

Ser cristiano en una sociedad “oficialmente” no cristiana

Marciano Vidal. Instituto Superior de Ciencias Morales. Madrid.

En las páginas que siguen pretendo reflexionar sobre el modo de presencia del cristiano en la sociedad actual. El concepto de “presencia” tiene, aquí, un significado más amplio del que ordinariamente se le asigna. Va desde el *estar* hasta el *interactuar* pasando por el *manifestarse* en la peculiaridad del propio ser. Los subrayados de la frase precedente indican las vertientes en que se expresa la presencia cristiana: *coherencia* con la propia identidad, *manifestación pública* de lo que se es, *actuación* en el conjunto de dinamismos que conforman la vida social.

Se me ofrecen varias metodologías para tratar el tema. Podría hacerlo de forma sistemático-propositiva, formulando los principios orientativos, señalando las mediaciones socio-históricas de acuerdo con esas orientaciones y concretando la forma de relación del cristiano con la sociedad mediante la elección de unas estrategias coherentes con los principios formulados y adecuadas a las mediaciones socio-históricas asumidas. Para llevar a

cabo esa metodología me serviría, como texto de referencia con el que poder contrastar el propio pensamiento, del documento *La Iglesia en el mundo de nuestro tiempo* (*Gaudium et spes* = GS) del concilio Vaticano II. De hecho la pretensión de la presente reflexión está subsumida en el objetivo del citado documento conciliar. Además, estoy convencido de que, en este aspecto, el concilio Vaticano II tiene todavía funcionalidades inéditas para la configuración de un cristianismo, por una parte, de raíz evangélica y, por otra, de gran sintonía con los intereses del momento presente.

No voy a seguir ese procedimiento metodológico. Pero, si lo he recordado, es porque todo cuanto diga en esta reflexión no lo considero más que variaciones sobre el texto conciliar tratando de aplicarlo al contexto de hoy.

Subrayo lo de *contexto* actual. Mi discurso está ceñido a la situación de las sociedades que se entienden a sí mismas y que, por lo general, también se expresan mediante dos rasgos: la *secularidad* en lo socio-cultural y la *laicidad* en el ejercicio del poder político. Éstos me parece que son los dos rasgos más destacables de nuestro contexto más cercano cuando formulamos el interrogante sobre la relación del cristiano con la sociedad. La expresión "oficialmente no cristiana" del título que encabeza este artículo quiere decir eso mismo.

La sociedad actual, secular y laica, también es denominada "sociedad poscristiana" en cuanto que tanto la secularidad como la laicidad se entienden y se realizan *después* de otras comprensiones y realizaciones en las cuales lo cristiano se situaba en un lugar indebido, suplantando el puesto que le correspondía a las instancias humanas. El concilio Vaticano II sobrepasó tales "desviaciones" con dos afirmaciones clave y de largo alcance:

– Frente a la indebida "sacralización" de lo humano afirmó la "autonomía" de las realidades temporales (GS, 36); es decir, apoyó la auténtica secularidad.

– Frente a la "confesionalización" de la vida política propuso la distinción de los dos órdenes, el de la comunidad política y el de la religión, en este caso el de la Iglesia (GS, 76); es decir, inició la orientación que los dos últimos papas, Juan Pablo II y Benedicto XVI, han expresado mediante la fórmula de "la sana laicidad".

Considero que los dos números anotados (36 y 76) de *Gaudium et spes* son decisivos para formular de nuevo la relación del cristiano con la sociedad. En cierto sentido, sitúan el planteamiento fuera del horizonte de la "era constantiniana". Esta convicción es lo que me lleva a pensar la rela-

ción del cristiano con la sociedad actual con paradigmas previos al “giro” histórico que dio lugar a la Iglesia constantiniana¹.

Retorno, pues, a la etapa pre-constantiniana y trato de inspirarme en las formas de relación que adoptaron los cristianos, en esa época, ante la sociedad. Para la sociedad “poscristiana” (en el sentido de pos-constantiniana) puede ser que sirvan de iluminación o, al menos, de inspiración los paradigmas que los cristianos de los tres primeros siglos utilizaron para relacionarse con la sociedad “precristiana” (en el sentido de “pre-constantiniana”).

Como de seguro suponen los lectores, no es mi pretensión hacer una exposición de carácter histórico acerca del cristianismo de los tres primeros siglos. Lo que me interesa es recoger, en tres paradigmas, la forma de relación que adoptaron los cristianos ante la sociedad del momento. Expongo esos tres paradigmas en cuanto pueden servir de orientación para pensar y realizar la presencia del cristiano en la sociedad actual.

I. PARADIGMA “MARTIRIAL”

Este paradigma expresa y orienta la presencia del cristiano en el mundo desde la opción por la *confrontación* directa. La sociedad, a través de sus diversas instancias, es percibida como *perseguidora* de los cristianos. Éstos tienen que oponer el *testimonio* insobornable de su fe aún a costa de ser proscritos y hasta eliminados de esa sociedad en la que viven. Recordemos una verificación histórica de este paradigma; veamos su actualización en el pensamiento teológico actual; y hagamos la aplicación a la situación presente.

1. VERIFICACIÓN HISTÓRICA

La *persecución* constituyó un fenómeno generalizado en el mundo antiguo; se dio tanto por motivos religiosos como por razones filosóficas y por opciones culturales². Dentro de ese contexto amplio de la intransigencia,

¹ El adjetivo “constantiniana” (pre- y post-) lo utilizo para “denotar” el giro o paso del cristianismo de religión marginal (y hasta perseguida) a religión oficial (y hasta única). No entro en la discusión actual sobre las “causas” de ese giro: ¿fue una decisión personal, y bien intencionada, de Constantino, como afirma J. Veyne? o ¿acaeció por razón de dinamismos internos del propio cristianismo, como cree M.-P. Baslez? Cf. P. VEYNE, *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano* (Barcelona, 2008, traducción del original francés); M.-F. BASLEZ, *Comment notre monde est-il devenu chrétien?* (Tours, 2008).

² Ver el estudio de M.-F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs* (Paris, 2007).

el hecho de las persecuciones cristianas en los tres primeros siglos es un fenómeno complejo, que precisa ser analizado desde diversas vertientes³. Lo único que aquí quiero consignar son dos cosas: en primer lugar, el sistema justificativo que utilizaron los perseguidores; en segundo lugar, la respuesta que ofrecieron los perseguidos.

a. Justificación de la persecución

Existieron dos sistemas causales y justificativos que, siendo independientes entre sí, funcionaron de forma sinérgica. Por una parte, se activó la ira popular, que en algunos casos fue el origen único de actos persecutorios concretos y, en otros muchos, fue el detonante para que funcionara el segundo sistema. Éste era el establecido por el ordenamiento jurídico romano. En términos generales, desde el punto de vista jurídico, se puede afirmar que las persecuciones fueron un hecho legal. No cabría que fuera de otro modo en un sistema socio-político como el romano en el que el imperio de la ley era algo incuestionable.

Como telón de fondo, hay que situar la existencia de una religión oficial del Imperio romano en cuanto tal. Ello no impedía la presencia de otras creencias de carácter más o menos esotérico. Estas prácticas religiosas no eran rechazadas en la medida en que no se oponían a la función cohesionadora que tenía el culto imperial⁴.

Los primeros en chocar contra el ejercicio obligatorio de la religión oficial fueron los judíos. Pero, éstos, como iba a ser práctica constante en otros tiempos y en otros lugares posteriores, consiguieron una relativa independencia a costa, casi siempre, de imposiciones económicas especiales⁵.

Los cristianos no optaron por un pacto similar al de los judíos. Sin descartar el deseo de "distinguirse" de los judíos, fue una razón de principio

3 De la abundante bibliografía, retengo algunos títulos más significativos: J. MOREAU, *La persécution du Christianisme dans l'empire Romain* (Paris, 1956); W. A. C. FREND, *Martyrdom and persecution in the early Church* (Oxford, 1965); V. MONACHINO, *Le persecuzioni nell'impero romano e la polemica pagano-cristiana* (Roma, 1980); P. MARAVALL, *Les persécutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles* (Paris, 1992); G. B. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rom* (Cambridge, 1995); R. TEJA, *El cristianismo y el imperio romano*: M. SOTOMAYOR - J. FERNÁNDEZ UBIÑA (eds.), *Historia del cristianismo*. I. El mundo antiguo (Madrid, 2005²) 293-326.

4 L. CERFAUX - J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (Tournai, 1957). Sobre la relación estrecha entre culto imperial y poder: S. PRICE, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge, 1984).

5 J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale* (Paris, 1914); A. M. RABELLO, *The Legal condition of the Jews in the Roman Empire: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 13 (1980) 662-771.

lo que les llevó a una postura de confrontación. Fueron directamente al origen del problema: a la imposición de un culto religioso desde el poder político. Invocaron la libertad de conciencia y se opusieron a la obligatoriedad de una religión oficial⁶.

Tal postura llevaba implícitas grandes afirmaciones axiológicas, que irán dando su fruto a lo largo de la historia: la libertad religiosa; la separación de la religión y del poder político; la incompetencia del Estado en cuestiones religiosas y, consiguientemente, su condición laica. Como advirtió Suetonio, el cristianismo era una forma religiosa “nueva” y con gran carga “subversiva” para el Estado: *superstitio nova et malefica*.

La defensa de la libertad de conciencia, mediante la afirmación pública de la propia fe y la oposición al culto imperial, fue conseguida por los cristianos a costa de sufrir el rechazo y la persecución. Rechazo y persecución que la autoridad romana justificó y formuló mediante diversos sistemas jurídicos:

1) El *institutum neronianum*, que se resumía en la fórmula precisa que transmite Tertuliano: “non licet esse christianos” (no es lícito ser cristiano)⁷. Esta fórmula es la que pervive y reaparece en los documentos oficiales del siglo II; frente a ella se levanta la voz de los apologistas cristianos de ese siglo, quienes reclaman: ¿y por qué se nos excluye?

