CATECHUMENIUM

REVISTA DE TEOLOGÍA

FACULTAD DE TEOLOGÍA "REDEMPTORIS MATER"

NÚMERO 46 ENERO - JUNIO 2025

CATECHUMENIUM

Revista de Teología

COORDINADOR
Carlos Elías Echeverría Bouche

SECRETARIO DE REDACCIÓN
Celestino Gómez Casilda

CONSEJO DE REDACCIÓN
Antonio César Molinero Espadas
Jesús Carrión Rico
Homero Cruz Aguayo

EDICIÓN
Homero Cruz Aguayo

OFICINAS
Jr. Medina 393, La Punta - Callao - Perú
Teléfono: 429-4667. Email: administracion@ftrm.edu.pe

IMPRIMATUR
XX - X – 202X
S.E.R. Mons. Luis Alberto Barrera Pacheco, MCCJ
Obispo del Callao

Dep. Legal N° 2004 - 1210
ISSN 1810-939X

CATECHUMENIUM

Es una revista semestral editada por la
FACULTAD DE TEOLOGÍA "REDEMPTORIS MATER"
Callao – Perú

Imprime: Carlos Enrique Rojas Huerto
Jr. Trujillo 277, dept. I, Santa Marina Norte, Callao
Impreso en Perú

CATECHUMENIUM

Enero – Junio / 2025

ÍNDICE

EDITORIAL *5*

ARTÍCULOS

EZEQUIELE PASOTTI
Lectio magistralis con ocasión del conferimiento del doctorado honoris causa al R.P. Ezequiele Pasotti *7*

ANTONIO CESAR MOLINERO ESPADAS
¿Qué es el «pecado»? según la enseñanza catequética de Carmen Hernández Barrera *31*

FRANCESCO BOVI
Dal perdono come ingiustizia alla giustizia della croce .. *95*

GIUSEPPE RIGOSI
La missione della Chiesa: Alcuni appunti *117*

ROMARIC DARYL FOPA KEALACK
Il Transumanesimo: Archeologia del concetto e declinazioni progettuali *131*

MARIO CASALASPRO
El libro de Tobías: texto y versiones *169*

DOCUMENTACIÓN

HOMERO CRUZ AGUAYO
Por una Iglesia Sinodal: comunión, participación y misión (documento final) *179*

EDITORIAL

Comenzamos el presente número de nuestra revista con el texto de la *lectio magistralis* pronunciada por el R.P. Lic. Ezequiele Pasotti, con ocasión del conferimiento del doctorado honoris causa. Esta *lectio magistralis* reflexiona sobre el desafío de evangelizar en un cambio de época, destacando la urgencia de una teología encarnada, contextual y misionera. Se resalta la belleza de la fe como respuesta al anhelo humano más profundo y la centralidad del kerygma en la nueva evangelización.

En un segundo artículo, el R.P. Antonio César Molinero Espadas ofrece una aproximación teológico-catequética al concepto de pecado en la predicación oral de Carmen Hernández Barrera, co-iniciadora del Camino Neocatecumenal. Carmen reinterpreta el Sacramento de la Penitencia desde una clave pascual. Su enseñanza se articula desde la tradición oral, en profunda sintonía con el Concilio Vaticano II y retoma fuentes hebreas como el «Yom Kippur» y los concepto de «teshuvá» y «rehem», devolviendo vitalidad y sentido al Sacramento.

Francesco Bovi, en un tercer artículo, sostiene que el perdón cristiano, entendido como la absolución total e inmerecida del culpable, constituye una innovación radical respecto a toda concepción anterior de justicia, caracterizada por el castigo proporcional. Recorre distintas etapas del pensamiento occidental para mostrar cómo el perdón solo se comprende plenamente a la luz de la Cruz.

La misión evangelizadora de la Iglesia, según el R.P. Giuseppe Rigosi, en el cuarto artículo, constituye una dimensión esencial e irrenunciable de su identidad desde el mandato pascual de Cristo. A través de un recorrido histórico y jurídico, el autor muestra cómo la vocación misionera ha sido sostenida por la praxis apostólica, el testimonio de los santos y los desarrollos normativos desde el Código de 1917 al de 1983. El Concilio Vaticano II y los pontificados recientes han renovado esta conciencia, integrando la participación

activa de todos los fieles. La misión ya no es tarea exclusiva del clero o de órdenes religiosas, sino llamada universal a todos los bautizados. La formación catecumenal es clave para sostener este impulso en el contexto sinodal actual.

El artículo quinto, escrito por el R.P. Romaric Daryl Fopa examina el transhumanismo como una arqueología conceptual antes que una ideología técnica, subrayando sus raíces en el humanismo moderno y su ambición de trascender la finitud humana mediante la ciencia. Describe su evolución histórica, sus principales promotores y divergencias internas, especialmente entre corrientes terapéuticas y transformadoras. En clave teológica, plantea una inquietante secularización de los ideales escatológicos. El transhumanismo, más que un paradigma científico, emerge como una nueva antropología con pretensiones soteriológicas.

El R.P. Mario Casalaspro aborda un tema de carácter bíblico. El artículo examina la riqueza doctrinal y existencial del libro de Tobías, destacando su estructura orante, su antropología relacional centrada en Dios, y la pluralidad textual que manifiesta una Tradición viva. A través del análisis filológico y teológico, se revelan matices espirituales y sapienciales transmitidos por las diversas versiones bíblicas, en especial la Vulgata.

Finalmente, en el apartado *Documentación*, el R.P. Homero Cruz Aguayo hace una presentación del «*Documento final del Sínodo de la Sinodalidad*», resultado de la XVI Asamblea del Sínodo de los Obispos que ha dado un paso decisivo hacia una Iglesia más fraterna, participativa y misionera. El documento final no ofrece respuestas cerradas, sino un horizonte eclesial abierto, fundado en la comunión trinitaria, el bautismo y el discernimiento comunitario. La sinodalidad se propone no como estructura, sino como modo de ser Iglesia: caminar juntos, escuchar al Espíritu, anunciar con credibilidad el Evangelio en el mundo.

H.E.C.A.

Catechumenium 46 (2025) 7-30

«LA BELLEZA DE LA FE Y LA URGENCIA DEL KERYGMA»
Lectio magistralis con ocasión del conferimiento del doctorado honoris causa al R.P. Ezequiele Pasotti

Ezequiele Pasotti[**]

Me presento a vosotros, en este contexto de «doctorado honoris causa», con más temor que sabiduría, con más «no saber» que «sublime elocuencia» (2Cor 2,1). El momento actual de la historia de la humanidad y de la Iglesia – caracterizado por un cambio de época, ampliamente subrayado por el Papa Francisco en muchas ocasiones – interroga profundamente al hombre de hoy, sobre todo al intelectual y por lo tanto al teólogo. Esto ya fue profetizado por S. Juan XXIII cuando anunció el Concilio Vaticano II[1]: Lo que estamos viviendo no es simplemente una época de cambios sino un cambio de época»[2].

[**] Licenciado en Teología Litúrgica en el Pontificio Instituto Litúrgico de S. Anselmo (Roma).

[1] Las palabras del Santo Pontífice merecen ser escuchadas de nuevo: «La Iglesia asiste en nuestros días a una grave crisis de la humanidad, que traerá consigo profundas mutaciones. Un orden nuevo se está gestando, y la Iglesia tiene ante sí misiones inmensas, como en las épocas más trágicas de la historia. Porque lo que se exige hoy de la Iglesia es que infunda en las venas de la humanidad actual la virtud perenne, vital y divina del Evangelio. La humanidad alardea de sus recientes conquistas en el campo científico y técnico, pero sufre también las consecuencias de un orden temporal que algunos han querido organizar prescindiendo de Dios. Por esto, el progreso espiritual del hombre contemporáneo no ha seguido los pasos del progreso material. De aquí surgen la indiferencia por los bienes inmortales, el afán desordenado por los placeres de la tierra, que el progreso técnico pone con tanta facilidad al alcance de todos, y, por último, un hecho completamente nuevo y desconcertante, cual es la existencia de un ateísmo militante, que ha invadido ya a muchos pueblos» (Juan XXIII, Constitución Apostólica «Humanae Salutis», nº 3, 25 enero 1961). Nota: todas las referencias a los documentos de los Papas son tomadas del Sitio Oficial «La Santa Sede – Vaticano».

