotal*: *santificar bautizando*. “Id y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28,19). “El que creyere y se bautizare se salvará” (Mc 16,16). El bautismo, sacramento de la iniciación cristiana, es el pórtico de todo el orden sacramental y santificador del cristianismo. Es como el quicio de la función santificadora, o sea, sacerdotal. Todo bautizado es ministro apto para conferir el bautismo. A todo el que haya entrado en la comunión-koinonía eclesial se le admitirá también a la mesa eucarística, donde los fieles cumplen la última voluntad salvífica y santificadora del Sumo y Eterno Sacerdote.

El bautismo es santificador porque es el sacramento de la unión con Dios, del ingreso en la comunión con Dios y de la participación en el Bien divino por la comunicación del Espíritu Santo, del conocimiento, el amor y el vínculo de alianza por el que se pasa a *pertenecer* a Dios. Por el bautismo el cristiano queda *sumergido* —como vaso o cántaro— y por lo tanto lleno de Dios.

²⁰ En el Antiguo Testamento, la *fórmula de asistencia*: “Dios está con...” (Jue 6,12; Dt 20,4) forma parte del credo del guerrero (Cfr I Sam 17, 45-47). La certeza de que Dios *está con*, de parte de, en favor de los suyos, impide por un lado el temor y por otro la indebida confianza en las propias fuerzas, coraje o armamentos. En estos relatos de la *misión* aparecen también otros elementos característicos de la guerra santa: *las señales*, que acompañarán la predicación (Mc 16,17-18). Naturalmente, los elementos y fórmulas características de la Guerra Santa se trasponen al Nuevo Testamento en clave cristológica. Sobre la teología de la Guerra Santa en su trasposición eclesial, he escrito *Signos de su Victoria* (ver nota 1).

O vuelve a nacer, del agua materna bautismal, a su nueva vida. También se asocia al bautismo la *unción* del Espíritu Santo, que descende sobre él como sobre Jesús en el Jordán. Jesús mismo une el Espíritu con la unción, al aplicarse a sí mismo el texto de Isaías 61,1-3 (Lc 4,18). Al participar por el bautismo en la donación del espíritu, el fiel se hace participante de la triple unción de Cristo y por ende, de su misión.

Por fin, según Mateo 28, Jesucristo envía a los suyos comunicándoles también su *potestad regia*. Esta consiste en la autoridad para regir, gobernar y juzgar, perdonando o reteniendo pecados. Esta comunicación sucede con las palabras: "Id... enseñándoles a guardar (teréo) todo lo que yo os he mandado". Las palabras *guardar* y *mandado* (teréo y entéllomai en griego) pertenecen al vocabulario de la obediencia, del gobierno de la vida por la autoridad divina. Marcos explicita mejor que Mateo el aspecto *judicial* de la potestad que acompaña a la misión cristiana explicitando en su texto que "el que no crea se condenará" (Mc 16,16). El carácter judicial está claro en la comunicación de "perdonar o retener" pecados (Jn 20,22-23). El Resucitado les confiere a sus discípulos una autoridad que corresponde sólo a Dios y al Hijo del Hombre (Mc 2,7.10).

Enviados, herederos, testigos, discípulos

Esta familia de nombres está asociada a la *misión* de los creyentes. A su misión eclesial, dada por Cristo y claramente definida en sus fines y medios, como una comunicación de las potestades del Resucitado y una participación en la misión del Hijo y del Espíritu. Los *discípulos* son *enviados* a hacer otros *discípulos*, *dando testimonio* del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Son *coherederos* con Cristo porque participan de su herencia, de sus poderes, de su Espíritu que les confiere la triple potestad.

Santos: llamados, amados de Dios, Hijos de Dios

Hijos con el Hijo del *Padre Santo* (Jn 17,11) y colmados por Dios de su *Espíritu Santo* (Hch 4,31 epléthesan: pasivo divino) con el que estaba "*ungido tu santo siervo Jesús*" (Hch 4,27.30), los cristianos son un *pueblo santo* (I Pe 2,9 citando Ex 19,6). El nombre de *santos*, designa a los cristianos principalmente como objeto de acciones divinas. A este nombre deben vincularse por lo tanto una serie de nombres entre los cuales parece predominar el nombre "*llamados*" (kletoi). "*Llamados de Jesucristo, amados de Dios, llamados santos*" (kletois agiois, Rm 1,6-7). "*Santificados (= hechos santos por Dios) en Cristo Jesús, llamados santos*" (I Cor 1,2).

Debido a la importancia que asignamos a este nombre "*santos*" y a la "*llamada a la santidad*", lo dejamos aquí sólo apuntado y volvemos sobre él en 2.2. Recuérdese la preferencia de Pablo en sus saludos epistolares (Rm 1,7; I Cor 1,2; 2 Cor 1,1; Ef 1,1; Fil 1,1) y en sus exhortaciones (Rm 15,25.26.31; I Cor 16,1; 2 Cor 8,4; 9,1.12 todos estos son textos referidos a los fieles de Jerusalén y en relación con la colecta)²¹.

Padres, hijos, jóvenes

Un capítulo importante en la nomenclatura de los creyentes es el de su participación en los nombres divinos, trinitarios. Ellos pueden ser llamados *padres, hijos, jóvenes* (en alusión al Espíritu Santo). Así interpretamos nosotros el pasaje de I Juan 2,12-14.

Es un pasaje de estructura llamativamente ternaria (trinitaria) y en paralelismo de oposición con la "*trinidad*" mundana: *la triple concupiscencia* (v. 16) que no viene del Padre, es transitoria y no ha de ser amada.

No se trata de tres grupos de edad, ni de tres categorías diversas de cristianos. Sino de los cristianos en general, en cuanto a todos se les puede dar, alternativa y sucesivamente, cualquiera de estos nombres en atención a uno u otro aspecto de su ser y actuar cristiano.

Juan les escribe para que su gozo sea cumplido (1,4) para anunciarles la Vida eterna y para que a través de la comunión con el Apóstol tengan (y sepan que tienen) comunión con el Padre y el Hijo (1,1-4). Juan retoma el propósito anunciado en la introducción y declara aquí la semejanza que hay entre las personas divinas y los cristianos. Esa semejanza se manifiesta en sus obras y por lo tanto justifica una participación en el nombre de la Persona divina que se caracteriza —en los escritos de Juan y particularmente en esta carta— por dicha acción y por comunicar a los discípulos la capacidad de actuar así.

Padres

Los cristianos son Padres. El Apóstol lo dice de sí mismo, al dirigirse a los creyentes frecuentemente con el nombre de hijos o hijitos: teknía, paidía. Es, pues, Padre respecto de los cristianos. Pero sobre todo lo es porque ha conocido al Hijo (1,1-3), a la Palabra de Vida, que existía desde el principio y que el

²¹ El uso del nombre *santos* en el NT está bien resumido en la Biblia de Jerusalén, nota a Hechos 9,13. Parece que el nombre se dio primero en Jerusalén y a los cristianos de Palestina y luego se fue extendiendo a las demás comunidades.

Apóstol ha visto y oído. Los cristianos, hijos del Apóstol, entran a través de esta filiación apostólica en comunión con la paternidad, porque gracias a la predicación apostólica “conocen al que es desde el Principio” (2,13.14) y “quien confiesa al Hijo también posee al Padre” (2,23), “quien tiene al Hijo tiene la vida y quien no tiene al Hijo no tiene la vida, os he escrito estas cosas a los que creéis en el Nombre del Hijo de Dios para que os deis cuenta de que tenéis vida eterna” (5,12-13). Es el Padre el que tiene esa Vida y nos la ha dado en su Hijo (5,11) por lo tanto el que tiene la vida es semejante al Padre que la tiene. Así lo es en primer lugar el Apóstol que escribe y anuncia para que otros tengan la vida.

Pero así también los cristianos. Jesús pudo decir “el que me ha visto ha visto al Padre” (Jn 14,8 cfr. 8,19) y “nadie conoce al Hijo sino el Padre” (Mt 11,27; Lc 10,22). Juan pone una obvia relación entre el conocimiento y la semejanza: “seremos semejantes a Él porque le veremos tal cual es” (I Jn 3,2 cfr Col 3,4; Rm 8,29). El Sermón de la Cena está en esa clave. Puede decirse que lo que caracteriza al Padre, como acción casi definitoria de su ser, es conocer al Hijo y ser conocido por Él.

En cuanto el cristiano participa de ese conocimiento propio de Dios, por comunión-koinonía (nuestra comunión es con el Padre y con el Hijo: I Jn 1,3), se le puede aplicar el nombre de *Padre*. Pensamos que en este texto hay una raíz de la teología del cristiano como imagen de la Trinidad. Ciertamente es *morada del Padre* (Jn 14,23) y *el amor del Padre está en él* (Jn 17,26).

Hijos

Los cristianos son Hijos en el Hijo. Es ésta una afirmación mucho más obvia y recibida. Si bien Juan usa los términos *teknía* y *paidía* para referirse a los cristianos como hijos suyos (del apóstol) hay que recordar nuevamente la clave que nos da la introducción de la carta y particularmente el término koinonía. Los cristianos llegan a *la fe*, es decir a la *filiación divina*, aceptando el anuncio y el testimonio del apóstol en su predicación. Por un mismo acto vienen a ser hijos del Apóstol e Hijos de Dios. Ambas paternidades son inseparables, aunque se pueda distinguir, pues son sólo dos aspectos de un mismo acontecimiento espiritual. El Apóstol no tiene hijos que no sean a la vez Hijos de Dios, ni tiene Dios ningún hijo entre los creyentes que no venga a serlo sino a través de una “paternidad” apostólica, eclesial.