2) El famoso rescripto de Trajano, que respondía a una consulta dirigida por su legado en Bitinia, Plinio el Joven, hacia el año 112. Los cristianos no han de ser buscados de oficio por la autoridad; si son denunciados y son convictos, han de ser castigados, entiéndase con la pena capital.

3) Septimio Severo (193-211) inauguró otro sistema, basado en rescriptos imperiales dirigidos directamente contra el cristianismo. Por uno suyo de 202 prohibió toda propaganda religiosa, englobando en tal prohibición a judíos y a cristianos⁸. Si el *institutum neronianum* se proponía como objetivo que “no hubiera cristianos” (*Ut christiani non sint*), ahora la autoridad imperial manda: *Ne fiant christiani* (“No es lícito hacerse cristiano”). El edicto de Septimio Severo apuntaba hacia la propaganda evangélica.

4) Los emperadores que de verdad se propusieron exterminar, por edicto, el cristianismo fueron Decio en 249 y Valeriano en 258. No nos ha

⁶ F. MILLAR, *The imperial cult and the persecutions*: VARIOS, *Le culte des souverains dans l’empire romain* (Vandoeuvre-Ginebra, 1972) 145-175.

⁷ *Apologeticum*, 4, 3.

⁸ A. DAGUET-GAGEY, *Septime Sévère, un empereur persécuteur des chrétiens?*: *Revue des Études Augustiniennes* 47 (2001) 3-32.

llegado el texto de sus edictos. Pero, indirectamente, sobre todo por las Actas martiriales, podemos reconocer lo esencial de sus disposiciones. La Iglesia, para defenderse y poder subsistir, había adoptado la forma de corporación o colegio funerario; así, se situaba al amparo de la ley que protegía tales colegios como cosa sagrada. Pues bien, Valeriano quitó esa base jurídica de la propiedad colectiva, secuestrando los cementerios y prohibiendo, bajo pena de muerte, que ningún cristiano los visitara. Las muertes trágicas tanto de Decio como de Valeriano pusieron fin a la persecución⁹.

5) En el último tercio del siglo III, el cristianismo gozó, relativamente, de paz y de tranquilidad. Pero, el año 303 estalló la última y más terrible persecución. Esta "Gran Persecución" fue hábilmente conducida por Diocleciano mediante cuatro edictos (303-305)¹⁰. Éstos iban dirigidos no tanto contra las personas cuanto contra las cosas: los templos debían ser destruidos y los libros sagrados consumidos por el fuego.

b. Respuesta de los cristianos

El Apocalipsis contiene una espléndida teología del martirio (Ap 13; 6, 10-11; 12; 13,2-4). El autor de este libro último de la Biblia cristiana emplea constantemente la palabra griega *martyrion*, que significa *testimonio*, para designar el testimonio dado por los cristianos en favor de Cristo mediante el derramamiento de su sangre.

Los mártires cristianos tenían un precedente en el Antiguo Testamento¹¹. La Carta de la Iglesia de Lyon sobre los mártires del año 177 es consciente de ello cuando compara la actitud de Blandina, aquella dulce esclava lyonesa martirizada, con la conducta de la madre de los Macabeos (2 Mac 7, 20 y ss.)¹². Naturalmente, el mártir cristiano se distinguía del mártir judío no sólo por la peculiaridad de su fe, sino sobre todo por la referencia explícita a la muerte de Cristo.

El martirio fue propuesto y desarrollado por muchos escritores de los tres primeros siglos como el ideal cristiano de fidelidad al Evangelio. Esta

9 R. SELINGER, *The Mid-Third century Persecutions of Decius and Valerian* (Berna, 20042); R. TEJA, *l. c.*, 307-311.

10 G. E. M. DE SAINTE-CROIX, *Aspects of the "Great" Persecution*: Harvard Theological Review 47 (1954) 75-113; N. H. BAYNES, *The Great Persecution: The Cambridge Ancient History*, vol XII: The Imperial Crisis and Recovery A. D. 193-324 (Cambridge, 1961); P. S. DAVIES, *The origin and purpose of the persecution of AD 303*: Theological Studies 40 (1989) 66-94.

11 Cf. E. LOHMEYER, *Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum*: Zeitschrift für Systematische Theologie 4 (1927) 232-249.

12 D. RUIZ BUENO, *Actas de los Mártires* (Madrid, 1951) 327-348.

orientación se fundamentaba en las perspectivas con que era contemplado el hecho martirial por importantes escritores de la época:

– El martirio como imitación de Cristo en Ignacio de Antioquia y en Policarpo de Esmirna¹³. En el escrito sobre el *martirio de Policarpo* se encuentra el relato más antiguo y más paradigmático de un martirio cristiano¹⁴.

– El martirio como la forma de muerte más honorable en el seno de la comunidad cristiana, según Justino¹⁵.

– El martirio como testimonio de la verdad en Ireneo de Lyon¹⁶ y en Hilario de Poitiers¹⁷.

En los tres primeros siglos, la cumbre de la coherencia cristiana era el martirio. La vida cristiana era una preparación, y como un adelanto, de ese final. Así lo expresaron los más conspicuos escritores del cristianismo primitivo: Tertuliano en su *Ad martyres*; Orígenes en su *Exhortatio ad martyrium*; los *Comentarios bíblicos* de Hipólito; las *Cartas* de Cipriano¹⁸.

En cierto modo, el modelo martirial vino a suplir al modelo del profesitismo de las primeras comunidades cristianas¹⁹.

2. ACTUALIZACIÓN

La realidad y la teología del martirio han sido constantes a lo largo y ancho de la historia del cristianismo. A veces, ese paradigma se trasmutó en la práctica de la “paciencia” frente a todo tipo de adversidades: internas y externas, de proveniencia humana y de origen físico o cósmico²⁰. Esta orientación fue apoyada por una sentencia de Gregorio Magno, la

13 R. GÓMEZ FERNÁNDEZ, *El martirio como imitación de Cristo: Ignacio de Antioquia y Policarpo de Esmirna: Verdad y Vida* 63 (2005) 27-47.

14 Edición: *Padres Apostólicos* (BAC, 65) pp. 672-689.

15 G. ARAGIONE, *Justin de Naplouse devient Justin Martyr (1 Apologie 2, 4): Revue de Théologie et de Philosophie* 139 (2007) 127-141.

16 R. TREMBLAY, *Le martyre selon S. Irénée de Lyon: Studia Moralia* 16 (1978) 167-189.

17 M. PELLEGRINO, *Martiri e martirio nel pensiero d’Ilario di Poitiers: Studi Storico-Religiosi IV/1* (1980) 45-58.

18 Sobre la teología del martirio en el cristianismo antiguo: T. BAUMEISTER, *Génèse et évolution de la théologie du martyre dans l’Église ancienne* (Berna, 1991). Una síntesis: ID., *Mártires y perseguidos en el cristianismo primitivo: Concilium* n. 299 (2003) 312-320.

19 M. LODS, *Confesseurs et martyrs, sucesseurs des prophètes dans l’Église des trois premiers siècles* (Neuchâtel, 1958).

20 M. SPANNEUT, *Patience et martyre chez les Pères de l’Église: Compostellanum* 35 (1990) 545-460.

cual tuvo notable éxito, en la que se decía que la paciencia era como el "martirio de lo cotidiano"²¹.

En su sentido directo, el martirio (como realidad y como discurso teológico) ha cobrado, si cabe, mayor relieve en el cristianismo del siglo XX y en los comienzos del siglo XXI²².

El concilio Vaticano no dejó de referirse al martirio. Subrayó el dato teológico del "camino martirial" de la Iglesia, siguiendo el ejemplo de Cristo (LG, n. 8; cf. n. 9). Afirmó que el martirio es "don insigne y prueba suprema de caridad" y que los cristianos están llamados a "confesar a Cristo ante los hombres" y a "seguirle por el camino de la cruz en medio de las persecuciones que nunca le faltarán a la Iglesia" (LG, 42). Con una amplitud de mirada ecuménica, admitió la existencia de mártires aún fuera de la Iglesia (LG, 15).

El Magisterio pontificio de la época reciente arroja un balance cuantioso de textos, de diversa índole, sobre el tema del martirio²³. Concretamente, el papa Juan Pablo II insistió mucho en la trascendencia humanocristiana del fenómeno martirial; entre otros muchos textos de su magisterio son de recordar las referencias en *Tertio millennio adveniente*, 37; y en *Tertio millennio ineunte*, 7.

El pensamiento teológico también se ha ocupado de la dimensión martirial del cristianismo²⁴. Se ha analizado el martirio en sus significados antropológicos de "testimonio" y de "fidelidad"²⁵. La teología específica del martirio ha resaltado las diversas dimensiones del fenómeno martirial: teologal, cristológica, eclesiológica, misionera, etcétera²⁶. Jesús es propuesto como el prototipo de mártir²⁷.

21 M. SPANNEUT, *La patience, martyre au quotidien: la fortune d'une sentence de Saint Grégoire le Grand*: Studia Patristica 23 (1989) 186-196.

22 A título de ejemplo, ver las diversas aproximaciones al hecho martirial (en el judaísmo antiguo, en el Islam, en el cristianismo, etc.): Theologie der Gegenwart 51 (2008) n. 3: "Martyrium", con bibliografía (sobre todo, del área alemana) en pp. 232-235.

23 M^a. E. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, *El martirio cristiano. Testimonio y profecía* (Madrid, 2007) 203-255.