[2] Discurso a la Curia Romana del 21 diciembre 2019.

Ya desde hace tiempo los estudios de teología han sido objeto de una atenta reflexión por parte de S. Juan Pablo II[3] que el 28 de enero de 1999 había querido renovar los Estatutos de la Pontificia Academia de Teología de Roma, con la Carta Apostólica Inter munera Academiarum, y últimamente también el Papa Francisco, con la Carta Apostólica en forma de «Motu Proprio»: Ad theologiam promovendam (1 de noviembre de 2023).

El Papa Francisco señalaba en particular que «a una Iglesia sinodal, misionera y 'en salida' sólo puede corresponder una teología 'en salida'», y añadía: «...No contentaros con una teología de escritorio. Que vuestro lugar de reflexión sean las fronteras. […] También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a camino y con su reflexión derraman aceite y vino sobre las heridas de los hombres'. La apertura al mundo, al hombre en lo concreto de su situación existencial, con sus problemáticas, heridas, desafíos y potencialidades, no puede reducirse a una actitud "táctica", adaptando extrínsecamente contenidos ya cristalizados a nuevas situaciones, sino que la teología debe estimular a un repensar epistemológico y metodológico, como está indicado en el Proemio de la constitución apostólica Veritatis gaudium». La reflexión teológica está por tanto llamada a una «renovación»[4].

El Papa indicaba algunos rasgos de este cambio de rumbo: ser una teología fundamentalmente contextual, que se desarrolle «en una cultura del diálogo y del encuentro entre diversas tradiciones y diversos saberes, entre diversas confesiones cristianas y diversas religiones», descubriendo «la huella trinitaria que hace del cosmos en el que vivimos "una trama de relaciones", una teología "transdisciplinar", "de comunión", promoviendo la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y variedad de

[3] Reflexión ya sugerida por el Concilio Ecuménico Vaticano II en el Decreto *Optatam totius* (nn. 13–14).

[4] PAPA FRANCISCO, *Motu Proprio Ad thelogiam promovendam*, 3–4.

las instancias y de los aportes, con toda la connotación científica que le es propia»[5].

A la luz de estos desafíos actuales, que aguardan a la teología, podéis comprender cómo yo me siento más abrumado que capaz de hacer una «exposición magistral». Lo que me anima, no obstante, es la certeza de que lo que debe impulsar a la teología y al propio teólogo es el amor de Dios revelado en Cristo que se convierte en anuncio salvífico del Dios – Agápe[6], en el contexto de una «nueva evangelización»[7].

No es mi intención abrir aquí una reflexión sobre estas temáticas, sino sólo mencionarlas[8], para subrayar aquel impulso deseado por S. Juan Pablo II «no de reevangelización», sino de nueva evangelización. Como decía: «nueva en su ardor, en sus métodos, en sus expresiones»[9], como vocación propia de todos los bautizados: «Esta nueva evangelización […] está destinada a la formación de comunidades eclesiales maduras, en las cuales la fe consiga liberar y realizar todo su originario significado de adhesión a la persona de Cristo y a su Evangelio»[10]. Nueva en sus métodos, para llegar al corazón de las personas y de la sociedad. Nueva en sus expresiones, para «proclamar la Buena Noticia con un lenguaje que haga más

---

[5] Cf Ivi, 4–7.

[6] Cf Ivi, 8 e 2.

[7] Se relean las bellísimas reflexiones del Papa Benedicto XVI en su Carta Encíclica, Deus caritas est (2005) sobre la relación entre eros y Agápe en Dios mismo: «El eros de Dios para con el hombre es a la vez agápe» (n. 10).

[8] Hay una breve pero documentada presentación histórica de esta expresión «nueva evangelización», que remitiéndose directamente al contexto latino–americano de la IV Conferencia General de Santo Domingo (1992), ofrece todo lo que puede ser útil para captar su novedad y sus contenidos. Es una editorial de La Civiltà Cattolica: «La Nuova Evangelizzazione – Come è nata questa espressione e in che senso l'evangelizzazione è nuova», 1994 – III 351–363 – quaderno 3461 del 3/9/1994), que aunque se remonta a hace 30 años no deja de ser muy actual.

[9] JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea del CELAM*, Port–au–Prince (Haiti), miércoles, 9 marzo 1983.

[10] JUAN PABLO II, *Esort. Apost.* «*Christifideles Laici*» (1988), 34.

cercano el mismo Evangelio de siempre a las nuevas realidades culturales de hoy» (Documento final de Santo Domingo)[11].

Hecha esta premisa – necesaria, aunque un poco larga – querría entrar en la reflexión que os propongo hoy, con dos interrogantes que pueden parecer obvios, pero que no lo son: «¿Por qué evangelizar hoy?» y «¿Cómo evangelizar hoy?».

1. ¿POR QUÉ EVANGELIZAR HOY?

Parto un poco desde lejos, desde un pensamiento de Joseph Ratzinger sobre la relación entre «el que conoce» y «lo conocido»: «El conocer depende, por su naturaleza misma de una cierta conformidad entre el que conoce y lo conocido. A esto se refiere el antiguo axioma que afirma que el igual es conocido por su igual. Respecto a las alturas del espíritu y respecto a las personas, esto significa que el conocer exige una cierta relación de simpatía (*syn–patheîn*), mediante la cual el hombre, por así decir, entra en la persona en cuestión, en su realidad espiritual, se hace una cosa con ella y, de este modo, es capaz de entenderla (intelligere=intus legere)»[12].

El punto de partida de una verdadera evangelización se ha de buscar y encontrar dentro de esta relación de simpatía: del "hacerse una sola cosa" con la persona a la que se anuncia. Este anuncio no nace de uno que viene desde fuera, desde "otro" que es externo a ti, sino que surge desde el interior de aquel que recibe el anuncio como una necesidad propia de todo hombre.

En la GS se subraya que la Revelación trae consigo el conocimiento del hombre: Dios al manifestarse a sí mismo revela el hombre al propio hombre:

> En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. […] Cristo, el nuevo Adán, en la misma

[11] Cf nota 8.

[12] JOSEPH RATZINGER, *El camino pascual*, BAC, Madrid 1990, pag. 142 (Capítulo titulado «Cristo y la Iglesia», parágrafo: «La unidad entre Cristología y Eclesiología»).

> revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación (GS 22).

Esto significa que el hombre, iluminado por los sacramentos de la iniciación cristiana, recibe una luz no solo sobre sí, sino también sobre el misterio del hombre: sabe de dónde viene y adónde va, sabe por qué vive y por qué sufre, conoce «el máximo enigma de la vida humana [que] es la muerte» (GS 18) y como «la semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreducible a la sola materia, se levanta contra la muerte», también sabe que «todos los esfuerzos de la técnica moderna, por muy útiles que sean, no pueden calmar esta ansiedad del hombre» (GS 18). Y «mientras toda imaginación fracasa ante la muerte, la Iglesia, aleccionada por la Revelación divina, afirma que el hombre ha sido creado por Dios para un destino feliz situado más allá de las fronteras de la miseria terrestre». (GS 18).

Por esto, siempre iluminados por el Concilio Vaticano II, comprendemos por qué "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón." (GS 1).