Dos aspectos —o quizás también dos momentos— de la fi-

liación del creyente, están marcados al parecer por los dos términos griegos hijitos = *teknía* e hijitos = *paidía*. *Teknía*, derivado de *tikto*, verbo que expresa en griego la acción materna de dar a luz o la paterna de engendrar, pone la filiación del cristiano a la luz del acto de recibir el ser y de la comunión en la naturaleza y se refiere a su comienzo. *Paidía*, en cambio, connota el ser hijo bajo el aspecto de ser necesitado de guía y educación y que vive y acepta gozosa y libremente su relación con su Padre, al cual es capaz de reconocer. El versículo 12 se refiere pues al momento inicial de la vida cristiana: la conversión, el bautismo y el perdón de los pecados; mientras que el versículo 14a se refiere a la duración de la vida cristiana y a la dependencia filial respecto del Padre, que la caracteriza permanentemente.

Jóvenes, fuertes, vencedores

El término *neaniskos* —que como su cuasi-sinónimo *neanías* (y nuestro castellano *nene*) vehicula la idea de su raíz: *neo* = nuevo, novedad— está aquí asociado a la nueva vida de la fe, por la cual el cristiano ha vencido al Maligno: “todo lo que ha nacido de Dios vence al mundo y lo que ha conseguido la victoria sobre el mundo es nuestra fe” (I Jn 5,4). “¿Quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?” (I Jn 5,5). Esta fe es obra del Espíritu Santo, porque: “El Espíritu es el que da testimonio porque el Espíritu es la Verdad... quien cree en el Hijo de Dios, tiene el testimonio en sí mismo” (I Jn 5,6c.10a).

La novedad de vida, la fuerza y la victoria sobre el Maligno (o su sinónimo juanino: el mundo), se debe a la *unción* del Espíritu Santo: “vosotros estáis ungidos por el santo y todos vosotros lo sabéis” (I Jn 2,20). Esta *unción enseña* a los cristianos interiormente y permanece en ellos (2,27). *Unción verdadera*, no mentirosa, que es sinónimo del *testimonio* interior del Espíritu, que los hace “*testigos*”.

El calificativo *fuerte* (isjurós) que Juan da a los creyentes (v. 12 y 14c) es un título de Cristo, y está unido al Espíritu Santo. Juan Bautista llama a Jesús con este título: “detrás de mí viene el que es *más fuerte* que yo... él os bautizará con Espíritu Santo” (Mc 1,7a.8b). También aparece en juego cuando Jesús polemiza con los que atribuyen sus milagros a la fuerza o poder de Satanás (Mc 3,27 pero sobre todo Lc 11,22). El Espíritu Santo es la fuerza o el poder que obra en Jesús y calumniarlo, atribuyéndolo a Satanás, es la blasfemia contra el Espíritu Santo. Siendo el Espíritu la fuerza que obra en los fieles, también ellos participan del nombre de “*fuertes*”.

Al igual que Jesús, que venció al mundo (Jn 16,33) también los discípulos son llamados *vencedores del Maligno* o *vencedores del mundo* en virtud de su fe (I Jn 5,3-5) y en virtud de su amor. En las siete cartas a las Iglesias, la vida cristiana se presenta como una lucha y se prometen premios a los *vencedores* (Apoc 2,1 a 3,22).

Juventud (vida nueva), *fuerza, fe victoriosa*, triunfo de la verdad sobre la mentira (I Jn 2,22), del amor sobre el odio (3,12), de la vida divina sobre el pecado (3,9), son las obras del Espíritu Santo en el cristiano.

Fieles, creyentes

La *permanencia* es una cualidad de la fe y del amor que puede traducirse en términos de *fidelidad*. Por eso es una acción recíproca. Dios permanece en los creyentes y ellos han de permanecer en Dios: "La Palabra de Dios permanece en vosotros" (I Jn 2,14c). Esta permanencia de la Palabra en el creyente parece ser sinónimo de la fuerza y la victoria, o quizás su causa. "Quien cumple la voluntad de Dios permanece para siempre" (I Jn 2,17b). Para permanecer en Dios, es necesario que Dios permanezca en uno: "lo que habéis oído desde el principio permanezca en vosotros. Si permanece en vosotros lo que habéis oído desde el principio también vosotros permaneceréis" (I Jn 2,24).

Por el contrario, amar al mundo, cuyas concupiscencias pasan, es no permanecer en Dios ni guardar su palabra, (2,15-17) y equivale a "permanecer en la muerte" (3,14).

También la Carta a los Hebreos, como las del Apocalipsis a las siete Iglesias, está preocupada por la decadencia del espíritu inicial y anima al creyente a perseverar en su fervor sin deslizarse en la indiferencia, pues en ello hay una debilidad, una regresión de la actitud creyente, que equivale a una velada y anónima apostasía²².

Creyentes, fieles, son nombres que se exigen mutuamente. Primero porque en el Nuevo Testamento se habla de la fe informada por la caridad, en términos de amor-alianza y pertenencia. Pero además porque la vida de fe, como adhesión a Cristo, va indisolublemente unida con la tribulación. La paciencia, o hupomoné, es una virtud necesaria para el fiel creyente.

Jesús invita a sus fieles a permanecer en su amor (Jn

²² Véase C. Pozo, "Teología humanista y crisis actual en la Iglesia", en: *Iglesia y Secularización*, Madrid, 1971, BAC Minor, vol. 23, págs. 61-119, en especial págs. 65-75.

15,9.10). Como han permanecido, en medio de sus pruebas, fieles a Él: "Vosotros sois los que habéis permanecido (diamemenekotes) constantemente conmigo en mis tribulaciones" (Lc 22,28).

Los suyos (de Cristo)

"Habiendo amado a los *suyos* (tous idíous) que estaban en el mundo, los amó hasta el fin" (Jn 13,1). Le han sido dados por el Padre y son del Padre, porque todo lo que es de Cristo es del Padre (Jn 17,6.10). Los cristianos son dados por el Padre a Cristo, en pertenencia. Pablo dirá "todo es vuestro, vosotros de Cristo y Cristo de Dios" (I Cor 3,22). Son suyos porque creen en su nombre y por haber creído. Reemplazan a los que *eran suyos* pero no lo recibieron (Jn 1,11) y por lo tanto dejaron de pertenecerle.

Hermanos

Ese "ser suyos" se explicita a veces como "hermanos míos" (Mt 25,40), de modo que Él es el primogénito entre muchos hermanos (Rm 8,29).

El vínculo de parentesco con Jesús se establece por creer en su nombre (Jn 1,12); por cumplir la "voluntad de Dios" (Mc 3,35), "la voluntad de mi Padre celestial" (Mt 12,50); por escuchar la palabra de Dios y cumplirla (Lc 8,21).

La unión de Jesús y los suyos, los hace solidarios con él y con Dios: "el que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y quien me recibe a mí, recibe al que me envió... y todo el que dé de beber un vaso de agua a uno de estos *pequeños*, por ser discípulo, os aseguro que no perderá su recompensa" (Mt 10,40.42). Esa misma ley de solidaridad en el recibimiento y el rechazo, reluce en textos como el del juicio final en Mateo 25,31-46 y en el logion sobre el avergonzarse de Jesús y sus palabras (Mc 8,38 y par. cfr. 2 Tim 1,8).

Pequeños, más pequeños

Este nombre, casi sinónimo de *hermanos* (Mt 25,40.45) o de *discípulos* (Mt 10,42; Mt 18,6), en griego mikroi, mikróteroi, se aproxima a otros nombres, ya vistos, como *niños* (teknía paidía). Pertenece también al espectro de nombres asociados con la idea de filiación por la fe.

2.1.5. *Balance y perspectiva: "Hijos en el Hijo"*

Este recorrido por algunos nombres del creyente en la Es-

critura, aunque somero e incompleto, permite a nuestro juicio fundar algunas orientaciones interpretativas acerca del ser del creyente en la visión revelada.

Creemos que la red de relaciones que define el verdadero ser del cristiano es la que está implícita en la invocación con que comienza su oración: "Padre nuestro". El cristiano es *Hijo*. Y este nombre es tanto más radical y esencial cuanto que se deja implicitar y sobreentender. *Pero desde esa pertenencia y vinculación filial es desde donde —y por la que— se define el ser creyente; explicitándose ulteriormente dicha definición por el pronombre posesivo "nuestro", cuyo contenido es cristológico y eclesiológico a la vez.*

En la perspectiva de la antropología bíblica, el hombre se define por parámetros personales y subjetivos, sociales y relacionales: por su *vinculación y pertenencia*. A esa dimensión pertenecen las categorías de la Alianza y el parentesco por la fe.

El creyente se define por su triple relación trinitaria y su pertenencia eclesial. A esta definición positiva se le agrega, como ulterior definición negativa: la no pertenencia al mundo, su carácter de extranjero, desterrado y peregrino. No en el sentido del *contemptus mundi* de algunas escuelas de espiritualidad posteriores, sino simplemente en términos de *no pertenencia* en sentido bíblico: de desprendimiento interior del corazón respecto de instancias a las cuales ya no se pertenece radicalmente, sino secundaria y subordinadamente. Es lo que expresa el primer mandamiento cuando reclama un amor total sin división del corazón, de modo que sea el amor a Dios el que determine el modo de estar en el mundo de los creyentes y el modo de ordenar su entorno creacional para hacer de él el mundo que habitan.

La pertenencia a Dios en esta forma no sustrae al hombre de su tarea de creatura en la creación, no lo sustrae de la historia. Todo lo contrario, lo lanza a ella, pero no de cualquier manera, como tenemos que pasar a ver a continuación, sino con una misión, implícita en su nombre de *Hijos de Dios*, e implícita en su vocación a la santidad. Una santidad cuyo paradigma es la santidad de Dios Padre (I Pedro 1,16-17).

El ser Hijos en el Hijo y con el Hijo, es la raíz de la participación en la naturaleza divina y en las potestades y funciones que definen el ser de los creyentes por analogía con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y por su vinculación y pertenencia con ellos.

2.1.6. Limitaciones del nombre "laico"

Al cabo de este recorrido, el nombre "laicos" aparece, por contraste con los nombres escriturísticos del creyente, como un

nombre de contenido más bien disciplinar, jurídico o juscanónico, que teológico.