24 Ver el boletín bibliográfico de L. S. CUNNINGHAM, *On Contemporary Martyrs: Some Recent Literature*: Theological Studies 63 (2002) 374-381. Estudios de carácter global: N. BROX, *Zeuge und Märtyrer* (Munich, 1961); Concilium n.183 (1983): "El martirio hoy"; Concilium n. 299 (2003): "Repensar el martirio".

25 P. RICOEUR, *Herménétique du témoignage*: E. CASTELLI (ed.), *La Testimonianza* (Roma, 1972) 35-61.

26 Vertiente teologal: D. SALADO, *La teologalidad del martirio cristiano: una relectura hermética*: Ciencia Tomista 131 (2004) 619-675. Vertiente eclesiológica: M. PELLEGRINO, *Le sens ecclésial du martyre*: Revue de Sciences Religieuses 35 (1961) 151-175. Vertiente misionera: VARIOS, *La Iglesia martirial interpela nuestra animación misionera* (Burgos, 1988); J. SARAIVA, *Martirio y misión*: M^a. E. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, o. c., 13-32.

27 S. FREYNE, *Jesús, el mártir*: Concilium n. 299 (2003) 55-65.

Interés especial ha recibido, por parte de los teólogos, el concepto cristiano de “mártir” y de “martirio”²⁸. Benedicto XIV definió el martirio como “la muerte aceptada voluntariamente por la fe cristiana o por el ejercicio de otra virtud conectada con la fe”²⁹. K. Rahner pedía que se agrandara la “razón” del martirio: que no fuera sólo el “odium fidei” sino también el “odium caritatis” (o “iustitiae”). Esta sugerencia rahneriana ha sido asumida y desarrollada por teólogos actuales, quienes afirman que mártir es también: el testigo del amor, muerto por odio al amor³⁰; el testigo de la justicia³¹; el testigo de los derechos humanos, pudiendo hablarse de un “mártir político”³². Son de destacar las referencias a los “mártires” desde la teología de la liberación³³. El mismo pensamiento oficioso de la Iglesia católica ha insinuado la categoría de martirio para comprender la muerte infligida a personas dedicadas, imparcial y enteramente, a la causa de los más pobres³⁴.

Un aspecto novedoso en la teología martirial de nuestro tiempo es haber explicitado en ella la dimensión moral. Tanto es así que en la encíclica *Veritatis splendor* se le dedica un apartado dentro del capítulo III, con el título: “El martirio, exaltación de la santidad inviolable de la ley de Dios” (nn. 90-94)³⁵. Hay estudios que ofrecen visiones de síntesis sobre la vertiente moral del martirio cristiano, apoyando la reflexión en datos bíblicos, en perspectivas de la tradición teológica y en posibles sistematizaciones del tema (por ejemplo, desde la visión martirial-pascual de Cristo)³⁶.

28 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2473: “el martirio es supremo testimonio de la verdad de la fe; designa un testimonio que llega hasta la muerte”. Se sugiere que no se reduzca la noción de testimonio al ámbito estricto de la “fe” sino que abarque también los significados de la “caridad”, de la “justicia”, etc. Cfr. R. BLÁZQUEZ, *¿Quién es un mártir cristiano?*: M^o. E. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, o. c., 33-60.

29 BENEDICTUS XIV, *De Servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, lib. III, cap. II, n. 1 (Prati, 1839).

30 J.-I. GONZÁLEZ FAUS, *Testigo del amor, muerto por odio al amor*: Concilium n. 299 (2003) 67-74.

31 G. BOFF, *Martire per la fede e anche per la giustizia*: Rivista di Teologia Morale 37 (2005) 71-76.

32 H. MAIER, *Politische Martyrer? Erweiterungen des Martyrerbegriffs in der Gegenwart*: Stimmen der Zeit 222 (2004) 291-305.

33 M. MAIER, *Teología del martirio en Latinoamérica*: Sal Terrae 92 (2004) 753-664: ID., *Um des Lebens willen. Zur einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht* (Mainz, 1998).

34 Ver el EDITORIAL, *Ció che conta nella vita è solo amare*: La Civiltà Cattolica 154 (2003) IV, 209-215, en referencia a “una martire dei nostri giorni: Annalena Tonelli”, asesinada el 6 de octubre de 2003 en Borama (pequeña población de Somalia)

35 Cf. R. TREMBLAY, *Le martyre, garant de la vérité morale et de la morale de l'excellence*: Studia Moralia 41 (2003) 331-349

36 S. ZAMBONI, *Chiamati a seguire l'Agnello. Il martirio, compimento della vita morale* (Bologna, 2007). El libro recoge el contenido de la tesis doctoral presentada en la Academia Alfonsiana (Roma). Ver una síntesis del estudio: S. ZAMBONI, *Martirio e vita morale*: Rivista di Teologia Morale 37 (2005) 53-70

3. APLICACIÓN

No seré yo quien niegue el valor del martirio en la vida cristiana. Si he recordado las perspectivas que ofrece la teología actual es para subrayar su importancia. Naturalmente, habría que tener en cuenta los nuevos significados que esa teología ha puesto de relieve. Subrayo, concretamente, dos de ellos:

– En primer lugar, la fuerza transformadora y liberadora que conlleva el testimonio martirial. No se trata únicamente de ser "coherentes" con la propia fe (dimensión preferentemente individual), sino también de hacer que esa fe produzca frutos de "caridad" en los diversos ámbitos de la liberación humana (dimensión "política" del martirio).

– En segundo lugar, la afirmación del derecho a la libertad de conciencia frente a intromisiones indebidas del poder humano. Ésta fue la orientación que tuvo el martirio en la propuesta valiente y radical del autor del *Apocalipsis*. Afirmar el valor de la propia conciencia supone, al mismo tiempo, colocar al Poder en el puesto que le corresponde e impedir que se extralimite en sus funciones. El martirio cristiano ha propiciado la aparición y el desarrollo de ese derecho, quizás el más básico y el generador de todos los demás, que es la libertad de conciencia y de religión frente a toda forma de "endiosamiento" totalitario de cualquier tipo de Poder, de modo especial del poder político.

¿Es aplicable el paradigma martirial a la relación del cristiano con la sociedad de hoy en los ámbitos humanos en que nos movemos? Hay voces, creo que minoritarias, que responden afirmativamente. Creen que la Iglesia (la religión, la fe) sufre persecución de parte de la sociedad actual (sobre todo a través de sus instancias políticas y culturales)³⁷. Frente a esa persecución proponen a los fieles un comportamiento del todo coherente con las normas morales oficiales aunque ello conlleve la "negación" ("muerte martirial") de los derechos de ciudadanía. La última afirmación

37 Como botón de muestra de esa "autoconciencia" de ser perseguido, sirvan estas dos referencias. En respuesta a una pregunta sobre si "las propuestas legislativas de España, Chile o Ecuador, ¿son parte de una maniobra internacional contra la vida?", respondía así el cardenal Javier Lozano Barragán: "Sí, y aunque lo que se hace en España tiene reflejo en toda Hispanoamérica, no es España el origen de esta maniobra, sino la ONU que, con la ayuda de países de Europa, compran los votos a los países pobres para aprobar ciertas legislaciones. A los países africanos se los compran literalmente; e incluso a algunos países europeos se les dice: 'Tú Polonia, tú Lituania, Tú Albania, ¿quieres entrar en la UE? Pues tu entrada te cuesta votar a favor del aborto, de la eutanasia, etc.; o si no, no te admitimos'. Es un club de la muerte que quiere emplear cada vez más asesinos para sí" (en: Alfa y Omega, 21/IX/2008, p. 21). Parecidas apreciaciones se pueden leer en: J. M^a. GIL TAMAYO, *Revolución silenciosa*: Ecclesia n. 3.450 (24 de enero de 2009) 38.

vale, de forma paradigmática, para los políticos “católicos” a la hora de proponer, de apoyar, de sancionar o de ejecutar leyes contrarias a las normas oficiales de la Iglesia católica (en sistemas de convivencia afectiva, en actuaciones biomédicas, etcétera).

Mi modo de ver la situación presente y de enfocar la actuación de los cristianos es distinto al que acabo de anotar. A las dos perspectivas señaladas contrapongo éstas:

– No encuentro datos suficientes para afirmar que, en las sociedades democráticas y pluralistas de nuestro entorno, se pueda diagnosticar un programa oficial de persecución contra la religión, contra la fe cristiana o contra la Iglesia. Las Constituciones vigentes no lo apoyan; más aún, lo descartan y lo proscriben. Por lo demás, hay mecanismos legales para impugnar pretensiones anticonstitucionales, si las hubiere.

– En cuanto a la comprensión y a la realización de la coherencia de conciencia de los cristianos frente a leyes contrarias a las normas morales oficiales de la Iglesia se precisan matizaciones que no suelen ser todavía de uso normal en la cultura católica del presente. Remitiendo a la exposición que he hecho recientemente en esta misma revista³⁸, me permito señalar estas dos matizaciones:

1ª) Es preciso distinguir entre “cosmovisión cristiana”, “ética civil” y “ordenamiento jurídico”. La primera pertenece a la libre aceptación de parte del grupo creyente; la ética civil justifica, moralmente, la convivencia de todos dentro del normal pluralismo; el ordenamiento jurídico se legitima por razón del bien común y, sin ir en contra directamente de la cosmovisión religiosa ni de la ética civil, no está obligado a realizar todo el contenido ni de la cosmovisión religiosa ni siquiera de la ética civil.

2ª) Los ordenamientos jurídicos de las sociedades avanzadas admiten la “objeción de conciencia” como un elemento interno al mismo sistema legal. Esta condición de la ley evita tener que acudir a actitudes y a comportamientos de carácter “martirial”, que son de mayor costo humano y que denotan estadios a superar en los sistemas de convivencia social.