Este «conocimiento», esta «luz divina» sobre el misterio del hombre deja al cristiano inquieto. Esta «inteligencia», este «*intus legere*» en el corazón de cada hombre lo fuerza al anuncio: «Ay de mí si no anunciase el evangelio» (1Cor 9,16), exclama San Pablo, pero no como una exigencia moral sino porque «*Caritas Christi urget nos*» (2Cor 5,14): no puede permitirse que el hombre, hecho esclavo por el miedo a la muerte, deba vivir solo para sí, ofreciéndose todo a sí mismo (cf. 2Cor 5,15).

En el contexto actual de este anuncio que lleva al cristiano a hacerse íntimo de cada hombre, hay un aspecto muy significativo de la Revelación, que me parece extremadamente importante y al que

pienso que no se le presta mucha atención. Me baso en una exposición que hice hace algunos años[13].

La belleza es un elemento distintivo del cristianismo, porque Dios no es sólo el Creador de la belleza, sino porque «Dios mismo es bello». «¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!», exclamaba S. Agustín en las Confesiones[14]. «¡Tú eres belleza… Tú eres belleza», repetía S. Francisco la lauda extática, redactada después de haber recibido los estigmas de Cristo[15]. Y comentaba S. Buenaventura: «Contemplaba en las cosas bellas al Bellísimo y, siguiendo las huellas impresas en las creaturas, perseguía dondequiera al Amado»[16].

Si Dios es bello, una belleza de la cual ni la eternidad nos bastará para saciarnos, bella es también la fe, que «nos hace gustar de antemano el gozo y la luz de la visión beatífica»[17]. Y el hombre permanece dentro de esta belleza, es parte de ella, mientras permanece en el diseño de Dios; cuando con el pecado rompe la trama, también el hombre se rompe: se da cuenta de su propia desnudez, percibida ahora con la mirada de la concupiscencia, murmura contra el otro y se abalanza sobre todo lo que le rodea. Ya no se percibe a sí mismo adornado de belleza, sino como "un pobre, ciego y desnudo" (Ap 3,12).

El pecado – aunque haya adquirido hoy un «fuerte derecho de ciudadanía en el mundo»– como afirmaba S. Juan Pablo II (*en Fátima en el 1982*), pero del cual es casi obsoleto hablar, incluso en la Iglesia:

---

[13] El texto recoge aquí parte de la exposición hecha en Ischia, durante una Vigilia de oración, el 17 de enero de 2007: el tema de la Vigilia era: «Sulle ali dello Spirito: con i Movimenti ecclesiali e le Nuove Comunità». He retomado después este texto en una exposición hecha en la Universidad de la Santa Cruz en Roma sobre «Missione e Iniziazione cristiana», publicada a cargo de G. Maspero, en el volumen: Carismi: fuoco vivo nella storia (Città Nuova, Roma 2021, pp. 49–87).

[14] «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!», Confessiones 10, 27: CCL 27,251.

[15] «Lodi di Dio altissimo», vv. 7 e 10: Fonti Francescane, n. 261. Padova 1982, p. 177: citado por Juan Pablo II, Carta a los artistas, 4 abril 1999).

[16] «Legenda maior», IX, 1: Fonti Francescane, n. 1162, l. c., p. 911.

[17] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 163.

se exige como presupuesto de modernidad y hay que reivindicarlo en las leyes del Estado. El pecado es la fuente de esta triste y fea realidad, nos hace feos, desfigura y embrutece todo, pero no llega a arrancar ni de nosotros ni de la creación la impronta y el anhelo de la belleza.[18]

El Apóstol Pablo decía – y nos lo repite también a nosotros hoy – con fuerza: «Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor» (Rm 7,25): Cristo ha vencido la muerte. Él ha cargado sobre sí nuestros pecados, la fealdad de nuestra soledad, de nuestra violencia, de nuestra incapacidad de amar, porque «querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo [literalmente: «está en mí el deseo del bien, pero de hacer lo bello no»]; puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal (es decir, lo feo) que no quiero» (Rm 7,18–19). En la cruz de Cristo vuelve a ser vista la belleza del don de sí: la vida es este don, vivir es donarse. Dios es esta libertad radical del don de sí. Por esto la muerte no puede «retener» a Cristo. Él destroza las cadenas. Y su victoria se convierte en mi victoria en tu victoria. El anuncio, la evangelización es esta respuesta existencial: el camino de salida, que no es ningún moralismo, ningún maquillaje con el cual engañarnos o mentirnos a nosotros mismos.

[18] Me permito aquí citar la definición plástica que da del pecado el iniciador del Camino Neocatecumenal, Francisco Argüello (Kiko): «Situar el yo del hombre al centro del cosmos. Así podremos hablar de un 'yo cosmogónico'. El pecado destruye la imagen de Dios, que es Cristo, en el hombre y sitúa el yo del hombre como 'axis', como centro de una nueva cosmogonía. Ahora la realidad y todo lo que me sucede es juzgado por mi yo, que en el fondo está herido ónticamente, ontológicamente, por el miedo que tiene de la muerte. Muerte del ser que me obliga, para ser, a ofrecerme todo a mí mismo. Pero este hombre tiene un problema: no puede donarse, no puede amar al otro como a sí mismo, más allá de la muerte. Si amar al otro es hacer de mi 'yo' un 'tú', yo esto no lo puedo hacer solo con mis fuerzas, porque significa morir a mí mismo, a mi yo» (P.J. CORDES, Intervista, «Kiko Argüello, fondatore del Cammino Neocatecumenale», in *Segni di speranza. Movimenti e nuove realtà nella vita della Chiesa alla vigilia del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, pp. 13–33.

Dios nos hace don de su victoria: mediante el Espíritu Santo nos viene comunicada una vida nueva, nos convertimos en hombres celestes, nos viene restituida la belleza del amor, la belleza de amar. Quizás nunca como ahora – señalaba el teólogo Ratzinger – se advierte la urgencia, también en la pastoral, «de favorecer el encuentro del hombre con la belleza de la fe». Hay una página de San Agustín, que comentando a San Juan, culmina en una confesión de amor, y que me gustaría compartirles en esta ocasión:

> *Nosotros amemos [a Dios], porque Él nos amó antes* (1Jn 4,19). En efecto, ¿cómo le íbamos a amar si no nos hubiese amado Él antes? Al amarle nos hemos hecho amigos de Él, pero Él nos amó cuando éramos sus enemigos, para hacernos sus amigos. Él nos amó antes y nos otorgó amarle a Él.
>
> Aún no le amábamos; amándole nos volvemos bellos *[= diligendo pulchri efficimur: ¡esto querría señalaros!]*. ¿Qué hace un hombre deforme y de rostro contrahecho, si llega a enamorarse de una mujer hermosa? ¿O qué hace una mujer deforme, contrahecha y negra si se enamora de un hombre bello? ¿Acaso llegará a convertirse en bella a fuerza de amarle? ¿Acaso también él podrá convertirse en bello a fuerza de amarla a ella? Se ha enamorado de una mujer bella y cuando se mira en el espejo se avergüenza de levantar sus ojos hacia esa mujer hermosa de la que se ha enamorado. ¿Qué puede hacer para volverse bello? ¿Esperar que le llegue la hermosura? En ningún modo, pues, mientras espera, le sobreviene la vejez y le vuelve más feo. No hay, pues, nada que hacer, no hay otro consejo que darle, sino éste: tiene que renunciar y, siendo tan desigual a ella, no osar amarla; o, si tal vez la ama y la quiere tomar por esposa, ame en ella la castidad, no el rostro físico.
>
> Por el contrario, hermanos, nuestra alma, que se ha hecho fea por la maldad, *se vuelve bella amando a Dios*. ¿Qué clase de amor es ese que devuelve la hermosura al alma que ama? *Dios es siempre hermoso*, nunca deforme, nunca sujeto a cambio. El que siempre es hermoso nos amó el primero y ¿cómo éramos cuando nos amó, sino feos y deformes? Pero si nos amó no fue para dejarnos en nuestra fealdad, sino para transformarnos y, de deformes, hacernos bellos. *¿Cuándo llegaremos a ser bellos? Amando a quien siempre es bello. La belleza crece en ti en la misma proporción en que crece*

> *tu amor*, puesto que la caridad misma es la belleza del alma… ¿Qué belleza? El amor de la caridad, de modo que, *convertido en amante, corras y, a la vez que corres, ames*. Ya eres bello: pero no te mires a ti mismo *(sed noli te attendere)* para no perder lo que has obtenido; mira a Aquel que te ha embellecido. Se bello de tal forma que Él pueda amarte" *(el cursivo es nuestro)*[19].