Una teología de la vida cristiana, de los fieles laicos, aún dominada por la legítima inquietud de reflexionar sobre las tareas temporales del creyente, no puede esperar de él mucho más de lo que ha dado hasta ahora. Los teólogos parecen comprenderlo cada vez más y se vuelven hacia los nombres bíblicos. Quizás está pasando ya la hora en que se temía que vocación cristiana y tareas temporales fueran rivales entre sí y causa de escisión esquizofrénica del alma creyente.

2.2. El llamado a la santidad

2.2.1. Las desviaciones del sentido

No se puede dar por obvio y generalmente admitido el sentido bíblico y cristiano de la santidad.

Dado que el discurso teológico y religioso resuena en una atmósfera semántica enrarecida, donde los vocablos cristianos son permanentemente sometidos a retorsiones ideológicas y a desgastes por el uso, se hace casi imprescindible aludir a las desviaciones más usuales del sentido cada vez que ingresamos a un tema. Y el de la santidad no es excepción.

Señalaremos en primer lugar las desviaciones ideológicas de la *noción*. En segundo lugar las deformaciones existenciales de la *existencia* creyente, que son corrupciones de la santidad.

2.2.1.1. Desviaciones ideológicas de la noción de santidad

En dos direcciones principalmente se desvía la noción de santidad. *Primeramente* por exageración de la trascendencia. En *segundo* lugar por encerramiento en la immanencia.

En la santidad como *atributo divino*, se exagera la trascendencia hasta el punto que Dios queda convertido en el *totalmente otro*, el inalcanzable, con quien es imposible comunicarse, el ausente, el lejano; que ni se interesa ni interviene en la vida del hombre, a quien éste no puede agradar, ni por ende desagradar, debiendo vivir *como si Dios no existiera*, pues de hecho se comporta como ausente o como muerto. Para el *hombre de hoy* —se dice— no tiene sentido hablar de presencia de Dios. En esta "teología" de la santidad divina se apoya la secularización humanista o secularismo (cfr. *Gaudium et Spes*, 36ss).

A la antedicha visión de la santidad divina corresponde una visión de la *santidad humana* sin oración, sin culto, sin religión; en términos de filantropía, social y política. La rela-

ción hombre-Dios es incluso denunciada como ilusoria, o como corrupción religiosa de la fe cristiana.

A un Dios exilado y prisionero de su santidad trascendente, corresponde un hombre cuya santidad consiste en vivir “responsable y maduramente” dentro de los límites de su inmanencia, siendo el hombre “bueno para los demás”^{22 bis}.

Ya puede el escriturista seguir afirmando “sólo hay una elección: la fe o la incredulidad”²³. Los términos de la disyuntiva han sido redefinidos de modo que la fe, por ser *religión*, se descalifica como la peor forma de incredulidad. Y por otro lado, el inmanentismo humanista se identifica con la verdadera fe²⁴.

En las visiones secularistas y teopolíticas, la santidad, como expresión bíblica de la excelencia de Dios y de la excelencia del hombre, pasa a subentenderse como referida a otras, que tienen valor último, por ejemplo: madurez, adultez, responsabilidad...²⁵.

2.2.1.2. Corrupciones de la actitud religiosa

Abuso de la religión es lo que se produce cuando ésta se desvía de su esencia pero mantiene sus formas. Las desviaciones ideológicas del concepto son una forma de la corrupción: la del lenguaje.

Hay otras. El *verbalismo* religioso, que consiste en una *multiplicación*, despojada de esencia, de formas religiosas (devociones, oraciones, actos litúrgicos, discurso religioso); una inflación desmedida que no va acompañada de la actitud interior que le

^{22 bis} Cfr. nota 22.

²³ R. Schnackenburg, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, Ed. Verbo Divino, Navarra, 1973, pág. 91.

²⁴ Un ejemplo: “La Iglesia tiene que tomar conciencia de una vez por todas que el Evangelio no es religión. Como lo dice Karl Barth ‘La religión es incredulidad, la religión es por excelencia el hecho del hombre sin Dios’...” “Hay que tener presente que ya no caben pautas religiosas tradicionales para la santidad: hoy se exige un nuevo tipo de santidad, que no es lo mismo que sacralidad”, Julio de Santa Ana, *Cristianismo sin religión*, Alfa, Montevideo, 1969, págs. 121-122.

²⁵ “El Evangelio —Jesucristo— exige que aquellos que El llama sean *adultos y maduros*; esto es, sean hombres, porque para que los hombres sean santificados por Dios, es necesario que antes que nada sean hombres.” “A partir de Bonhoeffer, se entiende que el proceso de secularización se produce en beneficio del hombre. Este ya no está sometido bajo ninguna cúpula, sino que vive en *autonomía y madurez*. De ahí que Bonhoeffer haya hablado de la necesidad de presentar el Evangelio sin religión. La religión es el refugio que busca el hombre para hallar seguridad en su vida. No corresponde a un estadio mental adulto, sino que es un momento en el principio de la evolución hacia la madurez”. Julio de Santa Ana, o. c., pág. 80-81.

confiere sentido y validez personales. El *utilitarismo*, consiste en la subordinación del motivo central de la relación religiosa —la celebración litúrgica por ejemplo— a otros motivos subalternos, tomando el fin como medio. La desviación *ideológica*, cuando se concibe la religión como subordinada a los fines de la eficacia y del poder. El *sentimentalismo* o el *esteticismo*. Por último el *fanatismo* religioso que tiene lugar cuando la voluntad finita del hombre se absolutiza a sí misma bajo formas religiosas²⁶.

2.2.2. Líneas de reexposición: santidad y pertenencia

Las desviaciones y las reducciones conceptuales; los abusos y corrupciones existenciales de la actitud religiosa, han acompañado el discurso de la revelación sobre la santidad a lo largo de toda la historia de la revelación bíblica y de la Iglesia. Constituyen el marco histórico constante e ineludible de toda reexposición de la doctrina sobre la santidad. Ese contraste es necesario. Y precisamente en esto se muestra santo Dios, entre otras cosas, en que, mostrándose y revelándose, permite distinguir lo que es *santidad* de lo que no lo es.

El Concilio Vaticano II al recordar y reexponer el llamado universal a la santidad ha insistido en los dos aspectos de la santidad del creyente: la santidad como don y la santidad como responsabilidad o como respuesta:

“En la fe del bautismo han sido hechos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y por lo mismo santos; conviene, por consiguiente, que esa santidad que recibieron sepan conservarla y perfeccionarla en su vida con la ayuda de Dios” (*Lumen Gentium*, 40).

Al reexponer algunos aspectos de la enseñanza tradicional, bíblica, acerca de la santidad, deseamos insistir en algunos que parece conveniente subrayar en una nueva evangelización de la santidad de los fieles:

- 1) la santidad de Dios como cercanía, vinculación y pertenencia por Alianza, aptamente expresada por el vocabulario del parentesco y particularmente en términos de relación paterno-filial;
- 2) la santidad del hombre en términos correlativos a la divina y en particular la santidad del cristiano en sus dos aspectos de ser y quehacer, don y respuesta o pertenencia.

²⁶ Cfr.: Bernhard Welte, *Filosofía de la Religión*, Herder, Barcelona, 1982, págs. 251-263.

cia y pertinencia. En términos de vinculación y pertenencia filial; y de desvinculación y no pertenencia a “este mundo”.

2.2.2.1. *El Dios pariente*

El Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, el Dios del Padre, es, desde las tradiciones premosaicas, pariente y protector del patriarca y su clan. El parentesco se establece por el proceso de elección, vocación y alianza. Y el pariente divino protege y asegura —promesas mediante— los bienes de la vida y el alimento: la descendencia y la tierra. El Dios-pariente se muestra así como *Goel*, institución familiar y a la vez *analogatum princeps* de la teología del Antiguo Testamento (y del Nuevo también). El goelato de Dios respecto del pueblo que tiene su origen en los patriarcas, es a la vez el *espejo de virtudes*, o el ejemplo canónico, de santidad para los *suyos*²⁷. El Goelato da razón de la Redención entera.

El Dios —pariente y Goel— de Abraham, de Isaac y de Jacob, se manifiesta *con* y *en ellos*, tres veces santo. El profeta Isaías, que en su visión escucha el trisagio angélico, lo llamará con los nombres: “tu Goel” y su sinónimo: “El Santo de Israel”²⁸.

²⁷ Sobre el Dios-del-Padre y Dios-Pariente: W. F. Albright, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander, 1959, págs. 193-197; R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel*, Madrid, 1975, I, págs. 268-272. Sobre el goelato como institución familiar: R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, París, 1961, I, 38-43. Sobre el goelato como tema bíblico de importancia en el contexto de la teología de la salvación y liberación llamábamos la atención en el artículo: “Goel: Dios libera a los suyos”, en: *Revista Bíblica*, 33 (1971) 8-12. No es posible elaborar una teología de la salvación-redención-liberación cristiana, sin atender al *móvil* de la obra redentora y a las disposiciones que supone o reclama de parte de los beneficiados por la acción salvífica.