II. PARADIGMA “INTEGRADOR”

Decía K. Rahner que el cristiano, en cuanto cristiano, no es un sujeto del “no” continuo y absoluto pero tampoco una persona del “sí” permanente y a toda costa. Al cristiano le corresponde la actitud ineludible del “dis-

38 M. VIDAL, *¿Existen verdades morales reveladas? Afirmaciones desde la reflexión ético-teológica*: Iglesia Viva n. 233 (2008) 95-102.

cernir" (Rom 12, 2) cuanto acontece para saber qué es "lo que queda" como bueno (cf. Flp 4, 8). Del discernir se sigue, pues, el asumir lo valioso e integrarlo en el único proyecto de salvación o de liberación integral³⁹.

Siguiendo idéntica metodología que en el apartado anterior, constataré la verificación de este paradigma en el cristianismo pre-constantiniano; luego, anotaré su recepción en la teología reciente; para terminar con algunas anotaciones sobre su posible aplicación a la situación actual.

1. VERIFICACIÓN HISTÓRICA

Junto a la actitud martirial, los cristianos de los tres primeros siglos desarrollaron otra forma de relación, de signo integrador, con el entorno socio-cultural-político en que vivían. Este tipo de relación encontró su expresión más perfecta en la literatura llamada apologética, sobre todo en los escritores cristianos griegos del s. II.

a. La crítica filosófica al cristianismo

A lo largo del siglo II el cristianismo se extendió geográfica y numéricamente; al mismo tiempo, fue penetrando dentro del tejido de la sociedad⁴⁰. Este hecho no podía pasar desapercibido a los ojos de las autoridades y del pueblo en general. Tampoco dejó indiferentes a los grupos más identificados con un credo religioso y/o filosófico. Hubo tensiones con los judíos y, sobre todo, con los paganos.

Dentro de la crítica generalizada a los cristianos por parte de los paganos, existió un grupo de personas que ofrecieron una resistencia singular a la creciente penetración del cristianismo en la sociedad. Fueron los filósofos, entre los cuales conviene nombrar a: Luciano de Samosata, Frontón de Cirta, Galeno y, sobre todo, al filósofo platónico Celso. Sus críticas eran de diversa índole: se ridiculizaba el nombre de "cristiano"; se acusaba a éstos de inmoralidades y de canibalismo; se veían perversas intenciones en los gestos litúrgicos, como el beso; se les recriminaban comportamientos cercanos a la magia; se atacaban las bases de su teología y de su ética⁴¹.

39 Cf. M. VIDAL, *El discernimiento ético. Hacia una estimativa moral cristiana* (Madrid, 1980).

40 A. HAMMAN, *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95-197)* (Paris, 1971); R. MINNERATH, *Les chrétiens et le monde (Ier. et IIe. siècles)* (Paris, 1973); R. M. GRANT, *Cristianesimo primitivo e società* (Brescia, 1987); XX Siglos 5 (1994) n. 21: "El cristianismo y la antigüedad"; N. SANTOS, *Cristianismo y sociedad pagana en el Imperio Romano durante el siglo II* (Oviedo, 1998).

41 Véase una exposición de esas críticas en: St. BENKO, *Pagan Rome and Early Christian* (Indianápolis, 1986), sobre el beso, pp. 79-102; sobre las bases de la teología y de la ética cristianas, pp. 140-162. Además: L. PADOVESE, *Lo scandalo della croce. La polemica anticristiana nei primi secoli* (Roma,

La crítica de Celso, conocida a través de los pasajes citados por autores cristianos (sobre todo, por Orígenes), fue la que causó mayores dificultades a la comunidad cristiana⁴². En tres frentes planteó el filósofo platónico su oposición a la credibilidad del cristianismo:

- El cristianismo no posee “innovación” alguna, ya que es una corrupción vulgar, en algunos casos del judaísmo y, en otros, del helenismo.
- Es imposible aceptar la afirmación básica del cristianismo, es decir, el “descenso” de Dios al mundo (la encarnación).
- Es también inaceptable la pretensión de universalidad con que se presenta el cristianismo: ¿cómo se puede decir que para llegar al Gran Misterio sólo se puede acceder por un único camino?

La réplica de Orígenes, setenta años después (250), fue certera: 1) ¿Por qué Celso excluye a Moisés de la “sabiduría antigua”? 2) La fe tiene una base racional y conlleva, en sí misma, elementos de racionalidad. 3) Los paganos también “creen”, ya que todo conocimiento humano supone y arrastra creencias. “Lo interesante en esa argumentación de Orígenes es que avanza en algo de que apenas se tenía conciencia en el pensamiento filosófico de la época, el elemento de la fe en todo conocimiento humano. No se puede negar que en esto Orígenes dio una respuesta clara a las objeciones presentadas contra la fe de los cristianos, entre otros por Celso. Se puede considerar dicha respuesta como el final de la primera fase del diálogo entre el cristianismo y la filosofía griega”⁴³.

b. Significado de la “apología” cristiana

La literatura apologética está insinuada en pasajes del Nuevo Testamento. Pablo habla de la “apología” del evangelio en Flp 1, 7. 16. El texto más significativo es el de 1 Pe 3, 15: los creyentes han de estar siempre listos “a dar respuesta a todos aquellos que piden cuenta de la propia esperanza”. Ese “dar respuesta” traduce la expresión griega *pros apologían*.

1998); J. W. HARGIS, *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic* (Nueva York, 20012); X. LEVIEILS, *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)* (Berlín-Nueva York, 2007).

42 Sobre el contenido y la importancia de la acusación de Celso, la cual pervivió hasta que fue desmontada por Orígenes a mitad del siglo III: C. ANDRESSEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlín, 1955); L. ROUGIER, *Celse contre les chrétiens: La réaction païenne sous l'Empire romain* (Paris, 1977); S. FERNÁNDEZ, *El “Discurso verdadero” de Celso contra los cristianos. Crítica de un pagano del siglo II a la credibilidad del cristianismo: Teología y Vida* 45 (2004) 238-257.

43 E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, I (Barcelona, 1987) 173.

La “apología” en sentido griego no es solamente la *réplica* a una acusación, sino, sobre todo, el *discurso de defensa*. El ejemplo más conocido en la literatura antigua es, sin duda, la *Apología* de Sócrates, escrita por Platón en recuerdo del maestro condenado por las autoridades de Atenas, con el objetivo de alejar de su memoria toda sombra de sospecha.

El hecho literario de escribir apologías cristianas tiene un notable significado⁴⁴. “Por primera vez en la historia del cristianismo, los creyentes articulan su fe superando los límites de las comunidades cristianas (...). Por primera vez hay creyentes que no sólo han recibido una formación filosófica –por lo menos en una medida básica–, sino que también quieren poner sus conocimientos al servicio de la expresión y transmisión de los contenidos de fe”⁴⁵.

Los escritos apologéticos ofrecen la primera formulación del mensaje cristiano utilizando el ropaje del pensamiento culto de la época. Este contacto del cristianismo con la cultura griega supone la *consolidación socio-cultural* del grupo. El cristianismo, nacido del judaísmo, podía haber quedado reducido a un fenómeno religioso-cultural que se expresaba en arameo y que pensaba con los parámetros propios de la religión judía. Sin embargo, ya desde sus inicios hubo grupos cristianos de mentalidad y de cultura judeo-helenistas; el grupo de Esteban fue uno de ellos. Pronto se les juntaron los cristianos convertidos del paganismo, especialmente a raíz del éxito de la misión paulina. Los escritos apologéticos manifiestan la consolidación de la base cultural griega de las comunidades cristianas. Con los apologistas se realiza la primera *inculturación* de la fe cristiana en el mundo de la filosofía griega. Este fenómeno de inculturación recibe el nombre de *helenización* del cristianismo⁴⁶.

44 Sobre el significado y la función de la literatura apologética cristiana del siglo II, cf. H. LONA, *Defensa de la fe - Anuncio de la verdad. Literatura apologética y propaganda cristiana: Proyecto 35* (2000) 5-41.

45 *Ibid.*, 8.

46 El hecho de la “helenización” del cristianismo es innegable, pero la valoración del mismo no goza de igual unanimidad. Algunos autores, sobre todo protestantes, lo han considerado de forma negativa, por suponer un alejamiento del Evangelio y un distanciamiento con respecto a la verdad original. Por su parte, Benedicto XVI, en el Discurso pronunciado en la universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006, defendió el encuentro del Evangelio con el pensamiento griego: “el encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad. La visión de san Pablo, ante quien se habían cerrado los caminos de Asia y que en sueños vio a un macedonio que le suplicaba: ‘ven a Macedonia y ayúdanos’ (cf. He 16, 6-10), puede interpretarse como una expresión condensada de la necesidad intrínseca de un acercamiento entre la fe bíblica y el filosofar griego” (*Discurso a los representantes de la ciencia en la Universidad de Ratisbona* [12/IX/2006] [versión definitiva]: Ecclesia n. 3.337 [25 de noviembre de 2006] 31-36 [hic: 33]). Quizá, una y otra postura hayan de mantenerse como polaridades de una afirmación superior más compleja. La incul-

A partir de lo dicho, se comprende que la literatura apologética del s. II sea, además de apologética, una literatura *protréptica*; es decir, además de defender el mensaje cristiano, tiene como objetivo el presentarlo de forma convincente y, por consiguiente, utilizando las exigencias del pensamiento filosófico.