Estas breves reflexiones creo que aportan una luz verdaderamente bella sobre la dimensión antropológica que está a la base de la evangelización. La «inteligencia» acerca del misterio del hombre, este poderse hacerse «íntimo» de cada hombre, se transforma en inquietud evangélica para abrir en el hombre esa dimensión divina que lleva dentro de sí y restituirle esa belleza escrita en su ADN. Llevar o no llevar este anuncio, evangelizar, hago hincapié en esto,

[19] SAN AGUSTÍN, In Io. Ep., 9,9. Y prosigue: «Nosotros amemos porque él nos amó antes. Escucha al apóstol Pablo: Dios nos mostró su amor en el hecho de que, cuando aún éramos pecadores, Cristo murió por nosotros (Rm 5,8–9), Él, justo, por nosotros impíos; Él, hermoso, por nosotros feos. ¿Cómo descubrimos que Jesús es hermoso? El más hermoso entre los hijos de los hombres, en tus labios se ha derramado la gracia (Sal 44,3). ¿De dónde le viene el ser bello, el más hermoso entre los hijos de los hombres? De aquí: En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios (Jn 1,1). Sin embargo, como asumió la carne, en cierto modo asumió tu fealdad, es decir, tu condición mortal, para adaptarse a ti, conformarse a ti y excitarte a ti a amar su belleza interior. ¿Dónde, pues, descubrimos que Jesús es feo y deforme, igual que hemos descubierto que es bello y el más hermoso entre los hijos de los hombres? ¿Dónde, pues, descubrimos que es también deforme? Pregunta a Isaías: Y le vimos y no tenía forma ni hermosura (Is 53,2). He aquí dos flautas que parecen sonar diversamente; sin embargo, un único Espíritu las llena a las dos. De un lado dice: El más bello entre los hijos de los hombres; de otro se lee en Isaías: Y le vimos y no tenía ni forma ni hermosura. Un único Espíritu llena dos flautas, no disuenan. No retires tu oído, aplica tu inteligencia. Preguntemos al apóstol Pablo y que él nos exponga cómo ambas flautas suenan al unísono. Suene para nosotros: El más hermoso entre los hijos de los hombres. Quien, existiendo en la forma de Dios, no juzgó objeto de rapiña ser igual a Dios. He aquí cómo es el más hermoso entre los hijos de los hombres. Suene también para nosotros: Le vimos y no tenía forma ni belleza. Se anonadó tomando la forma de siervo, hecho a imagen de los hombres y apareciendo en su porte como un hombre (Fil 2,6–7). No tenía forma ni belleza para otorgarte a ti la forma y la belleza. ¿Qué forma? ¿Qué belleza? El amor de la caridad…»

no es indiferente, y la historia lo demuestra con despiadada violencia. La huella de infinitud que lleva el hombre inscrito desde su creación le convierte en un inquieto y perverso buscador de felicidad a veces incluso a expensas de los otros. Esta dimensión divina, estos rasgos divinos que lleva dentro de sí, si no se «llenan de Dios» se llenan de sí, de sus propias ilusiones… y nacen los monstruos de la historia.

De aquí también el grito del Papa Francisco en «*Querida Amazonía*» (2020) reclamando: «el derecho al anuncio del Evangelio, sobre todo por los más pobres y olvidados»… Ellos tienen derecho al anuncio del Evangelio, sobre todo a ese primer anuncio que se llama *kerygma* y que "es el anuncio principal, ese que siempre hay que volver a escuchar de diversas maneras y ese que siempre hay que volver a anunciar de una forma o de otra" (*Ev. Gaud.,* 164)». El Papa señala con tono enérgico – quizás consciente del grave riesgo en curso – que:

> «sería triste que reciban de nosotros un código de doctrinas o un imperativo moral, pero no el gran anuncio salvífico, ese grito misionero que apunta al corazón y da sentido a todo lo demás. Tampoco podemos conformarnos con un mensaje social. Si damos la vida por ellos, por la justicia y la dignidad que ellos merecen, no podemos ocultarles que lo hacemos porque reconocemos a Cristo en ellos y porque descubrimos la inmensa dignidad que les otorga el Padre Dios que los ama infinitamente» (n. 63).

2. ¿CÓMO EVANGELIZAR HOY?

Y aquí nos encontramos con la segunda pregunta de esta «lectio». ¿Cómo podemos devolver al hombre de nuestra generación el atractivo por Dios, el encanto y la gracia de la fe cristiana, toda la belleza y la armonía de la vida cristiana? Es el desafío ante el cual se encuentra la nueva evangelización. Pero si la entendemos en toda la nobleza y grandeza que la caracterizan, como hemos visto arriba, sin reducirla a un mero plan pastoral, por muy amplio que sea, sino que nos involucre en un proceso de conversión radical: «El ardor

apostólico de la nueva evangelización brota de una radical conformación con Jesús, primer evangelizador»[20].

El Concilio Vaticano II, en sus 4 grandes Constituciones: *Lumen Gentium, Dei Verbum, Sacrosanctum Concilium, Gaudium et Spes*, ha mostrado el camino, que aún después de más de 60 años sigue siendo un luminoso punto de referencia. El Concilio de Trento ha marcado por cuatro siglos de la historia de la Iglesia una dirección verdaderamente providencial, pero también limitada. El Espíritu Santo ha suscitado una nueva corriente de renovación para responder a los desafíos actuales, de los que subrayo los tres siguientes puntos: el redescubrimiento de la Iglesia como comunidad cristiana, la centralidad de la Palabra de Dios y la plena participación en el Misterio Pascual que llevan a la transformación de la cristiandad en el Pueblo de Dios, que es Cuerpo de Cristo investido de una misión evangelizadora. Hablaré entonces de un trípode.

2.1 *La pérdida y la recuperación de la comunidad cristiana, la dimensión comunitaria.*

La conversión gradual del imperio romano al cristianismo, y las continuas oleadas de invasiones bárbaras durante los siglos del Medioevo, transformaron Europa en una cristiandad, que al mismo tiempo perdió gradualmente su dimensión comunitaria, propia de los primeros siglos de la Iglesia. Todos estaban bautizados y se decían cristianos, organizados en diversos gremios, con sus propias iglesias, rituales e identidad religiosa, fruto más del contexto social que de una real estatura de fe. La praxis celebrativa, en una lengua que ya no se entendía, y reducida a la acción del clero llevó a los fieles a pasar de una real participación a la llamada "devotio moderna", que redujo la vida litúrgica a devociones que – aunque merecen el debido respeto por la santidad que han sabido suscitar – han bendecido y acogido un «individualismo religioso» que ha minado profundamente la dimensión comunitaria, haciéndolo aún más débil frente a la modernidad.

[20] DOCUMENTO FINAL, Santo Domingo (1992), 28.

El fraccionamiento de la cristiandad, primero con el gran cisma de Oriente (de la Iglesia Ortodoxa que se separa de Roma) y después el de Occidente (con la Reforma Protestante) ha ulteriormente disgregado, no sólo la unidad de la Iglesia, sino que ha radicalizado formas religiosas cada vez más individuales y privadas.