²⁸ “El relato sobre la experiencia de su vocación (Isa 6) —nota W. Zimmerli— refleja con claridad la peculiar insistencia de Isaías, a lo largo de las distintas fases de su predicación, en el mensaje sobre la intervención de Yahvé en su pueblo y en las naciones que son objeto de su mensaje... Las repercusiones de esta vocación parecen reflejarse en tres formas en el mensaje de Isaías: 1) Isaías experimenta la presencia de Yahvé en el templo; 2) ... en la alabanza de los serafines escucha Isaías el nombre divino “Yahvé de los ejércitos” (6,3; cf 1,24; 2,12; 3,1 etc.) relacionado desde antiguo con el arca... la categoría “Santo”, que resuena en los serafines, imprime un sello especial a toda la predicación de Isaías sobre Yahvé, a quien el profeta ha contemplado como *Rey*; 3) ... Isaías se sabe miembro de su pueblo ante el Santo. Esta relación indisoluble, con toda su tensión interna está anclada en la designación de Yahvé como “el Santo de Israel” (1,4; 5,19,24; 30, 11s. 15 etc.) tan característica de Isaías. El “Santo” ante el que ningún impuro puede subsistir es al mismo tiempo el Dios

No son las virtudes, bondades o excelencias del pueblo, sino la fidelidad de Dios a las promesas hechas a los patriarcas, el *móvil* de la liberación de Egipto; gesta donde Dios se muestra *santo*. Su santidad es el *motivo* por el cual se pide del pueblo una respuesta de santidad: “Sed santos *porque* santo soy yo Yahvé vuestro Dios” (Lev 19,2); “el que os hace santos” (21,8); “el que os santifica, el que os ha sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios” (22,33); “que os saqué de la tierra de Egipto para daros la tierra de Canaán y ser vuestro Dios” (25,38); “que os he separado de estos pueblos” (20,24).

Hay por lo tanto estrecha equivalencia entre los títulos de Goel y Santo. Es por ser Goel que Dios saca de Egipto, conduce y da en propiedad una tierra, separa de los demás pueblos renovando su elección: todo esto en virtud de su fidelidad con los tres patriarcas. Todo lo que hace con los hijos lo hace en atención al vínculo que lo une a sus padres: “al oír el gemido de los hijos de Israel, reducidos a esclavitud por los egipcios he recordado mi alianza” (Ex 6,5), “y tú Israel, siervo mío, Jacob a quien elegí, simiente de mi amigo Abraham” (Isa 41,8ss). “No temas, ... tu redentor (goel) es el Santo de Israel” (41,14).

El Dios que en la visión de Isaías 6 es aclamado por los ángeles como tres veces santo, es el Dios que se enfrenta a la infidelidad desde una incommovible fidelidad, triple fidelidad, a los patriarcas. Él está más entrañablemente adherido a su pueblo que los patriarcas mismos: “Porque nuestro Padre, eres tú, ya que Abraham no nos reconoce ni Israel se acuerda de nosotros. Tú Yahvé, eres nuestro Padre, tu nombre es ‘Goel nuestro’ desde siempre” (Isa 63,16).

Si bien es cierto que Dios es santo por ser inaccesible en su trascendencia, lo es más propiamente por hacerse accesible por su condescendencia. En el relato del Génesis, Dios se muestra santo en que es un Dios que busca al hombre empeñado en alejarse y ocultarse de Él (Gn 3,9). En el de la vocación de Abraham, en que su intención de bendecirlo apunta a bendecir en él a todos los linajes de la tierra (Gn 12,3). Dios busca *aproximar* a sí. Desde el comienzo es un Dios cuyo designio es “aproximarse” al hombre. En esta perspectiva, Dios se muestra santo en permanecer fiel a su designio de Creador: hacer de todo hijo de Adán,

que se ha unido a Israel” (*Manual de Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, 1980, pág. 219). El borde del vestido de Dios, que *lleva* el templo, lo hace accesible al *contacto*, y expresa su presencia. Dios, su vestido, puede ser tocado en el templo por sus fieles que allí le oran y suplican (Cfr. Mc 5, 28-30). La visión muestra por lo tanto los dos aspectos de la santidad de Dios, su trascendencia pero también su condescendencia.

imagen y semejanza suya: un interlocutor, un pariente y por fin —con la revelación del Nuevo Testamento— un hijo.

2.2.2.2. *Reevangelización del parentesco*

Nuestros fieles tienen que vivir su santidad cristiana en la institución familiar. Por lo tanto conviene recuperar y repropone estos aspectos del mensaje bíblico pues son aptos para revivificar la conciencia creyendo inspirando actitudes.

Nuestros fieles viven en un mundo donde la familia sufre un proceso de erosión y deterioro y donde, por consecuencia, también la cultura familiar sufre un proceso paralelo, de modo que ambos, familia y cultura familiar, se degradan en forma conjunta y solidaria. A ese deterioro no son ajenas las concepciones del Estado y de la sociedad que en algunos aspectos parecen modernas reediciones postcristianas de las divinizaciónes del Estado²⁹.

La teología de la santidad-goelato, se presta a una reevangelización de las actitudes relacionales: fidelidad, piedad (en su triple dimensión: familiar, patria y religiosa). El comportamiento divino es *modelo y motivo* del comportamiento del creyente.

²⁹ G. K. Chesterton ha visto que la familia, por ser anterior al Estado y basarse en una alianza libre encarna el ideal de libertad ante el Estado, que por su parte encarna la coerción. La familia —dice Chesterton— “es la única Institución a la vez necesaria y voluntaria. Es el único freno moderador del Estado, que por su naturaleza puede renovarse tan eternamente como el Estado mismo y más naturalmente que él”, *La superstición del divorcio*, Bs. As., 1966, pág. 58.

El proceso de creciente intervención del Estado en las cuestiones domésticas corre paralelo con un proceso de abdicación de derechos y deserción de deberes por parte de la familia. Es difícil dilucidar si es el Estado el que avasalla a la familia erigiéndose en el Tío omnipotente, o si es la familia la que abdica sus deberes y derechos. Causa, efecto, o ambas cosas según tiempos o momentos, lo cierto es que la crisis de la institución familiar se plantea tanto a nivel de la gran parentela como de la microfamilia: el hogar de papá, mamá y el nene. La crisis de la institución y del sistema de parentesco, acompaña la crisis de la cultura de la familia y de las relaciones de parentesco. Junto con la realidad se extingue el *savoir faire*. El film *La Famiglia*, de Ettore Scola, echaba recientemente una mirada nostálgica a un mundo familiar en vías de extinción pero añorado. Y otro film: *Kramer versus Kramer* documenta el drama de la pareja huérfana de macroparentela y desprovista, para enfrentar sus conflictos de pareja, del arbitraje familiar, que opera la defensa de la alianza matrimonial. El custodio de la Alianza es en el film un frío y lejano Tío Sam y su escenario un tribunal de justicia y abogados que manejan los avatares del amor, que son los de la libertad, munidos sólo de los instrumentos de la ley, que son los de la coacción. Las heridas en las relaciones de amor y en las regiones del corazón, sólo se previenen o se remedian mediante los esfuerzos de la piedad.

La revelación bíblica puso la familia por encima del orden natural y del orden socio-político en los que las religiones de la Antigüedad buscaban sus divinidades. En la revelación judeocristiana, Dios quiso mostrarse como *pariente* primero y como *Padre* al final. Si bien en la revelación judeocristiana Dios es el Creador y es Rey, ello redundaba precisamente en la desdivinización de las fuerzas cósmicas y naturales —sexualidad incluida— así como del poder político y de la civilización agraria o urbana.

Lo que la fe bíblica desdiviniza, queda, por su dependencia y proveniencia divina, también des-demonizado y entregado a la libre disposición humana para ser reconocido como santo y ser santificado.

Estos aspectos que configuraron a lo largo de la historia de la Humanidad el aporte característico de la piedad y de la fe judeo-cristiana³⁰, siguen teniendo hoy plena vigencia ante las nuevas versiones religiosas, ideológicas y culturales, permitiendo así la crítica de sus modelos de civilización. No es de extrañar, pues, que la Iglesia vuelva su atención hacia la familia en nuestros tiempos en que se ve amenazada, y que se redefina a sí misma como Pueblo de Dios (*Lumen Gentium*, cap. II). El “pueblo” o “am” hebreo, es la parentela y la patria como *familia*: entidad de consanguíneos, *nación* que dice un origen (Padre) común y vincula por lazos de amor y de solidaridad a los hombres que pertenecen a ella. La *pertenencia* impone una conducta. Un sistema ético de comportamiento no se adopta por una apropiación

³⁰ Parece necesario y urgente recuperar la *piedad*, como doctrina, pero más aún como conciencia y actitud. La descristianización de la cultura occidental se manifiesta sobre todo en que la piedad desaparece de las relaciones entre los hombres (familiares, patrióticas, etc.) a medida que desaparece de la relación religiosa. Jung ha podido afirmar: “a causa del culto exclusivo de la conciencia, nuestros tiempos son en tan alto grado impíos y profanos” (*El secreto de la Flor de Oro*, Bs. As., 1961, pág. 50). El aporte típicamente cristiano a la piedad religiosa lo expresa Mateo 6,6-8 en términos de relación, vinculación y conocimiento entre el cristiano y su Padre que ve en lo secreto y conoce sus necesidades. Véase: H. Dörrie, “Überlegungen zum Wesen antiker Frömmigkeit”, en *Pietas* (Festschrift für Bernhard Kötting), Münster, 1980, pág. 13. Véase también Edouard des Places, *Syngeneia. La Parenté de l'Homme avec Dieu d'Homère a la Patristique*, Paris, 1964, obra ésta imprescindible para trazar la frontera entre la participación en la naturaleza divina según los pensadores paganos y el cristianismo.

La piedad pertenece a la *cultura* de la familia y al *know how* o al *savoir faire* del trato entre los hombres como personas y se deteriora paralelamente con la despersonalización de la cultura y del conocimiento, pero sobre todo con la despersonalización de los valores absolutos: la pérdida del interlocutor divino, de Dios como Tú. Ver también: D. Lührmann, “Neutestamentliche Haustafeln und Antike Ökonomie”, *NTS*, 27 (1980) 83-97.

intelectual abstracta, sino entrando a formar parte de un grupo. La ética, antes que un asunto de teoría moral, es un asunto de comunión y pertenencia. Y así también la conducta cristiana, la santidad de vida, depende más de la conciencia de pertenencia que viene de la fe y la caridad, que de una instrucción nocional, si ésta deja intacto el nivel existencial de la pertenencia, por ejemplo, “al mundo”.

La principal tensión que viven los cristianos está precisamente a ese nivel. Reclamados por un lado por su pertenencia a su nación o patria espiritual y solicitados, por otro, por reclamos de adhesión y de fidelidades no siempre compatibles.