El *Protréptico* más conocido es el de Aristóteles. También Epicuro y algunos estoicos enriquecieron el género con sus obras. En la literatura latina sobresale el *Hortensius* de Cicerón, que ejercerá gran influencia en el proceso de conversión de Agustín⁴⁷. En el siglo II d. C. Galeno escribió su *Protréptico* para invitar al estudio de la medicina. El único *Protréptico* cristiano que conocemos es el de Clemente de Alejandría, escrito a fines del siglo segundo (hacia 195)⁴⁸.

c. Relación del cristianismo con la cultura griega: las "semillas del Logos"

Una de las aportaciones más significativas de la reflexión cristiana de la época preconstantiniana es haber comprendido la relación del cristianismo con la cultura griega, más concretamente con la filosofía de la época, mediante la categoría estoica del *logos spermatikós*.

Los estoicos, atentos al proceso de desarrollo y crecimiento de la persona, hablaban del "logos seminal" (*logos spermatikós*) para indicar que el logos ya estaba presente en el niño, pero que tenía que desarrollarse como en el proceso de una semilla que se convierte en planta.

Utilizando esa categorización estoica, Justino († c. 165), el más destacado de los apologistas griegos del s. II y una de las personalidades más originales de la literatura cristiana primitiva⁴⁹, distinguió entre el "logos seminal" disperso y presente en toda la humanidad y el "Logos total", que es Cristo⁵⁰. La humanidad antes de Cristo tuvo un acceso limitado a la ver-

turación helénica fue inevitable y trajo ventajas. Sus inconvenientes, que los ha tenido, han de ser neutralizados, sobre todo no impidiendo otras inculturaciones igualmente necesarias.

47 W. J. COLLINGE, *Hortensius ("Hortensio")*: A. D. FITZGERALD (ed.), Diccionario de San Agustín (Burgos, 2001) 652-653.

48 Edición francesa: C. D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique*. Édition par C. Mondésert et A. Plassart. SC 2bis (Paris, 1949).

49 Aproximaciones a su vida y obra: E. R. GOODENOUGH, *Theology of Justin Martyr* (Ámsterdam, 1968); E. F. OSBORN, *Justin Martyr* (Tubinga, 1973); S. J. G. SÁNCHEZ, *Justin, apologiste chrétien* (Paris, 2000); ID., *Justin Martyr: un homme de son temps*: Sacris Erudiri 41 (2002) 5-29; S. PARVIS - P. FOSTER (eds.), *Justin Martyr and His World* (Minneapolis, 2007). Sobre el "redescubrimiento actual" de la figura de Justino: Revue de Théologie et de Philosophie 139 (2007) n. 2: "Justin Martyr. Nouvelles hypothèses".

50 E. OSBORN, *Justin Martyr and the Logos Spermatikos*: Studia Missionalia 42 (1992) 143-160.

dad, porque no poseía al Logos total. Los cristianos se encuentran en una posición privilegiada: "Así, pues, nuestra religión aparece más sublime que toda humana enseñanza, por la sencilla razón de que el Logos total, que es Cristo, aparecido a causa nuestra, se hizo cuerpo y razón y alma" (*Apología II*, 10, 1).

La semilla del Verbo "se encuentra ingénita en todo el género humano" (*Apología II*, 8, 3), si bien Justino la ve presente de modo especial en "algunos que profesaron la doctrina estoica, pues por lo menos en la ética se muestran moderados, lo mismo que los poetas en determinados puntos" (*Apología II*, 7 y 8). Éstos "viven conforme a una parte del verbo seminal", aunque no "conforme al conocimiento y contemplación del Verbo total, que es Cristo"⁵¹.

Similar presentación sobre las "semillas del Verbo" se encuentra en los escritos de Clemente de Alejandría, quien afirma que "desde el principio del tiempo se dio una siembra de la verdad divina, lo cual hace que existan fragmentos de ella tanto entre los bárbaros como entre los griegos, sobre todo en el pensamiento filosófico"⁵². Esta orientación continuó en las etapas siguientes del pensamiento cristiano; se encuentra en Ambrosio, Cesáreo de Arlés, Gregorio Magno, etc.; también la recogen autores medievales, como Pascasio Radaberto, Bernardo, etcétera.

2. ACTUALIZACIÓN

La doctrina sobre el *logos spermatikós*, presente en la búsqueda de la verdad por parte de los no cristianos, ha recibido una notable acogida en la teología contemporánea. La Comisión Teológica Internacional, en su documento sobre el *Cristianismo y las religiones* (1998), ha subrayado expresamente la "recepción" del tema de las "semillas del Verbo" por parte del Magisterio eclesiástico reciente⁵³.

El Concilio Vaticano II, siguiendo las huellas de la Patrística valora como una "preparación al Evangelio" todo lo bueno que hay en quienes "sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios pero se esfuerzan con su gracia en vivir honradamente". Aludiendo explícitamente a Eusebio de Cesarea, afirma: "la Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que hay en ellos, como una preparación al Evangelio (cf. Eusebio de Cesarea,

51 *Apología II*, 8: "ad partem aliquam rationis disseminatae vitam instituere student, sed ad totius Verbi, id est Christi, cognitionem et contemplationem" (PG 6, 458 [latín], 457 [griego]).

52 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, I, 7, 37, 1-6: PG 8, 732-736.

53 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Christianismus et religiones*: Gregorianum 79 (1998) 442-445.

Praeparatio evangelica, 1, 1: PG, 21, 28 AB) y como un don de Aquel que ilumina a todos los hombres para que puedan tener finalmente vida⁵⁴.

Parecida actitud adopta el mismo Concilio ante la cultura actual. Sin dejar de reconocer los "lamentables resultados" a que puede dar lugar la cultura actual, advierte que esas desviaciones "no deben inducirnos a la tentación de no reconocer los valores positivos" que contiene: interés por el conocimiento, fidelidad a la verdad, trabajo en equipo, sentido de la solidaridad internacional, conciencia de responsabilidad, voluntad por crear unas condiciones de vida más favorables a todos y de modo especial a los más necesitados. En estos valores el Concilio ve una "preparación al Evangelio": "todo lo cual puede aportar alguna preparación para recibir el mensaje del Evangelio, que puede ser animada con la caridad divina por Aquel que vino a salvar el mundo"⁵⁵.

Juan Pablo II, en una de sus dos catequesis dedicadas al tema de las "semillas del Verbo"⁵⁶, remitiendo a su magisterio precedente (RH, 11), afirmó que, las "semillas del Verbo" no sólo dicen relación al Verbo sino que tienen también su origen en el Espíritu Santo: "las 'semillas del Verbo' presentes y operantes en las diversas tradiciones religiosas son un reflejo del único Verbo de Dios, 'que ilumina a todo hombre' (Jn 1, 9) y que se hizo carne en Cristo Jesús (cf. Jn 1, 14). Son, al mismo tiempo, 'efecto del Espíritu de verdad que actúa más allá de los confines del Cuerpo místico' (RH, 6 y 12) y que 'sopla donde quiere' (Jn 3, 6)"⁵⁷.

En otro documento ulterior, el mismo papa anotó en la filosofía actual, por lo demás tan distanciada del universo de la fe, "gérmenes preciosos de pensamiento que, profundizados y desarrollados con rectitud de mente y corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad. Estos gérmenes de pensamiento se encuentran, por ejemplo, en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí mismo el sentido auténtico de la propia existencia"⁵⁸.

54 *Lumen gentium*, 16.

55 *Gaudium et spes*, 57.

56 JUAN PABLO II, *Las "semillas de verdad"*. Catequesis del miércoles 9 de septiembre de 1998: *Ecclesia* n. 2.912 (26 de septiembre de 1999) 33; *El Espíritu y las "semillas de verdad"*. Catequesis del miércoles 16 de septiembre de 1998: *Ecclesia* n. 2.913 (3 de octubre de 1998) 25-26.

57 *Las "semillas de verdad"*: l. c., 33.

58 *Fides et ratio*, 48.

Benedicto XVI, en la catequesis sobre Justino, durante la audiencia general del miércoles 21 de marzo de 2007, ha vuelto a resaltar la importancia de la doctrina del apolegeta cristiano acerca del *logos spermatikós*: "De este modo, Justino (...) orienta con decisión hacia el Logos cualquier verdad filosófica, motivando desde el punto de vista racional la singular 'pretensión' de verdad y de universalidad de la religión cristiana"⁵⁹.

Como se ve, un tema iniciado por Justino y por otros escritores de la época preconstantiniana mantiene su vigencia en la actualidad. Tiene notable funcionalidad para bastantes campos teológicos, en concreto para el diálogo interreligioso⁶⁰. En el terreno de la moral, ayuda a constituir adecuadamente la epistemología del discurso teológico-moral. En la auténtica moral humana existen "semillas del Verbo", que constituyen verdaderos "preámbulos de la fe". Al ser asumida dentro de la cosmovisión cristiana, la racionalidad moral adquiere la plenitud de un significado que ya tiene "seminalmente" y como en "preámbulo" dentro de su misma y peculiar condición⁶¹.

3. APLICACIÓN

Considero que este paradigma "integrador", con el que es pensada y realizada la relación del cristiano con la sociedad, ofrece notables funcionalidades positivas. Naturalmente, ha de ser bien manejado. A las funcionalidades positivas y al buen manejo dedico los párrafos que siguen.

a. Funcionalidades positivas

Viendo las funcionalidades positivas, sobre todo, desde los planteamientos del discurso teológico-moral, señalo las siguientes:

– *Apoyo, desde la fe, a la consistencia y a la autonomía de lo humano.* El orden natural, al ser visto desde la categoría de "creación" de Dios, recibe un apoyo "teológico", tal como han destacado importantes teólogos católicos⁶². En la perspectiva de P. Tillich, la "teonomía" no quita consistencia a la "autonomía" sino que la fundamenta y la plenifica.