El Concilio de Trento ha intentado dar respuesta a un cambio de dirección, pero ya sea por las presiones de la Reforma, ya sea por la falta de estudios adecuados, ha dado sólo una respuesta que podemos definir parcial, como dice un histórico de la liturgia, A. Angenendt: «la reforma tridentina de la misa, a pesar de que haya cancelado muchos suplementos medievales, ha mantenido el modo medieval de celebrar, ya sea que se cantara o que se dijera la misa. También por esto ha sido una reforma solo 'medieval'»[21].

Estas observaciones no quieren ser sólo críticas o negativas con respecto a Trento o a la llamada «piedad popular», sino mostrar como éstos, aunque exaltando elementos interiores auténticos de la vida cristiana, han debilitado toda la liturgia cristiana y expuesto a la cristiandad a una deriva a favor de la pérdida de la «comunidad cristiana», y de su participación en la vida litúrgica.

Estas formas devocionales se nutren de textos religiosos que, aun inspirándose en textos bíblicos, no ponen la Escrituras directamente en las manos del santo pueblo de Dios: Trento, aunque muy rico en teología, es muy parco en Palabra de Dios, excluyendo los Salmos usados en la Liturgia de las Horas. Por ejemplo, los pasajes presentados de la Escritura (en latín) durante el año son muy pocos y a menudo repetidos. La asamblea cristiana no viene por lo tanto nutrida de la Palabra de Dios. Recuerdo, personalmente, en este sentido, como todavía en los años '60 del siglo pasado a nosotros los seminaristas nos estaba prácticamente prohibido tener una Biblia. La renovación del Concilio Vaticano II ha dado un don inmenso a la Iglesia: ha devuelto a las manos de la asamblea cristiana toda la riqueza de la Escritura, con una combinación entre Oficio de Lecturas

[21] A. ANGENENDT, *Liturgia e storia – Lo sviluppo organico in questione* (Cittadella Editrice, Assisi 2005, p. 205). (*La traducción es nuestra*).

y Liturgia de la Misa que, en forma más extensa que la primera, más breve la segunda, presentan todos los Libros de la Biblia en el Año I, invirtiendo después el esquema en el Año II. La Iglesia no ha tenido nunca en su historia, quizás si se excluyen los primeros siglos, una tan amplia proclamación de las Escrituras como después del Concilio. Y este encuentro con la Palabra de Dios en la vida de todos los días está trayendo una profunda renovación en la vida de muchos cristianos, que han vuelto a nutrirse cotidianamente de la Palabra.

Sobre la participación en la eucaristía, en mi precedente «Lectio magistralis» que tuvo lugar aquí el año pasado, decía: «Hay que volver a introducir al pueblo de Dios en la acción litúrgica, en virtud de su 'sacerdocio bautismal', es una de las tareas más importantes confiadas por el Concilio a los pastores: para lograr 'la plena participación' en la liturgia 'hay que prestar un especialísimo cuidado al contexto de la reforma y la promoción de la liturgia' (SC 14), para que 'el pueblo cristiano, la estirpe elegida, el sacerdocio real, la nación santa, el pueblo que Dios se ha adquirido (1 Pt 2,9; cf 2,4–5), tenga el derecho y el deber en virtud de su Bautismo' (SC 14)[22]. De hecho, esta participación 'es la fuente primaria y necesaria de donde han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano, y por lo mismo, los pastores de almas deben aspirar a ella con diligencia en toda su actuación pastoral, por medio de una educación adecuada' (*Ivi*). Y está claro, como señalan los Padres conciliares, «que no se puede esperar que esto ocurra, si antes los mismos pastores de almas no se impregnan totalmente del espíritu y de la fuerza de la Liturgia».

Esta participación tiene su centro vital en el «Misterio de la Pascua», en el cual la Iglesia tiene su fuente y su culmen y de la cual la Iglesia espera una profunda renovación de la vida cristiana que se convierta a su vez en el centro propulsor de una nueva

[22] Y en SC 19 se subraya incluso: «Los pastores de almas fomenten con diligencia y paciencia la educación litúrgica y la participación activa de los fieles, interna y externa, conforme a su edad, condición, género de vida y grado de cultura religiosa, cumpliendo así una de las funciones principales del fiel dispensador de los misterios de Dios».

evangelización. No habrá nueva evangelización si no es a partir de una renovada participación en este Misterio.

Nos habíamos planteado la pregunta «¿Cómo evangelizar hoy?» y, en mi opinión hemos indicado aquí con claridad el camino que estamos llamados a afrontar: renovar profundamente este *trípode* de la *comunidad cristiana*, de la *Palabra de Dios* y de la *participación al Misterio pascual,* con decisiones pastorales que sepan aplicar el camino indicado por el Concilio en sus tres grandes constituciones.

En la tradición antigua el camino para hacerse cristiano estaba marcado por la Iniciación Cristiana, único medio capaz de formar gradualmente una comunidad cristiana adulta, que sea esposa de Cristo y Cuerpo Místico, que viva de la escucha de la Palabra y de la celebración de la Eucaristía.

El anuncio del kerygma constituye el punto de partida, es el corazón y el motor[23]. Al anuncio del *kerygma,* Kiko Argüello suele anteponer un aspecto que no se encuentra habitualmente [24]. Introduciendo el *kerygma* anuncia siempre el acontecimiento que trae consigo, en cuanto noticia capaz de cambiar la vida de una persona, porque tenemos un Sumo Sacerdote, Cristo, a la derecha del Padre, que intercede en favor de aquel que escucha en ese preciso instante. Nada de mágico, ciertamente, sino el poder de la intercesión misma del Señor que presenta sus llagas gloriosas al Padre por aquella persona y el Padre que desea comunicarle el Espíritu Santo[25].

Pero este evento del anuncio necesita hacerse carne en nosotros. Esta «encarnación» tiene un lugar y un tiempo propios para

[23] Véase la parte de la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* que el Papa Francisco dedica al kerygma, en particular los nn. 160–175.

[24] Cf, por ejemplo, el anuncio hecho en la Universidad Católica de Lublin, en ocasión de la concesión de su segundo doctorado Honoris Causa, el 26 de junio del 2013 (el primero le fue concedido en la Universidad Lateranense de Roma en el 2009 y un tercero le será después concedido por la Catholic University of America, en Washington, en el 2015), con el título «L'Annuncio del keryma e la nuova evangelizzazione» (Cf Il Cammino Neocatecumenale – Interventi di Kiko Argüello, Vol III, Centro Neocatecumenale, Roma 2019, pp. 117–122).

[25] Ivi, pp. 117–118.

cumplirse: *el seno de la Iglesia*, y una modalidad suya específica: *la comunidad*; en aquella forma que la tradición milenaria de la Iglesia ha identificado como Iniciación Cristiana, una lenta y progresiva maduración hasta alcanzar una verdadera «cristificación»: «Ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20).

UNA MODALIDAD DE INICIACIÓN CRISTIANA PARA NUESTRO TIEMPO

Los caminos del Señor son inescrutables y su acción es providencial en la historia. Hace 60 años, tres acontecimientos han puesto en movimiento una respuesta, que desde entonces, está dando frutos copiosos, el Camino Neocatecumenal, cuyos *Estatutos* definen como: «una modalidad de realización diocesana de la iniciación cristiana»[26].

Estos tres eventos son *la Gran Crisis,* junto con las dos guerras mundiales, que a mitad del siglo XX han provocado un cambio epocal. Ante esta «suma mutatio», como dijo San Juan XXIII[27], Dios ha suscitado el *Concilio Vaticano II,* tanto para volver a anunciar, «en cuanto es posible al lenguaje humano», qué es la Iglesia y su misión, como para indicar su «objetivo principalísimo… la reforma de la Santa Iglesia».[28] Para este fin el Concilio mandó restaurar el Catecumenado de adultos (SC 64). Respondiendo a este mandato, el Espíritu Santo

[26] NEOCATECHUMENALE ITER – STATUTA, 1,2.

[27] JUAN XXIII, *Humanae salutis*, in AAS 54 (1962) 6.