2.2.2.3. Santidad y pertenencia recíproca

La llamada a la santidad se presenta en el Antiguo y Nuevo Testamento como una consecuencia —y en el contexto— de la recíproca pertenencia que deriva de la acción de Dios (elección) y la respuesta del hombre (fe) y que se concreta en la Alianza.

Esto se expresa por el uso recíproco del pronombre posesivo “Vuestro Dios, mi pueblo”; “Nuestro Dios, tu pueblo”³¹.

³¹ “La fórmula de Lev 19,2 explicita el sentido del elíptico nombre divino: ‘Yo Yavé’, que por su frecuentísima repetición impregna y colorea todo el Código de Santidad. Esta máxima elipsis subraya con insistencia que Dios es un *yo*, que reclama ser tenido en cuenta en su calidad personal. Ese *Yo Yavé* es la revelación de su consistencia personal, de su máxima *inmanencia* moral, de su densidad ética. Yavé es un *yo* no menos histórico ni temporal, no menos prójimo que cualquier prójimo. Es ese *yo* que habla, ve, manda, premia, castiga, exige y separa o santifica, en una palabra, ese *yo actuante* y por lo tanto próximo (= prójimo) el que, en un segundo grado de explicitación de la frase, se manifiesta como *vuestro Dios: Yo Yavé vuestro Dios*. La consistencia personal, la *yoidad* y la *inmanencia* moral, se carga ahora de significación individual e individualante. Ese *yo* como todos, es un *yo* como ningún otro”, Horacio Bojorge, “Sed santos porque santo soy yo vuestro Dios. De la naturaleza ética del culto”, en: *Revista Bíblica*, 37 (1975) 223-234, cita en pág. 227.

Es al mostrarse “vuestro Dios” que el Yo Yavé se muestra santo. Dios es santo porque une a sí por el parentesco a los que no eran sus parientes. La santidad de Dios se muestra en que hace de los hombres sus “domésticos”, en el antiguo sentido de la *domus* como familia. Ese proceso de *domesticación* lo expresa con la verdad de la poesía A. de Saint-Exupéry:

—¿Qué significa *domesticar*? —preguntó el principito.

—Es una cosa demasiado olvidada —dijo el zorro—. Significa *crear lazos*.

—¿Crear lazos?

—Sí —dijo el zorro—. Para mí no eres todavía más que un muchachito semejante a cien mil muchachitos. Y no te necesito. Y tú tampoco me necesitas. No soy para ti más que un zorro semejante a cien mil zorros. Pero, si me domesticas, tendremos necesidad el uno

“Sed santos porque santo soy yo Yahvé vuestro Dios” (Lev 19,2). El imperativo del Levítico lo encontramos traspuesto en el Nuevo Testamento e interpretado en términos cristianos: Dios se llama ahora “vuestro Padre celestial”. La santidad se intercambia por la “perfección” o la “misericordia”. Los tres lugares del Nuevo Testamento que recogen el eco del Levítico son bien conocidos:

“Sed pues vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48).

“Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” (Lc 6,36).

“Así como el que os ha llamado es santo, así también vosotros sed santos en toda vuestra conducta, como dice la Escritura: seréis santos porque yo soy santo. Y si llamáis Padre...” (I Pe 1,16-17).

2.2.2.3.1 *Mateo*, glosa el imperativo del Levítico en un contexto dominado por la intención que le es propia: que la *justicia* de los cristianos sea superior, más perfecta, que la justicia de los escribas y fariseos (Mt 5,20), superando incluso la que dictaba la Ley (Mt 5,43) y, con mayor razón, que la conducta de los publicanos y de los gentiles, movidos por la solidaridad natural entre ellos (5,46-47).

La “justicia” cristiana debe exceder los motivos de reciprocidad antedichos y ha de ser perfecta (teleiós) como la del Padre. A la perfección de la conducta del Padre pertenece el repartir sus bienes sin distinción, a buenos y malos por igual. El sol y la lluvia, que el Padre envía, son no sólo los bienes de la creación, sino también los dones mesiánicos de la salvación. El sol es el Mesías y la lluvia los bienes mesiánicos. Pertenece a la perfección

del otro. Serás para mí único en el mundo. Seré para ti único en el mundo.

—Empiezo a comprender —dijo el principito—. Hay una flor... creo que me ha domesticado.”

Una parecida fuerza emotiva se desprende de pasajes bíblicos como el de Ruth, que se *apegó* (hebr. *dabaq*, pegarse, adherirse) a Noemí inseparablemente: “Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios” (Rt 1,14.16). O el que expresa el apego de Dios: “Tú, Israel, siervo mío, Jacob a quien elegí, semente de mi amigo Abraham... yo soy tu Dios... yo te ayudo... tu goel es el santo de Israel” (Isa 41,8-16).

La separación propia de la santidad no es una categoría espacio-temporal de distancia física, sino una categoría del orden existencial: social, afectivo, ético. Su analogía debe buscarse en las realidades de la esfera interpersonal: parentesco, familia, nación. La separación-unión propia de la santidad divina puede definirse —y de hecho la Escritura así lo expresa— en términos pronominales: nosotros-ellos, nuestro, vuestro.

del Padre creador el salvar, con la misma generosidad creadora, a todas las naciones y no sólo a Israel.

2.2.2.3.2. *Lucas*, interpreta la *perfección* de Mateo, como *misericordia*, la cual es tema de su predilección. El cambio no es de sustitución de una por la otra sino que establece la ecuación entre ambas y las muestra equivalentes. El Padre se muestra perfecto en su misericordia.

La alusión a la misericordia no está ausente en Mateo sino implícita en la exigencia de superar el comportamiento de los demás hombres, a ejemplo del de Dios. Pero además *el sol y la lluvia*, que el Padre envía sobre buenos y malos por igual, ofrece una potencial e implícita reminiscencia de la Alianza de Noé (Gn 9,13) cuyo signo es el arco iris y que incluye la decisión de Dios de deponer su ira y no castigar más con la destrucción a la humanidad futura, mostrándose ya entonces como Dios misericordioso.

Lucas explica que a la *perfección* de la justicia del Padre pertenece su *misericordia*. Y así debe ser la de todo hijo de tal Padre. El cristiano, como su Padre, debe ser bueno con los ingratos y perversos (Lc 6,35).

2.2.2.3.3. *Motivo y modelo de la santidad cristiana*

En *Mateo* y *Lucas*, el obrar del Padre se plantea como *modelo* de la conducta específicamente cristiana: "Sed perfectos como...", "misericordiosos como..."

El imperativo del Levítico 19,2 pone la santidad de Dios como *motivo*: santos *porque* yo soy santo; secundariamente como *modelo*.

Creemos que en *Mateo* y *Lucas* se da por sobreentendido que esa santidad sea el *motivo* y se insiste en que ha cambiado el modelo, al revelarse el Padre.

Hemos de entender que en el Nuevo Testamento, el *motivo* y el *modelo* —el por qué y el cómo— de la santidad cristiana, es el actuar del Padre. No se inspira en modelos interhumanos y a la postre humanistas. Debe elevarse sobre la normatividad de los sistemas pertenenciales contruidos sobre las solidaridades grupales humanas, de raza, tribu o nación, sexo o condición social (Gal 3, 26-29).

Para que la justicia y la bondad humana pudieran alcanzar la excelencia de la santidad, evadiendo los límites del ser *bueno con los buenos* (*porque* son buenos y *como* ellos), era necesario que se abriera a la humanidad esta salida *hacia arriba*, hacia el Altísimo, hacia el Padre.

Los contextos de *Mateo* y *Lucas* muestran también que la pertenencia como hijos al Padre, lejos de encerrar a los creyen-

tes en la Iglesia como en un nuevo sistema de exclusivismo pertenencial encerrado en sí mismo como todos los demás, les exige abrirse a todas las creaturas con la misma universalidad de la santidad paterna. El actuar del Padre se manifiesta santo en su iniciativa para invitar a la vinculación a los alejados, distantes y enemigos. Y al mostrarse santo así, el Padre les enseña a los creyentes el *cómo*, los motiva dándoles el *por qué*, pero además y antes que nada, los re-engendra para *poder* hacerlo.

En efecto, la llamada a la santidad supone el don de la santidad; la invitación a ser perfectos (teleios) supone un don inicial (arjé).

2.2.2.3.4. *Orden de la caridad*

No ha de confundirse el orden de la caridad cristiana con un particularismo pertenencial³². Pablo reconoce el orden de la caridad cuando dice: "hagamos el bien a todos, pero principalmente a los de la casa de la fe (oikéious tes pisteos)" (Gal 6,10). Juan considera que el amor a los hermanos es como un test de la autenticidad de todo otro pretendido amor a Dios o a otros hombres.

El amor a los hermanos en la fe, pertenece al *principio* de la caridad y de la santidad. El amor a los enemigos a su *perfección*. Aquí también puede hablarse de un *arjé* y de un *télos*.

El comportamiento del Padre muestra que la *justicia*, la *santidad* divina, se ejercita pasando por el *particularismo* de la elección, sin dejar por ello de ser universalistamente justo, pues el del Padre es un particularismo abierto, santo porque está abierto, e invita a todos a ingresar en su comunión.

La consideración y la contemplación del obrar del Padre, en el que se muestra santo, es condición de la conducta santa. Esa consideración no debe ser del orden del conocimiento extrínseco, en el que se queda la gnosis cosificante de la persona que se observa. Ha de ser del orden del *trato*. Es en la oración donde el creyente accede al conocimiento del Padre que le per-

³² Como ejemplo del planteo dilemático o aporético entre elección y universalismo véase: P. Altmann, *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament*, Berlin, 1964. Para Altmann la teología de la elección tuvo que ser superada en el Antiguo Testamento para que la religión de Israel se convirtiera en religión mundial. El problema en el Nuevo Testamento se plantea con particular crudeza en los escritos joánicos. Lo ha tratado y expuesto con solvencia J. M. Casabó, *La Teología Moral en San Juan*, Madrid, 1970, págs. 393-402: *El problema del particularismo*. Nos hemos ocupado de este aspecto en H. Bojorge, "Fundamentación y normas de la conducta cristiana según la Primera Carta de Pedro", en: *Revista Bíblica*, 37 (1975) 269-277.

mite obrar según lo que conoce. Pero es también en la oración donde el Padre comunica al creyente la capacidad de obrar santamente³³. Las obras del cristiano, en efecto son un don del Padre.