59 Texto de la catequesis en: *Ecclesia* n. 3. 365 (9 de junio de 2007) 28-29.

60 Cf. H. DONNEAUD, *De l'usage actuel de la doctrine des "semences du Verbe" dans la théologie catholique des religions*: *Revue Thomiste* 106 (2006) 145-270. El autor hace una interpretación a mi ver excesivamente "restrictiva" de la funcionalidad teológica del axioma tradicional.

61 Cf. G. COTTIER, *Il cammino verso la fede: la "praeparatio evangelica" e i "praeambula fidei"*: *Aquinas* 41 (1998) 597-605.

62 J. FUCHS, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts* (Düsseldorf, 1955); K. RAHNER, *Über das Verhältnis des Naturgesetzes zu übernatürlichen Gnadenordnung*: *Orientierung* 20 (1956) 8-11; E.

– Reinterpretando la categoría clásica de “ley natural”, se ha señalado, a través de la precariedad de dicha mediación conceptual, la afirmación de la *relación del orden normativo humano (ley natural) con el orden normativo de la fe (ley evangélica)*. Tanto desde perspectivas bíblicas⁶³ como desde la reflexión teológica⁶⁴ se ha vuelto a poner de relieve la afirmación de los teólogos del siglo XVI, concretamente de Suárez, acerca de la coincidencia de contenido entre la ley evangélica y la ley natural⁶⁵.

– *Afirmación del único proyecto de salvación dentro de la centralidad de Cristo*. Esta centralidad cristológica fue magníficamente expresada por el concilio Vaticano II al afirmar que “el Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho Él mismo carne y habitando en la tierra de los hombres (cf. Jn 1, 3 y 14), hombre perfecto, entró en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola (cf. Ef 1, 10” (GS, 38). El mismo Concilio es el que afirma también la existencia de un único proyecto de salvación.

– En su relación con el mundo, el cristiano sabe *integrar la racionalidad humana con la cosmovisión cristiana* en un único proyecto de elevación moral de la humanidad en su conjunto. No es la confrontación estéril sino el diálogo mutuamente estimulante la actitud adecuada para establecer la relación entre racionalidad moral y convicción de fe, entre filosofía moral y ética teológica. La encíclica *Veritatis splendor* constata que “en el dar testimonio del bien moral absoluto los cristianos no están solos. Encuentran una confirmación en el sentido moral de los pueblos y en las grandes tradiciones religiosas y sapienciales del Occidente y del Oriente, que ponen de relieve la acción interior y misteriosa del Espíritu de Dios” (n. 94).

– *Esta presencia del Espíritu* es la que justifica la validez del paradigma integrador para entender y vivir la relación del cristiano con la sociedad. A la presencia y a la acción misteriosas del Espíritu de Dios apeló el concilio Vaticano II para subrayar la integración armoniosa del “fermento evangélico” y la “conciencia moral” de la humanidad en orden a propiciar una “irrefrenable exigencia de dignidad” de todas las personas (GS, 26).

SCHILLEBEECKX, *La “ley natural” y el orden de Salvación*: ID., *Dios y el hombre* (Salamanca, 1969) 404-328; A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf, 1971); F. BÖCKLE, *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie: Naturrecht in der Kritik* (Maguncia, 1973) 165-188.

63 P. GRELOT, *L’idée de nature en théologie morale: le témoignage de l’Écriture*: Le Supplément n. 81 (1967) 209-229.

64 R. COSTE, *Loi naturelle et loi évangélique*: *Nouvelle Revue Théologique* 92 (1970) 76-89.

65 Ver textos en: M. VIDAL, *¿Existen verdades morales reveladas?...*, 101-102.

– Siguiendo con la perspectiva pneumatológica, el paradigma integrador alcanza su expresión más acabada en el axioma de que *"toda verdad (toda belleza, toda bondad), diga quien la diga, viene del Espíritu Santo"*. Es una afirmación que fue expresada, por vez primera, por el Ambrosiaster, un misterioso clérigo de la Iglesia de Roma en la época del papa Dámaso (366-384), quizás un converso del judaísmo al cristianismo, cuyo nombre fue eliminado hasta de sus propios escritos⁶⁶. El axioma ha sido repetido muchas veces a lo largo de la tradición teológica. Tomás de Aquino hizo uso de él en 16 ocasiones, con tres significados: toda verdad (ontológica y lógica) viene de Dios; Dios se manifiesta, de algún modo, a través de la verdad; las verdades religiosas, aún las naturales, están orientadas a Cristo⁶⁷.

b. Manejo correcto

Para que las funcionalidades positivas señaladas tengan su verificación en el paradigma integrador, conviene conjurar algunos peligros en el uso del mismo. Señalo únicamente, y de forma telegráfica, dos:

– Aún "integrando" la verdad humana dentro del conjunto de la cosmovisión cristiana es preciso seguir respetando la *autonomía* de lo humano. La rápida "sacralización" (cristianización) de los movimientos históricos, de las instancias sociales, de los valores suele ser una fácil tentación en el paradigma integrador. Es necesario estar atentos para conjurar o vencer dicha tentación.

– El dinamismo de "integración" no ha de ser entendido ni ejecutado en clave de poder sino como un ejercicio de servicio. Articular lo cristiano con lo humano no es "dominar" lo segundo por lo primero. Más bien, es poner al servicio la cosmovisión cristiana para alumbrar, para consolidar y para desarrollar lo genuinamente humano en las entrañas de la historia.

⁶⁶ Sobre la identificación del Ambrosiaster ver los estudios ya antiguos: G. MORIN, *L'Ambrosiaster et le Juif converti Isaac*: Revue d' Histoire et de Littérature Religieuse 4 (1899) 97-121; ID., *À propos du case de l'Ambrosiaster*: Revue Bénédictine 40 (1928) 251-255; A. SOUTER, *A Study of Ambrosiaster* (Cambridge, 1905); C. MARTINI, *Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia* (Roma, 1944).

⁶⁷ Cf. S. Th. BONINO, "Toute vérité, quel que soit celui qui la dit, vient de l'Esprit-Saint": *Autour d'une citation de l'Ambrosiaster dans le corpus thomasiens*: Revue Thomiste 106 (2006) 1001-1047. En I-II, q. 109, a. 1 ad 1 dice Tomás de Aquino: "toda verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo en cuanto infunde en nosotros la luz natural y nos mueve a entender y expresar la verdad". Este texto tomasiano es recogido y comentado por Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio*, n. 44.

III. PARADIGMA “SUPERADOR”

La *confrontación* es el rasgo propio del paradigma martirial; el paradigma integrador se constituye mediante los dinamismos del *reconocimiento* y de la *aceptación*. Lo que determina la existencia del paradigma superador es, por una parte, la encarnación en la situación común (“ser” y “hacer” como otro cualquiera) y, por otra, el afán de excelencia y, así, poder situarse más allá de lo exigido por la normativa común, intentando de este modo ser “alma” –luz y fermento– para todo el “cuerpo” social.

1. VERIFICACIÓN HISTÓRICA

Centrados como estamos en la consideración sobre el valor ejemplificador de los textos en que se formuló la relación de los cristianos con la sociedad en la época pre-constantiniana sería imperdonable no acudir a una de las expresiones de mayor belleza y de más intensa inspiración y originalidad entre las que aparecieron en esa etapa. Me refiero al escrito dirigido a Diogneto

a. Aproximación general

La *Carta o Escrito a Diogneto*, a veces catalogado entre los padres *apostólicos*, es propiamente una apología del cristianismo⁶⁸. Compuesto probablemente en Alejandría, a finales del siglo II (en torno a los años 190-200, bajo el mandato del emperador Septimio Severo), el escrito adopta la forma de carta, dirigida a Diogneto, un personaje importante de la administración romana (quizás el gran administrador de los bienes de los templos de Egipto, con título de *archiereus* pero sin funciones propiamente religiosas). Para la autoría han sido propuestos diversos nombres (Justino, Cuadrato, Arístides, Teófilo de Antioquia, Melitón de Sardes, Clemente de Alejandría, etcétera) pero ninguno de ellos ofrece datos suficientes para justificar su pertenencia. El que tiene mayores probabilidades es Panteno, el iniciador de la escuela de catecúmenos de Alejandría. En todo caso, lo más seguro es considerarlo como un texto de autor desco-

⁶⁸ Fue descubierto en el s. XV y publicado por vez primera en 1592 (edición tenida por “princeps”), a la que siguieron otras muchas (Sailer en 1800, Otto en 1876, Bihlmeyer en 1924, etc.). Ediciones castellanas: *Padres Apostólicos y Apologistas Griegos (s. II)*. Introducción, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno. BAC 629 (Madrid, 2002) 617-663 (texto: pp. 652-663); *Padres Apostólicos*. Introducción, traducción y notas de Juan José Ayán. Ciudad Nueva (Madrid, 2000) 531-572 (texto: pp. 555-572). Edición francesa: H. I. MARROU, *Épître à Diognète*. SC 33 bis (Paris, 2004³, 1951¹). Edición alemana: H. E. LONA, *An Diognet* (Freiburg-Basel-Wien, 2002).

nocido⁶⁹. El texto tiene muchos interrogantes de crítica textual, en los que no es preciso entrar aquí y ahora⁷⁰. Únicamente aludiré brevemente a las fuentes y a la organización temática.

El *Escrito a Diogneto* es muy rico en la variedad de fuentes de que se sirve. Son abundantes las alusiones al Antiguo y al Nuevo Testamento. Se ha discutido si la teología del escrito es de impronta paulina o joanea; de hecho, hay referencias a una y a otra. Las dependencias de la restante tradición apologética cristiana también son numerosas (especialmente del *Kerygma Petri*, de Arístides y de Justino). Se han querido ver, aunque sin datos concluyentes, contactos del escrito con el pensamiento gnóstico; en concreto, se ha considerado al autor como perteneciente al círculo del gnóstico Valentín⁷¹.