[28] Cf. PABLO VI, *Discurso de apertura del II periodo del Concilio* (29.09.1963). El 4 diciembre 1963 el Papa San Pablo VI promulgaba la constitución Sacrosanctum Concilium, en la cual, junto a toda la renovación de la liturgia, se restauraba el catecumenado de adultos: «Restáurese el catecumenado de adultos dividido en distintas etapas...» (Concilio Vaticano II, Sacrosanctum Concilium, n. 64). Y desde entonces han sido varias las intervenciones de la Iglesia en materia de catecumenado. Recordemos: *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (1972), *Evangelii Nuntiandi* (1975), *Catechesi Tradendae* (1979), *Christifideles Laici* (1988), Catecismo de la Iglesia Católica (1992), Directorio General para la Catequesis (1997).

suscitó *algunas personas concretas*, como Kiko Argüello, Carmen Hernández y los gitanos de las chabolas de *Palomeras Altas*[29].

Kiko Argüello[30], Carmen Hernández[31], el degradado ambiente social de las barracas de *Palomeras Altas,* habitada por gitanos, *quinquilleros* (nómadas), la mayor parte analfabetos, vagabundos, ladrones, prostitutas; será el germen y plataforma de lanzamiento del Camino:

> El temperamento artístico de Kiko, su experiencia existencial; el impulso evangelizador de Carmen, su atención a la renovación litúrgica y teológica del Concilio, centrada en el Misterio pascual; el ambiente de los pobres, iluminado por la afirmación del Papa Juan XXIII, que la salvación de la Iglesia vendría a través de los pobres, han constituido ese *humus*, ese 'laboratorio', que ha dado lugar a una síntesis kerygmática–teológico–catequética, columna vertebral de todo el proceso de evangelización de los adultos, que es el Camino Neocatecumenal[32].

---

[29] Cf E. PASOTTI, «Neocatecumenali», in AA.VV., Futuribili – Luci sull'immortalità. Religioni storiche, movimenti, New Age, Milano 2000, pp. 491–498.

[30] Un pintor, nacido en León en 1939, premio nacional extraordinario de pintura en 1959. Después de una profunda crisis existencial, en contacto con el sufrimiento de los inocentes descubre el misterio de Cristo crucificado, presente en los últimos de la tierra. Se convierte en profesor de los Cursillos de Cristiandad y después, siguiendo las huellas de Charles de Foucauld, se va a vivir entre los pobres de Palomeras Altas, en la periferia de Madrid. Véase el relato que Kiko hace de su llamada, Kiko Argüello, fondatore del Cammino neocatecumenale, in P. J. Cordes, Segni di speranza. Movimenti e nuove realtà nella vita della Chiesa alla vigilia del Giubileo, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, pp. 13–33.

[31] Laureada en química, se forma en el Instituto Misioneras de Cristo Jesús, estudia la teología en los dominicos de Valencia y entra en contacto con la renovación del Concilio, a través del liturgista Pedro Farnés Scherer. Después de casi dos años vividos en Israel, en contacto con la tradición viva del pueblo de Israel y los lugares del Señor, llega a las chabolas de Palomeras Altas esperando constituir un grupo de misioneros, para responder a su anhelo interior de evangelización. Aquí conoce a Kiko y empieza a trabajar con él.

[32] El Camino Neocatecumenal, iniciado en Madrid en 1964 por Francisco (Kiko) Argüello y Carmen Hernández, está presente hoy en 1.280 diócesis de 134

> Mediante el Camino Neocatecumenal, Dios ha suscitado en la Iglesia una respuesta al desafío del que hablábamos: una modalidad de iniciación cristiana. El Camino no se propone formar nuevos grupos parroquiales, sino que pretende poner en marcha en la Parroquia un camino de gestación a la fe adulta. Así va formando poco a poco comunidades cristianas y transformando la Parroquia en una 'comunión de comunidades'. Estas comunidades van madurando hasta poder dar los signos de la fe: el amor y la unidad (Cf. Jn. 13,34–35; 17,21), a la vez que se convierten en misioneras, mostrando al mundo que amar es posible, amar al otro incluso cuando te hace un mal o te desprecia, amarlo cuando es tu enemigo. He aquí lo específico del cristiano: ama a su enemigo y muestra que es posible perdonar[33].

A través de este itinerario de Iniciación cristiana, que ha recibido su reconocimiento oficial con el *Decreto de Aprobación definitiva* en el 2008[34], el Concilio Vaticano II ha encontrado una vía de implementación significativa. Un instrumento, entre otros ciertamente, lo repito a menudo para evitar malentendidos, cuyos frutos en estos más de 50 años de servicio a la Iglesia, demuestran a ultranza que su origen viene de lo Alto. Y que responde al desafío de

---

países en los 5 continentes, con más de 21.300 comunidades en 6.000 parroquias. Hay más de 1.660 familias en misión, 2.300 seminaristas en 124 seminarios erigidos en los 5 continentes y 2300 presbíteros diocesanos ya ordenados. Para una bibliografía esencial: Cf. GIOVANNI PAOLO II, Epistula R.P.D. Paulo Josepho Cordes, Episcopo tit. Naissitano, Delegato «ad personam» ad Communitates Novi Catechumenatus, 30 agosto 1990, in AAS 82 (1990) 1513–1515; NEOCATECHUMENALE ITER. STATUTA. Approvazione definitiva (11 maggio 2008 – Solennità di Pentecoste), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2008; KIKO ARGÜELLO, *El Kerigma. En las chabolas con los pobres*, Buenas Letras, Madrid 2012; Id., *Anotaciones. 1988–2014*, BAC, Madrid 2016); A. CAYUELA, *Carmen Hernández – Notas biográficas*, BAC, Madrid 2021; E. PASOTTI, *Il Cammino Neocatecumenale*. 50 anni di iniziazione cristiana degli adulti, Cantagalli/Chirico, Siena/Napoli 2018.

[33] Ivi, p. 492.

[34] NEOCATECHUMENALE ITER – STATUTA –Approvazione definitiva (11 maggio 2008 – Solennità di Pentecoste), Roma 2015[2].

restablecer un proceso de iniciación cristiana en los países de antigua cristiandad, para formar comunidades cristianas[35].

Es interesante señalar como en este momento histórico son sobre todo los laicos los que han aceptado este desafío en el Camino (y en la Iglesia) – parece renovarse aquel maravilloso fenómeno descrito por Eusebio de Cesarea y ocurrido al inicio del siglo II –[36], y que involucra directamente a la familia, que aún en medio de crisis, bajo un ataque histórico, político, social y mediático, incapaz de abrirse a la vida por miedo a los hijos y al futuro…, se abre con confianza al anuncio del Evangelio, a la gracia, y experimenta el poder de Cristo para sanarla. Así, al sentirse llena de gracia experimenta gratitud al Señor y a la Iglesia por el bien recibido y de este agradecimiento nace la misión, el deseo de compartir el don recibido. Estas familias encuentran en el Camino la modalidad concreta para evangelizar[37],

[35] Me gustaría recordar aquí una palabra de S. Juan Pablo II a los Obispos de Ontario: «No hay que dejar que el anonimato de las ciudades invada nuestras comunidades eucarísticas. Hace falta encontrar nuevos métodos y nuevas estructuras para construir puentes entre las personas, de modo que se realice realmente la experiencia de acogida mutua y de cercanía que la fraternidad cristiana requiere. Podría ser que esta experiencia, y la catequesis que debe acompañarla, se realicen mejor en comunidades más pequeñas, como se precisa en la exhortación postsinodal: «Una clave de renovación parroquial, especialmente urgente en las parroquias de las grandes ciudades, puede encontrarse quizás considerando la parroquia como comunidad de comunidades» (ECCLESIA IN AMERICA, 41).» (Discurso a la Conferencia de los Obispos católicos de Ontario, en L'Oss. Rom., 5 maggio 1999).