2.2.2.3.5. Santidad y pertenencia en la Primera Carta de Pedro

Pedro opera esta ecuación de tránsito entre *Yavé* y el Padre de manera particularmente clara en 1,14-16. Allí exhorta a los cristianos en términos de *hijos*: como hijos obedientes... llamados... por el que es santo... al que ellos invocan como Padre... que no hace acepción de personas³⁴.

³³ El camino y la praxis de la santidad cristiana según Pablo lo ha descrito M. A. Barriola como definido ante dos frentes diversos. Por un lado el verbalismo de los corintios. Por otro el afán de praxis judaizante celoso por traducir la ley en vida cotidiana: "Si por un lado (contra los corintios sobre todo) significa una enérgica invitación a la acción, dejando de lado interminables tertulias ('no en palabras sino en fuerza' I Cor 4,8.19-20); por otro lado toda la eficacia que exige es considerada como un regalo del Espíritu, que para más perplejidad de nuestra inteligencia, despliega toda su potencia en las condiciones más ajenas a un cálculo exclusivamente humano de probabilidades y energía, llegando hasta calificar de 'pérdida y basura' todo afán fundado en la pura industria personal, por más que ésta se hubiese ejercitado con la misma Ley de Dios", *El Espíritu Santo y la Praxis cristiana*, Montevideo, 1977, págs. 280-281.

Entre otras conclusiones importantes para una teología de la praxis cristiana, capítulo esencial de la teología del laicado, la obra de Barriola nos recuerda cómo, para Pablo: "nos toca caminar en las buenas obras, no de cualquier manera, sino recordando que Dios nos las preparó" (o. c., pág. 288) y nos remite a lo que dice el Apóstol: "En efecto, hechura suya somos: creados en Cristo Jesús, en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicáramos" (Ef 2,10). Hay una *santificatio continua*, análoga a la *creatio continua*. Ella es en parte objeto de la petición del Padre Nuestro: "santificado sea tu Nombre". Véase S. Sabugal, *Abba!... La Oración del Señor*, Madrid, 1985, págs. 441-453. "...los discípulos, dice Sabugal, no solamente ruegan al Padre que santifique su Nombre, sino también que les otorgue la fuerza de santificarlo, el don de santificarlo" (o. c., pág. 445). "...los hijos de Dios santifican el Nombre del Padre mediante el cumplimiento de su voluntad..." (o. c., pág. 448).

³⁴ El orden de la caridad lo expresa Pedro en 2,17: "respetad a todos, amad a los hermanos". Su énfasis pastoral se sitúa así entre la insistencia de Mt y Lc en la perfección de una apertura universal a todos —incluidos los enemigos— y el énfasis joanino sobre el principio o comienzo de la caridad por los hermanos. Véase A. Vanhoye, "I Pierre au Carrefour des Théologies du Nouveau Testament", en: *Études sur la Première Lettre de Pierre* (Lectio Divina 102), Paris, 1980, págs. 117-118.

Vanhoye explica que por la insistencia en la re-generación, tanto Pedro como Juan reservan el término *agapé* para el amor entre los hermanos: "Voilà pourquoi il ne vient pas à l'idée de Pierre et de Jean de parler d'*agapé* pour les rapports avec les non croyants" (o. c., l. c.). *Agapé* se

En su referencia a Lev 19,2 Pedro suprime el nombre *Yavé* y el epíteto *vuestro Dios*. La desaparición de los términos de la Antigua Alianza abre el paso a los de la nueva: *Padre nuestro*. La cita del Levítico, recortada así: "seréis santos porque santo soy Yo", queda adaptada para su nuevo engarce neotestamentario: la relación de pertenencia al Padre como hijos obedientes: "santos porque vuestro Padre es santo".

La santidad del Padre es ahora el *por qué*, el *motivo* de la santidad cristiana. En Pedro está explícito lo que en Mateo y Lucas había quedado implícito bajo la atención al *cómo*, a la novedad del *modo*, de santidad. En Pedro se explicita tanto el *cómo* como el *por qué*³⁵. Y es precisamente en esta exigencia de santidad donde se fundamenta la exigencia del comportamiento moral³⁶, fundamento clara e inequívocamente *religioso*: vincular, relacional o pertenencial. Como se ha observado acertadamente, en el culto tanto judío como cristiano, la santidad exige ser vivida en ambos planos: moral y cultural³⁷.

Pero en el mismo pasaje 1,14-18 hay, paralelamente a las

usa como término técnico para referirse a los vínculos pertenenciales y de comunión. "Mais —prosigue Vanhoye— cela ne signifie nullement que l'*agapè* chrétienne soit un amour diminué, que se pratique en cercle fermé. Il n'est pas difficile de montrer que le but même du IV^e évangile et de la I Jn est de propager l'*agapè* dans le monde entier, en y propageant la foi au Christ qui en est la base irremplaçable... Cette ouverture universelle est encore plus visible en I Pe, car Pierre se montre continuellement préoccupé de favoriser l'accès des païens à la foi et donc à la communion" (o. c., l. c.).

³⁵ En este como en otros aspectos Pedro hace gala de un afán de equilibrio y de no omitir un aspecto cuando enfatiza otro. Él: "est vraiment au carrefour de la théologie pastorale du Nouveau Testament" (Vanhoye, o. c., pág. 110). Y lo que Vanhoye afirma en general se aplica en particular a la doctrina neotestamentaria sobre la *santidad* y su particular vinculación con la pertenencia.

³⁶ Se ha afirmado que el pasaje más importante como fundamento del obrar moral (en la I Pe) es 1,15-16, que hay que ubicar en el contexto parenético de 1,13-16. F. W. Beare, *The First Letter of Peter*, Oxford, 1958, pág. 69; R. Frattallone, *Fondamenti dell'Agire Morale secondo la I Pt: Il battezzato sulle orme di Cristo*, Bologna, 1971, pág. 34: "1,13-16; l'autore elenca i motivi che devono spingere i battezzati a non modellare più la loro condotta secondo le passioni del passato (1,14), ma a ricercare la santità secondo i principi della nuova vita". Véase nuestro art. citado en nota 32: "Fundamentación y normas de la conducta cristiana...".

³⁷ "...è appunto nell'aggettivo *hagios* che riscopriamo le dimensioni della santità, dove la religione fa da sostegno sia al culto che alla morale dell'uomo", R. Frattallone, o. c., pág. 40. Hemos tratado de mostrar que, para el creyente, el orden religioso y el moral no son dos órdenes diversos, en el artículo citado en nota 31: "Sed santos... de la naturaleza ética del culto".

afirmaciones referidas a la pertenencia Padre-hijos, otra serie de expresiones que se refieren a una pertenencia anterior, ahora superada y abandonada por causa de la nueva condición creyente³⁸.

Los que *ahora* —habiendo sido preconocidos, elegidos, llamados y reengendrados— invocan a Dios como Padre, *antes* (v. 14), en el tiempo de su ignorancia, cuando no conocían ni invocaban al Padre, se amoldaban a sus apetencias y seguían una conducta necia heredada de *sus padres*. Dos paternidades, dos fuentes de pertenencia quedan aquí contrapuestas.

El Padre los ha *rescatado* de la conducta necia heredada de sus padres, mediante la sangre de Cristo (v. 18). El verbo *rescatar* (gr.: *lutrousthai*) es expresión técnica para referirse a la liberación de Egipto y en el Nuevo Testamento también del pecado. Eran pues esclavos de su conducta heredada de sus padres. Una herencia de esclavitud o una esclavitud heredada.

La Sangre de Cristo es tanto el precio del rescate (v. 18) como también la aspersión que purifica al pueblo para santificarlo e introducirlo en la Alianza (1,2; cfr. Ex 24,8). Siendo la sangre el vehículo de la vida (Gn 9,4; Lv 17,11), es instrumento de expiación.

Estamos pues ante un acto de goelato, de rescate de esclavos. Pero la I Pedro especificará la nueva relación de pertenencia como: *regeneración*. Una nueva acción de generar que tiene lugar por el anuncio del Evangelio y la fe (I Pe 1,3.23): de ahí la Paternidad de Dios.

En el libro del Levítico se le ordenaba al pueblo de Dios que no se comportara como los demás pueblos: “ni como se hace en Egipto, donde habéis habitado, ni como se hace en Canaán, a donde os llevo” (Lv 18,3.24.28). La I Pedro mantiene la exigencia del cambio de conducta necesaria para comportarse santamente, pero la oposición que establece es entre el *antes* y el *después* de la conversión y el bautismo: entre el ahora del conocimiento de Dios y el ayer de la ignorancia y los apetitos. El cristiano ya no *pertenece* al género de vida anterior ni al

³⁸ E. G. Selwyn en su comentario (*The First Epistle of St. Peter*, Londres, 1946) intenta reconstruir una tradición catequética de la Iglesia primitiva, cuyos elementos se encuentran representados en los diversos escritos del Nuevo Testamento pero que la I Pedro ha conservado en su integridad. Según Selwyn, un primer esquema se caracterizaría por la expresión latina *abstinentes* (griego *apéjesthai*), el segundo esquema se caracteriza por el término *deponentes* (griego *apothemenoi*). Detrás de éstos y los restantes esquemas de Selwyn, subyace el acontecer bautismal del cambio de pertenencia. *Absteneos* (I Pe 2,11) y *rechazad* (2,1) representan el movimiento de rechazo y separación, de abandono de la antigua pertenencia. A la teología bautismal subyace la conciencia del cambio de pertenencia.

recibido, por herencia cultural, de su ambiente y sus padres. Esta situación de no pertenencia a *vuestros* padres para pertenecer ahora al que *os llamó* y *vosotros llamáis Padre*, la describe I Pe como condición de desarraigo y extranjería, a la que subyace posiblemente una alusión al tema del *desierto* (entre Egipto y Canaán) que sugiere la reminiscencia de Levítico 18, 3.24.28.