Llama la atención que el discurso a Diogneto no contenga referencias explícitas a la filosofía clásica. Únicamente en 8, 2 se habla explícitamente de los filósofos, y se hace en forma muy negativa, al mencionar sus "discursos vacíos y necios". Hay que tener en cuenta que esta crítica no es absoluta, sino que está referida a opiniones filosóficas que identificaban la realidad de Dios con el fuego, el agua u otro de los elementos⁷².

Se ha cuestionado la unidad literaria de todo el conjunto así como la autenticidad de los dos últimos capítulos (cc. 11-12), por razones del lenguaje y también del mismo contenido⁷³. A pesar de que tales razones tienen cierto valor, por lo general se consideran todas las partes del escrito como un texto único.

b. Los cristianos en el mundo

Debido a su forma especial de componer, el autor del escrito a Diogneto hace la exposición no de un modo sistemático, sino a base de

69 Algunos estudios de carácter general: R. BRÄNDLE, *Die Ethik der "Schrift an Diognet"* (Zurich, 1975); M. PERRINI, *A Diogneto. Alle sorgenti dell'esistenza cristiana* (Brescia, 1984); P. F. BEATRICE, *Der Presbyter des Irenäus, Polikarp von Smyrna und der Brief an Diognet: Compostellanum* 34 (1989) 135-158; E. CATTANEO, *L'enigma dell'Ad Diognetum: Rassegna di Teologia* 32 (1991) 327-332; N. J. STONE WILKINSON, *La palabra y la comunidad. Un estudio retórico de la "Carta a los Efesios" de San Ignacio de Antioquía y la "Carta a Diogneto"*: *Teología y Vida* 37 (1996) 239-257; L. MEULENBERG, *A "Carta a Diogneto". Um diálogo aberto: Atualização* 30 (2000) 387-402.

70 Ver los datos que ofrece: H. E. LONA, *El discurso a Diogneto. Estado de la cuestión: Proyecto* 13 (2001) 5-51 (estos datos también se encuentran en la edición alemana que el autor ha hecho del texto y que ha sido citada en nota precedente).

71 Cf. S. PÉTREMENT, *Valentin, est-il l'auteur de l'Épître à Diognète?*: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 46 (1966) 34-62.

72 Cf. R. JOLY, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle* (Bruselas, 1973) 201-220.

73 M. RIZZI, *La questione dell'unità dell'Ad Diognetum* (Milán, 1989).

“bloques” bien definidos que se van sucediendo, sin que el tema anterior sea retomado en el siguiente. El segundo bloque temático se refiere a la presencia de los cristianos en el mundo (cc. 5-6). Es el pasaje más original y el que más impacto ha causado a lo largo de la historia. El conjunto de los dos capítulos está construido de forma dialéctica: los cristianos son como los demás (c. 5), pero sobrepasan a todos ya que sin ellos los demás serían como un “cuerpo” sin el “alma” (c. 6). Esa tensión es la normal consecuencia de la identidad del grupo a quien define en el c. 1 como una “nueva raza” o un “nuevo género de vida”. Desde las tres perspectivas aludidas, que pasamos a comentar, se configura el paradigma superador propuesto por el escrito a Diogneto.

– *Los cristianos constituyen una “raza nueva” (kainòn toûto génos) (c. 1).* Esta “autoconciencia” de ser una forma nueva de vida tiene para los lectores de hoy una connotación positiva; sin embargo, para los cristianos de aquella época suponía tener que “defenderse”, ya que entonces la larga tradición era un criterio de garantía para cualquier propuesta de sabiduría religiosa o filosófica⁷⁴.

Otros textos apologéticos del siglo II hablan de los cristianos como de una “tercera raza” (*trítion génos*). Esta última caracterización aparece por vez primera en el *Kerygma Petri* o *Anuncio de Pedro*, texto apologético transmitido de forma fragmentaria por Clemente de Alejandría. Es desarrollada por Arístides en su *Apología* (16, 4)⁷⁵, donde se divide a los humanos en tres grupos: los paganos, los judíos y los cristianos. Éstos constituyen el *trítion génos*, distinto de los otros dos grupos. No eran romanos ni judíos, constituyendo éstos últimos el “segundo género”. Los cristianos eran algo diferente; no había categoría humana en la que pudieran ser encasillados. El mismo Tertuliano tuvo que demostrar que los cristianos eran de la misma naturaleza que los demás hombres, puesto que había en el Imperio quienes lo ponían en duda⁷⁶.

– *Los cristianos no se distinguen de los demás (c. 5).* El texto tiene tal frescura que es mejor la lectura directa que cualquier comentario:

“Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades

74 G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Madrid, 1961) 188-195.

75 Edición castellana: D. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas Griegos (s. II)* (Madrid, 1954) 117-147. Edición francesa: ARISTIDE, *Apologie*. Édition par M.-J. Delage, B. Outtier et B. Pouderon. SC 470 (París, 2002).

76 *Ibid.*, c. 16: “licet extranei a turbis aestimemur”.

exclusivas tuyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás. (...), sino que, habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por confesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen los que les nacen. Ponen mesa común, pero no lecho. (...). Obedecen a las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes (...)"

Es difícil encontrar, en los textos cristianos primitivos, una formulación tan nítida como ésta acerca de la encarnación de los cristianos en la ciudadanía humana común. Tertuliano, que escribe unos años más tarde, en torno al año 197, intentando defender a los cristianos frente a los ataques de los paganos, se sitúa en la misma onda, al afirmar: "nosotros los cristianos no vivimos al margen de este mundo; frecuentamos, como vosotros, los mercados, el foro, los talleres, los baños, las tiendas, las plazas públicas; nosotros somos marinos, soldados, agricultores, comerciantes; nosotros ponemos a vuestro servicio nuestro trabajo y nuestra industria"⁷⁷.

– *Los cristianos son como el "alma" del "cuerpo" social* (c. 6). Lo que representa el alma para el cuerpo (*en sômati psyché*) eso es lo que significan los cristianos para la sociedad. El autor construye la imagen haciendo un trasvase de significado del cuerpo "individual" al cuerpo "social". He aquí lo esencial del texto:

"Para decirlo brevemente, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. El alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo, y cristianos hay por todas las ciudades del mundo. Habita el alma en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo (...). Tal el puesto que Dios les señaló y no les es lícito desertar de él".

La imagen es prolongada a lo largo de todo el c. 6. De ahí que las afirmaciones sean desarrolladas teniendo como referencia significativa una determinada concepción antropológica. Ésta es una mezcla de diversas tendencias filosóficas, siendo el platonismo y el estoicismo las dos corrientes principales⁷⁸. La confluencia de tan variados afluentes da como resul-

⁷⁷ *Apologeticum*, c. 42.

⁷⁸ Ver el estudio detallado de las corrientes de pensamiento que utiliza el autor de Diogneto para exponer la función del alma en el cuerpo: J. J. AYÁN, *Padres Apostólicos...*, 546-547.

tado una concepción antropológica de exagerado dualismo, muy a favor del “alma” y con evidente menosprecio del “cuerpo”. Sobre la base de esa antropología es como construye el autor del escrito a Diogneto la función de los cristianos (*alma*) en la sociedad (*cuerpo*).

No hay unanimidad entre los intérpretes a la hora de señalar el contexto en el que el autor encontró o, al menos, se inspiró para utilizar la imagen del “alma” a fin de exponer la función de los cristianos en el “cuerpo” social. Para unos, ese contexto es el uso que se hacía de la imagen del alma para indicar la función del filósofo (*alma del mundo*) y, después, del gobernante (*alma de la sociedad*)⁷⁹. Para otros, el escrito a Diogneto toma la imagen del contexto cristiano del Sermón de la Montaña (“vosotros sois la sal de la tierra; vosotros sois la luz del mundo”: Mt 5, 13-16), llegando a insinuar, de este modo, la dimensión de ofrenda cultural que tiene la existencia cristiana⁸⁰.

En cualquier caso, tanto en una como en otra interpretación, se comprende la función de los cristianos en el mundo con los rasgos de *excelencia* y de *superioridad*. Como dice H. I. Marrou, se trata de “una fórmula densa, que sugiere más que dice y que se ofrece a la meditación como un tema capaz de variaciones, trasposiciones y modulaciones indefinidas”⁸¹.

2. ACTUALIZACIÓN

La orientación del discurso a Diogneto ha sido muchas veces recordada en escritos teológicos recientes. Me limitaré a consignar el uso que de ese escrito hizo el concilio Vaticano II. Además de una referencia en contexto cristológico⁸², el concilio asume la doble afirmación que se encuentra en el escrito a Diogneto acerca de la forma de presencia de los cristianos en el mundo.

Por una parte, recoge la afirmación de que los cristianos son ciudadanos normales: “los cristianos, congregados de entre todos los pueblos en la Iglesia, ‘no son distintos de los demás hombres ni por el régimen ni por las instituciones políticas de la vida’ (*Epist. ad Diognetum*, 5), y por ello deben vivir para Dios y para Cristo según las costumbres honestas de su

79 Cf. R. JOLY, o. c., 210-216.

80 Cf. H. I. MARROU, o. c., 147.

81 *Ibid.*, 174.

82 El concilio cita el texto del discurso a Diogneto en que se define a Jesucristo como el “hombre enviado a los hombres” (*Epist. ad Diognetum*, 7, 4): *Dei Verbum*, 4.

nación; cultiven, como buenos ciudadanos, real y eficazmente, el amor a la patria; eviten completamente, sin embargo, el desprecio a otras razas y el nacionalismo exacerbado y promuevan el amor universal a los hombres"⁸³.