[36] «Un gran número de discípulos de aquel tiempo [inicios del II siglo], tocados en sus corazones por el Verbo divino, con un amor muy vivo a la 'filosofía', según el consejo del Señor, reparten sus bienes a los pobres, dejan sus países…, ponen los fundamentos de la fe en regiones extranjeras y establecen allí pastores a los cuales confían el cuidado de aquellos a los que han llevado la fe» (Hist. Eccl. III, 37,2–3: SCh 31, p. 151; Cf. también Hist. Eccl., V,10,2–3: SCh 41, pp. 39–40). También Orígenes recuerda, y parece referirse a una praxis mucho más antigua: «Los cristianos no dejan piedra por mover para que su doctrina se esparza por todo lo descubierto de la tierra. Y es así que algunos acometen la hazaña de recorrer no sólo ciudades, sino villas y hasta cortijos para hacer también a otros piadosos para con Dios» (Contra Celsum, III,9: SCh 136, p. 31).

[37] Cf. el Discurso que hizo S. Juan Pablo II en Porto San Giorgio (Fermo, Italia), durante el primer envío de 100 Familias en misión, el 30 de diciembre de

como está previsto en los *Estatutos* (*Art. 33,1*): «La realización del Camino Neocatecumenal puede ser ayudada por *familias en misión* que, a petición de los Obispos, se establecen en zonas descristianizadas o donde sea necesaria una '*implantatio ecclesiae*'». Estas familias han inspirado a los Iniciadores proponer al Papa San Juan Pablo II la apertura de seminarios para formar presbíteros que acompañen y presidan esta nueva forma de misión. Así nació el primer seminario de Roma, al cual el Santo Padre quiso dar el nombre de «Redemptoris Mater» y después de éste han surgido otros 120 en los 5 continentes.

Todo esto es un capítulo que merecería una atención más precisa, pero basta por ahora aquí esta breve referencia. Como deberíamos también prestar la debida atención a otro hecho: toda renovación vivida en la Iglesia a lo largo de la historia ha traído consigo la novedad de un lenguaje y de una estética (piénsese en el franciscanismo, el gótico, el barroco)[38]. También aquí el Camino, el mismo Kiko Argüello, que ha creado en torno a sí un excelente grupo pictórico, ha aportado una notable contribución a este nuevo lenguaje con iconos, coronas mistéricas, arquitectura, cantos y sinfonías musicales.

PINCELADAS DE MI HISTORIA PERSONAL

Se me ha pedido, como testigo directo de toda esta historia, que señale algunos aspectos destacados de la preparación de los *Estatutos del Camino.* Con ocasión de los 50 años del Camino, celebrados en

1988, Fiesta de la Sagrada Familia: «Familias en misión. Trinidad en misión» (Centro Neocatecumenale di Roma, Il Cammino Neocatecumenale nei discorsi di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, Vol I, Roma 2019, pp. 164–175).

[38] Sobre este aspecto no hay por ahora estudios y publicaciones exhaustivas, sino solo estudios parciales. Recordamos sólo algunos: «San Bartolomeo in Tuto – Una Parrocchia per il Terzo Millennio – Chiesa e corona misterica», Firenze 1998; C. Francou (ed.), Deesis – La corona misterica di Francesco Argüello nella Chiesa della Santissima Trinità di Piacenza, Piacenza 2000; Catedral de la Almudena (Madrid) – Corona Mistérica y Vidrieras del Ábside, Madrid 2004; el comentario pictórico de Kiko Argüello (50 iconos) en la Biblia «Scrutate le Scritture», San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.

presencia de miles de hermanos y ante el Papa Francisco en Roma (Tor Vergata) el 5 de mayo de 2018, publiqué un breve trabajo: *Il Cammino Neocatecumenale – 50 anni di iniziazione cristiana degli adulti*[39]. en el cual me inspiro para estas notas.

«Es una ocasión privilegiada para resaltar la obra del Señor en todos estos años y cantarle de corazón un 'gracias' por las maravillas que ha realizado. Una ocasión para agradecer a los iniciadores, Kiko e Carmen[40], por la pasión y dedicación a esta obra. Y junto con esto una ocasión para poner en relieve la valentía y la visión profética que hasta cuatro Papas – San Pablo VI (1963–1978), San Juan Pablo II (1978–2005), Papa Benedicto XVI (2005–2013) y el Papa Francisco (2013–…) – han dedicado a esta modalidad de realización diocesana de la iniciación cristiana».

Al encontrarnos ante el Camino Neocatecumenal o ante cualquier 'carisma', es imprescindible hacerse esta pregunta: «¿El Camino viene de Dios o de Kiko y Carmen?». No es una pregunta banal ni presuntuosa, sino que deriva de ponerse seriamente ante los dones de Dios, dones con los que Él conduce la historia. Este 'carisma' concreto responde a una 'necesidad urgente': redescubrir la belleza y la riqueza del bautismo y de la fe. Evangelizar y reevangelizar, hoy, con la modalidad de 'una catequesis post–bautismal en forma de catecumenado' (S. Juan Pablo II): redescubriendo, por tanto, un 'camino pastoral permanente', necesario en las Parroquias, igualmente como son necesarios los sacramentos para la vida de los cristianos.

El Camino es 'una modalidad de iniciación cristiana para los adultos'. Quizás es este el dato menos percibido del servicio realizado en estos 50 años y que queremos resaltar.

El proceso de la elaboración de los Estatutos comenzó como resultado de la Carta «Ogniqualvolta» del Papa Juan Pablo II (1990); así, en 1996 el Secretario del Papa, Mons. Stanislaw Dziwisz, pide a

---

[39] E. PASOTTI, *Il cammino neocatecumenale – 50 anni di iniziazione cristiana degli adulti*, Cantagalli/Chirico, Siena/Napoli 2018, pp. 5-8; 113-132.

[40] Carmen falleció el 19 de julio de 2016.

los iniciadores comenzar la preparación de un *Estatuto del Camino*, que era ya necesario.

Después de un largo proceso, de reflexión y diálogo[41], en el año 2002 el Pontificio Consejo para los Laicos aprobó «*ad experimentum*» el Camino Neocatecumenal como una «modalidad de iniciación cristiana». Y el 28 de junio de 2008 se llevó a cabo el acto final de entrega del *Decreto de Aprobación definitiva*: el Camino es una modalidad diocesana de iniciación cristiana para los adultos.

Es interesante señalar la diferencia entre los dos Decretos de aprobación (2002 y 2008): mientras en el primero se habla todavía y solo de una «nueva experiencia catequética», aunque nacida en el surco del Concilio Vaticano II, en el definitivo – y esto es muy importante – se reconoce como un «nuevo itinerario de iniciación cristiana, nacido en el surco de la renovación suscitada por el Concilio Ecuménico Vaticano II».

Podemos aquí mencionar algunas de las grandes novedades del *Estatuto*.

Es la primera vez que en la historia de la Iglesia se aprueba un «Catecumenado post–bautismal». El art. 2 aclara bien la relación entre «jurisdicción del Obispo» y «guía» de los catequistas: el texto de 2002 usaba solo los términos: *dirección* y *guía* para expresar aquello que es específico del ministerio jerárquico y de la competencia del catequista. El texto definitivo, después de una ulterior profundización de la Congregación de la fe, expresa con mayor exactitud, pero no modifica, la relación entre los dos carismas[42]. A estos dos elementos le es añadido por imposición – ya que es aprobado por los oficios competentes de la Santa Sede – un

[41] En esta fase hubo muchas reuniones con canonistas de fama (P. Pérez de Heredia, decano de la Facultad de Derecho Canónico de la PUL; P. Velasio de Paolis, decano de la Facultad de Derecho Canónico de la Urbaniana; P. Ignacio Arrieta, decano de derecho Canónico de la Facultad de la Santa Cruz).