Pedro dice: “comportaos con respeto (fóbos) en el tiempo de vuestro destierro (paroikías)” (1,17)³⁹.

2.2.2.3.6. Observaciones para una descripción de la pertenencia en la I Pe

Queremos señalar tres niveles en los que se expresa el fenómeno pertenencial: *conocimiento, lenguaje, conducta*.

El nivel del *conocimiento*: se ha pasado de la ignorancia al conocimiento del Dios-Padre, quien por su parte pre-conocía a los creyentes.

El nivel del *lenguaje*: los creyentes llaman o invocan a Dios como Padre; el Padre los llamó; los reengendró por la Palabra-semilla. Hablar implica reciprocidad en la emisión y la recepción del mensaje. A la palabra del Padre, corresponde en los creyentes el acto de *oír*, de *escuchar*, en el sentido fuerte de la obediencia bíblica (shemá° Israel: escucha Israel). El escuchar (gr. *hupakouo*) en actitud subordinada y obediente (lat.: *obaudire*) es la acción propia del Hijo Jesucristo y de los creyentes. La obediencia es un acto de escuchar.

Al conocimiento se accede por una forma de escuchar, la de la fe. Y a la conducta cristiana se pasa por otra forma de escuchar: la obediencia. También de la fe se dice que es obediencia.

Por su parte los fieles, bendicen al Padre, lo alaban, oran, lo invocan o lo nombran, todas ellas formas de comunicación verbal.

El nivel de la *conducta*: incluye por un lado las obras y acciones de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y por otro lado una variada gama de actitudes y acciones de los creyentes. Las unas estrictamente religiosas, porque tienen por objeto directo las personas divinas: fe, obediencia, temor, pureza, aproxima-

³⁹ La relación que en teología bíblica une a los temas del desierto, la entrada en la Tierra y la generación pecadora o —por el contrario— la nueva generación, la he tratado en mi artículo citado en nota 19: “La entrada en la Tierra Prometida...”. Pedro parece asociar implícitamente al menos, el tiempo del desierto o del destierro, con el tema de las dos *generaciones*, la antigua pecadora de *vuestros padres* y la nueva por la cual “llamáis Padre”.

ción, deseo, bendición, alabanza. Las otras referidas ya sea a la conducta eclesial, ya a la conducta familiar y en las demás dimensiones de la vida social y civil: Respetad al Rey, amad a Dios (1 Pe 2,7).

2.2.2.3.7. *El Cambio de pertenencia en I Pe 1,1-2*

La importancia que el cambio de pertenencia tiene en el pensamiento de Pedro y en su mensaje y doctrina a los creyentes, puede inferirse del hecho que gobierna el conjunto de la carta desde su encabezamiento y desde allí asocia la nueva pertenencia con la santificación y la santidad.

El Apóstol se autopresenta por su pertenencia: “enviado de Jesucristo” (1,1) que se completará en el v.3 con su pertenencia eclesial o comunión con los creyentes: “El Padre de nuestro Señor Jesucristo... quien... nos ha reengendrado”. He aquí, en sus rasgos esenciales, el nuevo sistema pertenencial: el Padre de Jesús, es nuestro Padre.

Pedro interpela inmediatamente a sus destinatarios como: “elegidos peregrinos de la diáspora” (= *eklektōi parepidemois diasporás*). La yuxtaposición de elegidos-peregrinos sugiere un contraste de oposición, una sustitución. Pero también sugiere desde ya la relación causal. Los creyentes son peregrinos de la diáspora *por haber sido elegidos*, para pertenecer a Dios. El contraste es tanto más fuerte cuanto que el término *eklektōi* expresa la unión a Dios y *parepidemoi* la separación. Unión-separación son los dos componentes constitutivos de la noción de santidad. Y el pasaje de una pertenencia a otra, expresa dinámicamente la obra de la santificación bautismal. Queda aquí en primer plano la iniciativa divina para elegir-unir-separar. Pero la inmediatez sintáctica de esta aposición de contrarios, parece reflejar el acontecer existencial, el cambio igualmente concomitante y abrupto que ha ocasionado la conversión en la vida de los destinatarios al hacerlos pasar de una pertenencia a otra.

La enumeración “en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia” especifica y concretiza la diáspora en la que los creyentes viven como peregrinos. De estas cinco regiones, tres son nombradas en la lista de nacionalidades representadas en el auditorio de Pentecostés: Ponto, Asia y Capadocia (Hch 2,9-10). En el contexto de la escena de Pentecostés se subraya la diversidad lingüística de estas naciones, que es uno de los aspectos de la alienidad.

Parepidemoi son, en griego, los que están por corto tiempo en un país extranjero. Gente de paso, que ni conocen ni son conocidos, que a menudo ignoran la lengua, que no tienen vínculos culturales o familiares con los habitantes del lugar, no tienen

trato anterior ni duradero, tienen otra cultura y costumbres. En una palabra: no pertenecen. Los creyentes se han convertido en extraños en su propia patria. Están en ella pero ya no son de ella: peregrinan por ella⁴⁰.

¿De quién son? Del que los eligió: *eklektōi*. El Sujeto que los elige es Dios en una presentación trinitaria: elegidos según la preciencia de *Dios Padre*, o sea según el previo designio, mediante la santificación del *Espíritu* para escuchar la Palabra de *Jesucristo* y la aspersion de su sangre⁴¹.

La obra de Dios que aquí se congloba con el término “elección” se desglosa luego en diversos momentos y acciones de ese complejo acontecer⁴². A nosotros nos interesa aquí solamente llamar la atención sobre la relación entre pertenencia y santidad en este contexto. Sin poder detenernos ni adentrarnos en el análisis nos basta llamar la atención en esa dirección. En el contexto es fácil reconocer también los tres niveles de pertenencia: conocimiento, lenguaje, acción.

En cuanto al resto de la Carta, pero principalmente a los capítulos 1-2, abundan en motivos en los que se verifican nuestros parámetros de análisis: el nuevo nacimiento, el nuevo edificio-templo, el nuevo sacerdocio santo, el nuevo pueblo, que retoma los temas del Antiguo Testamento. Un análisis podría demostrar cómo Pedro traspone a grandes rasgos la temática pertenencial del Antiguo Testamento a la economía del Nuevo. Y cómo en esta trasposición, pertenencia y santidad van juntas inseparablemente como cuasi-sinónimos.

2.2.2.3.8. *Pertenencia filial y santidad en Efesios 1,4-5*

La misma relación entre la condición de hijos y santidad encontramos en Ef 1,4-5:

“Nos ha elegido en él (Cristo) antes de la creación del mundo para ser santos e inmaculados en su presencia en el amor, eligiéndonos de antemano para ser sus hijos por medio de Jesu-Cristo.”

⁴⁰ “El término (peregrino) designa a la Iglesia y su carencia de patria en el tiempo y en el mundo”, K. H. Schelkle, *Cartas de Pedro y Judas*, Madrid, 1974, pág. 29. Ausejo traduce: *peregrinos*. Por el contrario: Nacar, Bover, Jerusalén, traducen: “extranjeros” lo cual no nos parece acertado.

⁴¹ Traducimos glosando de acuerdo a los comentarios de Schelkle, o. c., y B. Schwank, *Primera Carta de Pedro*, Barcelona, 1970, pág. 18.

⁴² “Para el autor de la I Pe la doctrina de la elección es de capital importancia. La Iglesia es el pueblo santo y elegido por Dios (2,9). La elección ha tenido lugar desde la eternidad (1,20) y está ligada a la elección eterna de Cristo (1,20). El es la piedra angular de la Iglesia, elegida para esto (2,4)”, Schelkle, o. c., pág. 29.

Vuelven a aparecer aquí como en I Pe, íntimamente unidas, la elección, la filiación y la santidad. Jesucristo es el hijo Amado, objeto de una *elección eterna*. Pues bien, los creyentes participan desde antes de la creación del mundo de esa elección filial. Ellos también en cuanto hijos son elegidos como el Hijo, y no sólo porque se los hubiera hecho objeto de una elección puramente accidental y temporal⁴³. Los cristianos no son puramente agregados a posteriori. Su fe y sus obras, por lo tanto, toda su existencia y su vida, forma parte del conocimiento previo, del designio de Dios Padre por el cual son Hijos en el Hijo. Su filiación es resultado de una pre-determinación absoluta y no puramente relativa o histórica, que por otra parte también es obra “del que realiza todo” (v.11) lo que había previsto. Es por eso que Pablo podrá hablar de “las obras que de antemano dispuso Dios que practicáramos” (2,10).

La santidad del cristiano, y las obras de su santidad, su vida santa, forman parte del mismo designio del querer divino. No reciben su sentido del orden creatural, sino directamente del Autor del orden creatural. La pre-elección (eklegesthai) conlleva una predestinación (proorizein) y ambas suponen un conocimiento previo. La filiación prevista, querida y ordenada sucede: *dia Iesou Jristou eis auton*⁴⁴ “Por Jesucristo hacia Él”.

⁴³ La categoría bíblica de preexistencia en la mente divina es común y estaba extendida en el judaísmo. Ha de ser tenida en cuenta su complejidad, al interpretar las fuentes cristianas. Las tradiciones bíblicas reconocen al menos cuatro tipos de preexistencia: 1) realidades que existen antes de manifestarse pero no antes de la creación; 2) que existen antes de su manifestación y antes de la creación (y así es nuestra filiación); 3) realidades que existen antes de la creación pero no se manifiestan necesariamente; 4) realidades que existen en el cielo sin relación a la creación o una manifestación. Cfr. R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom & the Son of Man*, Cambridge, 1973. Es un estudio de la idea de preexistencia en el Nuevo Testamento y sus intérpretes.