Por otra parte, el concilio también recoge la afirmación de la condición peculiar de los cristianos en el mundo: "cada laico debe ser ante el mundo testigo de la resurrección y de la vida del Señor Jesús y signo del Dios vivo. Todos juntos, y cada uno en particular, deben alimentar al mundo con los frutos del Espíritu (cf. Gál 5, 22), extender en él aquel espíritu que anima a los pobres, humildes y pacíficos, que el Señor proclamó felices en el Evangelio (cf. Mt 5, 3-9). En una palabra, 'lo que el alma es en el cuerpo, eso han de ser los cristianos en el mundo' (*Epist. ad Diognetum*, 6)"⁸⁴.

3. APLICACIÓN

El paradigma superador que hemos visto expresado en el escrito a Diogneto concita una aceptación plena por tendencias ideológicas dispares, con tal de que sea reducido a una de las polaridades de la tensión con la que se configura el modelo de relación de los cristianos con la sociedad. Más difícil resulta aceptar el paradigma en toda su configuración dialéctica.

– Las tendencias de signo "progresista" enfatizan la valía de las afirmaciones del c. 5 del escrito a Diogneto: "los cristianos no se distinguen de los demás". Desde esa perspectiva se iluminan cuestiones perennes de la fe cristiana: la función del cristiano en el mundo aceptando la secularidad de éste; la especificidad de la ética cristiana, en relación con otros sistemas morales; la asunción de la racionalidad o del "logos seminal" dentro del discurso de la fe o del "logos total".

– Por otra parte, las tendencias de signo "conservador" subrayan la importancia de la otra polaridad expuesta en el c. 6: "los cristianos son como el 'alma' para el 'cuerpo' social". Desde esa perspectiva, aislada de la anterior, es fácil propiciar una comprensión del cristianismo como una forma de vida de "mayor" excelencia, de medios "autosuficientes" y de necesaria "referencia iluminativa" para el resto de la sociedad.

Desde mi punto de vista, la síntesis, aunque difícil, es posible. Se logrará con tal de que la doble afirmación se realice no mediante la dinámica del "poder" sino a través la oferta del "servicio". Los cristianos no son el "alma" del mundo para dominar el mundo y para implantar en él la

⁸³ *Ad gentes*, 15.

⁸⁴ *Lumen gentium*, 38.

única “ciudadanía” cristiana, sino para seguir siendo el lugar donde se haga presente la genuina oferta de salvación y donde los hombres puedan descubrir las “desviaciones” de la religión (tanto las “idolátricas” de los paganos como las “legalistas” y “autosuficientes” de los judíos) y el “ideal” de un mundo secular y autónomo pero al mismo tiempo reconciliado por la gracia de la salvación trascendente⁸⁵.

IV. CONCLUSIÓN:

Hacia un paradigma de “resocialización compleja”

Desde el punto de vista teórico, me resulta difícil optar por uno u otro de los paradigmas analizados, si tal elección lleva consigo la exclusión de los dos restantes. Más bien me inclino a pensar la relación del cristiano con la sociedad actual con elementos tomados de los tres paradigmas, pero articulados en uno nuevo, al que denomino paradigma de “re-socialización compleja”. Dada la amplitud que ya tiene la presente reflexión, me limito a ofrecer unas rápidas pincelas de ese nuevo paradigma.

– *La socialización del cristianismo*. Entiendo por *socialización* del cristianismo no la dimensión comunitaria interna a él mismo (lo que H. De Lubac denominaba “aspectos sociales del dogma”) sino la forma de hacerse presente y de interactuar con respecto a la sociedad. Pablo constituye un elevado ejemplo de “socialización del pueblo mesiánico”⁸⁶. Más adelante, la socialización se concretará en la “penetración” del cristianismo en los diversos estratos sociales y en los variados ambientes geográficos y humanos. Por ejemplo, sabemos que la primera socialización cristiana fue de carácter urbano, siendo más tardía la penetración del cristianismo en el campo. También es de destacar la inicial penetración del cristianismo en las clases elevadas, sin descartar a los grupos marginales⁸⁷. Por otra parte, la socialización del hecho cristiano no se reduce a las formas de vida correspondientes a los diversos estratos sociales. También penetra en las manifestaciones del espíritu humano: cultura, arte, pensamiento, etcétera⁸⁸.

85 En parecido sentido va la hermenéutica que hace del texto a Diogneto: P. MÜLLER, *Die Christen als “Seele der Welt”*. Zur Aktualisierung eines Leitgedankens aus dem Schreiben an Diognet: *Theologie der Gegenwart* 46 (2003) 211-222.

86 S. VIDAL, *El proyecto mesiánico de Pablo* (Salamanca, 2005) 285-324

87 M. R. SALZMAN, *The Making of Christian Aristocracy. Social and Religion Changes in the Western Roman Empire* (Cambridge, Mass., 2002).

88 M. SOTOMAYOR, *El arte en el cristianismo antiguo*: M. SOTOMAYOR - J. FERNÁNDEZ UBIÑA (eds.), *Historia del cristianismo*. I. El mundo antiguo (Madrid, 2005²) 869-905; A. VIANO, *Cristianismo y su inculturación en el Imperio romano* (Murcia, 2007).

– *Necesidad de superar el paradigma de "Iglesia constantiniana"*. Opino que la existencia cristiana en la sociedad actual precisa una nueva socialización y por eso hablo de "re-socialización". Para ello es necesario superar, plenamente, la socialización precedente. Ésta no es otra que la llamada socialización constantiniana, definida por dos rasgos básicos: 1) La *sacralización* de lo humano, no reconociendo su "autonomía" (GS 36). 2) La *confesionalización* del poder político, oponiéndose al principio de la "laicidad" (GS 76). Con muchos otros, sigo pensando que esas dos orientaciones del Vaticano II (reconocimiento de la "autonomía" de lo humano y aceptación de la "laicidad" del poder político) no han conseguido todavía la suficiente realización en el catolicismo actual.

– *Socialización "compleja"*. No concibo la nueva socialización (*re-socialización*) en términos simples sino complejos. En general, me inclino a favor de la hermenéutica no de paradigma simple sino de paradigma complejo. De ahí que me refiera a una re-socialización "compleja". Los dos sujetos que se relacionan –cristianismo y sociedad– no son sujetos simples sino complejos. Por una parte, el *cristianismo* es: Iglesia oficial, comunidades cristianas, Vida Religiosa, comunidad teológica, cristianos carismáticos, etcétera. Por otra parte, la *sociedad* es: Estado (con sus variadas expresiones), instancias sociales (culturales, económicas, laborales, recreativas, etc.), grupos intermedios, ciudadanos, etcétera. La relación entre ambos sujetos, tan complejos ellos, no puede por menos de dar lugar a formas muy variadas. Por desgracia, la relación de la Iglesia oficial con el Poder político suele llevar casi siempre la parte del león, eliminando o acallando otras múltiples y ricas relaciones entre el cristianismo y la sociedad.

– *Tensión entre "contestación" y "acomodación"*. Creo que la orientación que ha de regir la nueva socialización del cristianismo es la tensión entre "contestación" y "acomodación". Ésta también fue la ley por la que se rigió el comportamiento de los cristianos de los tres primeros siglos. Es claro que el cristianismo fue, y debe seguir siendo, un factor de "contestación" frente al orden establecido. De otro modo no tendría explicación, ni histórica ni teológica, la novedad o singularidad del hecho cristiano. Pero esa afirmación no ha de ser radicalizada de tal modo que impida ver otros datos igualmente objetivos: el diálogo innegable entre el cristianismo y su entorno social.

La doble estrategia mencionada está en función de un mismo objetivo: hacer significativa la fe cristiana en la realidad histórica concreta. Por una parte, el cristianismo es un mensaje de "novedad" y, consiguientemente, tiene un dinamismo de "contraculturalidad". Pero, por otra, el cristianismo tiene una pretensión de universalidad y, consiguientemente, ha de adap-

tarse a todas y cada una de las situaciones históricas concretas. La urgencia ineludible de significatividad histórica del cristianismo, desde los imperativos de la radicalidad y de la universalidad, introdujo en él, ya desde sus comienzos, la necesaria tensión entre “rechazo” y “acomodación”.

Es fácil constatar la función contracultural del cristianismo a lo largo de la historia. También es fácilmente verificable su capacidad de adaptación. A juicio de una historiadora del cristianismo antiguo, “probablemente una de las paradojas más apasionantes de la Historia sea la habilidad sin límites de los cristianos para revisar su propio discurso y adaptarlo a las necesidades de las comunidades crecientes y de su paralela institucionalización –lo que, en términos sociológicos, se conoce como el paso de secta a iglesia”⁸⁹.

Como expresión de esa ley de tensión entre “acomodación” y “rechazo”, ley que rige la correcta relación del cristianismo con la sociedad, quiero recoger, como afirmación conclusiva, la densa y hermosa expresión que utiliza el escrito a Diogneto en 5, 10: “obedecen a las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes” (*nikôsi tous nómous*). El verbo “vencer” (*nikáô*) indica aquí la excelencia de alguien que es capaz de “aventajar” y de “ser el primero” en la carrera, conquistando así el premio del “vencedor”. Según el escrito a Diogneto, los cristianos, sin negarse a obedecer a las leyes establecidas, con sus propios comportamientos (*tois idíois bíois*) van más allá de lo exigido por esas leyes.

Ése es el camino adecuado para recorrer la experiencia cristiana, personal y eclesialmente, en una sociedad “oficialmente” no cristiana. Por eso, teniendo en cuenta los matices que he ido desgranando en las páginas precedentes, mi preferencia última está al lado del modelo de relación que he descrito mediante el paradigma “superador”.

89 E. MUÑIZ, *La cristianización de la religiosidad pagana. Cristianos y paganos frente a la muerte*: E. MUÑIZ - R. URÍAS (eds.), *Del Coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo* (Sevilla, 2005) 139.