⁴⁴ *Dia Iesou Jristou*. La filiación no la tenemos por nosotros mismos sino por gracia a través de Cristo: “Dieses Kind-Sein kommt uns nicht zu aus einer Unbefangenheit unserer Natur, sondern aus der Ablösung des Verhängnisses unserer Verschuldung durch Jesus Christus. Wir verdanken es auch nicht der Kraft unserer Herkunft aus einem heiligen Volk oder unseren Leistungen gegenüber dem Gesetz, sondern wir haben unser Sohn-Sein und also unser Vom-Vater-her-Sein durch Christus vermittelt bekommen und also durch Ihn empfangen”, H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf, 1963, in loc.

Eis auton. Es muy difícil decidir si el relativo se refiera a Dios o a Jesucristo. Véase Schlier, o. c. in loc., que opina que ambas interpretaciones son igualmente posibles. Schlier vierte: “zu ihm hin”.

Katenópion autou, in conspectu eius, puede interpretarse no sólo como su presencia sino también como su parecer, desde o según su punto de vista. Así interpreta Schlier: “Jedenfalls zeigt er an, wer diese Heiligkeit prüft

La santidad del v. 4 se explicita en el v. 5 en términos de filiación. ¿A qué está predestinado el cristiano? A una santidad sin mancha ante Dios en caridad. El *ante él* (katenópion autou) podríamos traducirlo “desde su punto de vista”, desde el punto de vista de Dios. Es decir, no según lo que a nosotros nos parecería que es santidad inmaculada, sino conforme al parámetro divino, que en el versículo siguiente se especifica como la filiación *por el Hijo hacia Él*⁴⁵.

und vor Wem sie bestehen muss und also welches der Masstab ist, nach dem Heiligkeit hier gemessen wird. Erwählt hat Gott die Christen dazu, heilig im Sinne seiner Heiligkeit zu sein. Und diese unterscheidet sich gewiss oft von der Heiligkeit, die die Menschen schätzen”, o. c. in loc. Dios ha elegido a los cristianos para ser santos en el sentido de Su Santidad. Y ésta se distingue ciertamente a menudo de la santidad que los hombres valoran. Una santidad medida por la del Hijo que está en su Presencia. Por eso quizás este *katenopion* pueda ser una clave para interpretar el sentido del *eis auton*. Por analogía quizás con el *eis ton kolpon tou patros* de Juan 1,18 (cfr. Jn 13,23) y en armonía con el *en agape* del v. 4. Por Jesucristo son los creyentes hijos para Él, como el mismo Jesús es para Él.

⁴⁵ La vocación a la santidad o el llamado a la santidad, no debe entenderse como la llamada a un *tertium quid* entre Dios y el fiel, sino que es la llamada a la pertenencia, a la comunión, a la vinculación filial. Por eso se expresa como *acercamiento* (Hb 12,22): *hacia*.

Cuando esto sucede, lo primero que pide el que ora el *Padre Nuestro* es: santifica tu Nombre. Es el primer y mayor deseo del hijo. Las obras de la santidad son entonces algo que no se busca por sí mismo, sino meros instrumentos, totalmente relativos al logro de la glorificación del Padre. Y al revés, la búsqueda de las obras, no porque muestren santo al Padre, sino que quieran mostrar algo acerca del creyente, es una sutil perversión de la actitud cristiana, que busca su propia gloria. La búsqueda del Reino trae todos los bienes por añadidura.

Por fin, “la defección en la práctica del precepto fundamental de Jesús lleva consigo una profanación del Nombre del Padre”. Todo lo contrario de lo que se pide en el Padrenuestro. “Esa defección, en efecto, implica la *práctica apostasía* del Dios-es-amor: una negación del amor con que el Padre ama a ‘malos’ e ‘injustos’, a ‘ingratos’ y ‘perversos’... una negación por tanto, del amor con que el Padre amó y ama al ‘mundo’ en la cruz de su Hijo único. Y en esa negación o apostasía es precisamente profanado su santo nombre”, S. Sabugal, o. c., pág. 449.

La llamada a la santidad incluye el doble movimiento de alejarse para acercarse (apotheménoi-proserjoménoi: I Pe 2,1.4). La Carta a los Hebreos compara los órdenes de cercanía-vinculación-pertenencia del Antiguo y Nuevo Testamento en estos términos:

“No os habéis *acercado* a algo palpable: fuego ardiente, oscuridad, tinieblas, huracán, sonido de trompeta y a un ruido de palabras tal, que suplicaron los que lo oyeron que no se les hablara más. Es que no podían soportar esta orden: ‘El que toque el monte, aunque sea un animal, será lapidado’... Vosotros en cambio os habéis *acercado*...” (Hb 12, 18ss y 22ss).

He ahí contrastados los dos órdenes de santidad como dos órdenes de cercanía o de acercamiento entre Dios y los hombres. Pero aludida también

La filiación es la forma concreta de la santidad. Filiación que es concedida (adoptiva dicen las traducciones y comentarios). El gr. *huiothesia* sugiere la idea de que se es colocado en la situación de hijo; filiación *puesta*. Filiación, en segundo lugar, que se comunica, se recibe y se vive en el Espíritu, Filiación-espiritual, y que es por lo tanto una participación oculta y transitoria de la filiación definitiva y manifiesta a la cual se está destinado (ver: 1,14: prenda de nuestra futura herencia, 4,30: sellados para el día de la redención).

La elección y la filiación no son aún la filiación final, no son todavía la salvación. Somos hijos, pero debemos comportarnos como hijos, como el Hijo. Escuchar. Pedir y recibir del Padre el conocimiento de su voluntad y las obras que nos tiene destinadas.

La actitud del Hijo se expresa como *hupakoé*, obediencia. El verbo *hupakúo*, escuchar con la cabeza baja, en actitud reverente, atenta, receptiva y dócil. El *ob-audire* que lo traduce en latín sugiere la misma actitud de escuchar activamente, como quien sale al encuentro del mensaje en actitud receptiva. En hebreo, se invita a la obediencia con el verbo *shamá*: *shemá* Israel = escucha Israel. Lo propio de Jesucristo como Hijo es escuchar al Padre y obedecerle. El Padre invita a escuchar a su Hijo amado, a obedecer a Jesús, en el Monte de la Transfiguración (Mc 9,7). Y Pedro afirma que los creyentes han sido "elegidos según el conocimiento previo del Padre para la obediencia (eis *hupakoén*) y aspersión de sangre de Jesucristo" (I Pe 1,2). Para la misión y para la pertenencia. Bautismo y Eucaristía.

2.2.4. Al término de estas consideraciones y análisis, nos reencontramos con la doctrina conciliar acerca de la vocación universal a la santidad formulada por la *Lumen Gentium*, la cual reproponde la doctrina bíblica fielmente. La santidad-don-de-Dios posibilita y exige una santidad-respuesta-libre de los hijos en el Hijo. Esta obediencia filial a la voz del Padre, conduce naturalmente a cumplir la misión recibida por ser miembros de un pueblo enviado, sacerdotal, profético y de reyes. El cristiano se debe realizar como hijo viviendo santamente su membresía eclesial y su misión al mundo sin ser *del* mundo.

(Continuará)

la condición de dos pueblos: el pueblo santo de Ex 19,5-6 con "la asamblea de los primogénitos inscritos en los cielos" (Hb 12,23). Una nueva asamblea, una nueva Alianza y una nueva aspersión de sangre funda un nuevo pueblo y un nuevo orden de santidad-cercanía-comunión.

EL PAPEL DEL CATOLICISMO POPULAR EN LA SOCIEDAD LATINOAMERICANA *

por Juan Carlos SCANNONE, S.I. (San Miguel)

Ni la sociología de la modernización y del desarrollo, que prevaleció en América Latina desde mediados de la década del 50 hasta entrados los años 60, ni la sociología de la dependencia, que tomó fuerza al final de los 60, valorizaron el catolicismo popular latinoamericano como un hecho social importante en vistas al futuro¹. Más bien les parecía un resabio de un pasado agrario, pre-moderno y colonial, que iría desapareciendo gradualmente.

Además, en esos tiempos la misma pastoral consideraba muchas veces la religiosidad popular como una forma deficitaria de la religión oficial, que por ello bastaba con catequizar. O si no, una pastoral "modernizadora" se preocupaba en cambio por encontrarle "sustitutivos funcionales" más compatibles con una sociedad urbana y moderna. Pues estimaba que el proceso ineludible de secularización iría acabando con dicha religiosidad.

Sin embargo hoy los hechos contradicen tales predicciones. Precisamente este trabajo señalará, en primer lugar, tales hechos y su interpretación². Luego, en un segundo paso, planteará el desafío pastoral que de ahí nace, a fin de esbozarle una respuesta.

I. LOS HECHOS Y SU INTERPRETACION

Sobre todo dos hechos hicieron necesario un replanteo pastoral, sociológico y teológico: 1) el de la *persistencia y revivifi-*

* Publicamos la versión castellana libre de la conferencia del autor, tenida en la Universidad de Münster i.W. en el marco del Congreso "América Latina y Europa en diálogo" (setiembre 28 - octubre 3, 1987).

¹ Sobre las corrientes sociológicas latinoamericanas de los años 50 y 60 cf. A. Methol Ferré, "El resurgimiento católico latinoamericano", *Religión y Cultura*, Bogotá, 1981, 63-124.

² Fl. Forni habla de las diversas interpretaciones del hecho de la persistencia de la religiosidad popular en contextos urbanos, como se dieron al interior de la FERES (Federación de Centros de Investigación en Sociología de la Religión), en: "Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular", *La religiosidad popular en Santiago del Estero*, Santiago del Estero, 1983, 37-64.