[42] Véase el texto de la nota 8 del Estatuto: «Con las palabras 'dirección' y 'guía' se indican dos funciones distintas: con el término 'dirección' se entiende la jurisdicción propia de los ministros ordenados; con el término 'guía' se entiende el conocimiento técnico del Camino según las líneas propuestas por los iniciadores».

tercero: «Las líneas propuestas por los iniciadores». Con este tercer elemento se completa el cuadro, indicado por el Estatuto, con respecto a la aplicación del Camino Neocatecumenal: «*jurisdicción-dirección*», «*asistencia-guía*», «*según las líneas propuestas por los iniciadores*». Cualquier intervención que toque este cuadro de aplicación, que modifique la naturaleza del Camino, según cuanto ha sido indicado en la disposición final del Estatuto mismo, necesita la aprobación de la Santa Sede.

Otra novedad ofrecida al Camino con el Estatuto y cada vez más necesaria es reconocer que la modalidad de iniciación cristiana propuesta por el itinerario del Camino es una verdadera y propia iniciación bautismal.

Toda esta historia del Camino Neocatecumenal que he intentado resumir está directamente unida a mi propia vida, ya que la ha implicado y «complicado» llevándola por caminos que nunca habría imaginado. Me acuerdo muy bien cómo me he encontrado con el Camino. Vengo de una familia numerosa y modesta; toda mi vida no había sido otra cosa que un esfuerzo por huir de la imagen de aquel niño pobre y sin valor que me había tocado. El estudio y el trabajo no los percibía como un «servicio» a los otros, sino como un campo de batalla para demostrar cuánto valía. Hasta el día en que, con tanta violencia y rencor, incapaz de aceptar mi historia, frente a los superiores que me querían echar del seminario, fui invitado por algunos amigos a una celebración de la Palabra en una de las primeras comunidades neocatecumenales de Roma. Allí escuché una palabra que iluminó mi vida. 'Los otros' no eran los culpables de lo que me pasaba, ni tampoco yo era un 'monstruo' […] Era Dios mismo que me llevaba al desierto para que descubriese que había construido mi vida sobre ídolos: el éxito, ser el primero a toda costa, etc. Pero los ídolos en el desierto no sacian, no tienen agua para tu sed. Dios me llevaba al desierto para que ahora Él pudiese verdaderamente convertirse en 'el Señor'.

Ver, como en un *flash*, toda mi vida en las manos de Dios y que Dios le daba un sentido: que me amaba y no me juzgaba […] Por primera vez en mi vida me he sentido acogido por lo que era. Esto

me ha llenado de gratitud y, regresando a casa, fui capaz de pedir perdón a mis superiores. Y de esta experiencia ha iniciado – en una comunidad concreta, con una liturgia viva que se volvía repuesta gozosa a la obra de Dios – un camino que todavía dura y que durará siempre habiendo sido colmado de los dones redescubiertos, aunque inherentes, al bautismo. Después de dos años, el Señor me ha hecho libre para dedicar mi vida a la evangelización itinerante.

Para concluir quiero señalar, que si por una parte he querido resaltar las geniales intuiciones, ciertamente dictadas por la Providencia, pero a las cuales han estado atentos y obedientes; por otra parte también quiero destacar la verdad profunda de lo que los cuatro Pontífices antes citados han afirmado: «*¡Cuánta alegría y cuánta esperanza nos dais con vuestra presencia y con vuestra actividad!*» (S. Pablo VI); «*El Camino es sin duda una de las respuestas providenciales a esta necesidad urgente. Contemplamos vuestras comunidades: ¡Cuántos redescubrimientos de la belleza y de la grandeza de la vocación bautismal recibida!*» (S. Juan Pablo II); «*La Iglesia ha reconocido en el Camino un don particular que el Espíritu Santo ha dado a nuestros tiempos*» (Benedicto XVI); «*Vuestro carisma es un gran don de Dios para la Iglesia de nuestro tiempo*» (Francisco).

Este acto, que os agradezco de corazón, es una preciosa ocasión que me da la oportunidad no solo de mirar hacia atrás, sino también de mirar al futuro. Los iniciadores han plantado la semilla y la han cuidado durante mucho tiempo con amor, Dios la ha bendecido con muchos frutos y la Iglesia con su autoridad ha confirmado que se trata de 'un gran don de Dios para la Iglesia' y ha reconocido el *Estatuto.* Ahora este 'carisma', esta 'modalidad diocesana de la iniciación cristiana' puede emprender por sí misma el camino que le ha sido confiado.

Quiero agradecer a todos los que han hecho posible este doctorado: a la Santa Sede, que ha concedido el *nihil obstat,* al Gran Canciller de la Facultad y Obispo del Callao, Mons. Luis Alberto

Barrera, a las autoridades académicas, al Claustro de profesores y a todos los presentes que con tanta paciencia me estáis acompañando.[43]

[43] Ezequiele Pasotti es Licenciado en Teología Litúrgica en el Pontificio Instituto Litúrgico de S. Anselmo (Roma). Desempeñó el ministerio de evangelización como presbítero itinerante en el Camino Neocatecumenal en diversos países de Europa, América y África, y durante casi 20 años fue Prefecto de estudios en el Seminario Misionero Diocesano «Redemptoris Mater» de Roma. Desde 2014 reside en la parroquia de San Cipriano (Via di Torrevecchia, Roma), donde ejerce como asesor eclesiástico del Camino Neocatecumenal.

Catechumenium 46 (2025) 31-94

¿QUÉ ES EL «PECADO»? SEGÚN LA ENSEÑANZA CATEQUÉTICA DE CARMEN HERNÁNDEZ BARRERA

Antonio Cesar Molinero Espadas*

INTRODUCCIÓN

Entre los diversos aspectos teológicos-litúrgicos-pastorales que más se pueden destacar de las catequesis de Carmen Hernández[1] se encuentran, sin duda, sus reflexiones en referencia al pecado, a la conversión y al Sacramento de la Conversión [2] (Penitencia, Confesión, Reconciliación, etc.).

*Doctor en sagrada Teología y doctor en Ciencias Biológicas. Profesor de la Facultad de teología Redemptoris Mater, Callao.

[1] María Carmen Hernández Barrera (Ólvega-Soria 1930 – Madrid 2016) desde su infancia sintió la llamada del Señor a la vida religiosa-misionera. Realizados los estudios universitarios en Ciencias Químicas conoció la Congregación de las Misioneras de Cristo Jesús y entró en un proceso de discernimiento para incorporarse a dicha institución. Pasados unos años y, siendo imposible continuar en la Congregación, intentó varias iniciativas para entregar su vida a la misión evangelizadora, pero todas fracasaron. En 1964 conoce a Francisco José (Kiko) Gómez de Argüello Wirtz (nacido en León en 1939, formado en Bellas Artes y pintor de profesión, con una experiencia existencial-cristiana muy profunda a partir de 1959), a partir de este encuentro su visión de la labor misionera cambia absolutamente de perspectiva; desde entonces, junto a Kiko, será la "iniciadora" del Camino Neocatecumenal (cfr. AQUILINO CAYUELA, Carmen Hernández. Notas biográficas, BAC, Madrid 202).

[2] El Catecismo de la Iglesia Católica, reconociendo que este sacramento tiene diversos nombres por todos conocidos, también lo llama "Sacramento de la conversión" (cfr. CEC 1486) que es una denominación menos popular pero que consideramos bastante sugerente, especialmente, para el trabajo que estamos realizando.

Poco después del fallecimiento de Carmen, el P. Mario Pezzi[3] recordaba, sintéticamente, algunos de dichos aportes sobre el sacramento de la penitencia:

> Recordad el dibujo que hacía Carmen: un rectángulo en el que metía en un cuadrado pequeñito, pequeñito a la izquierda CONFESIÓN, después en otro pequeñito, pequeñito EXPIACIÓN y en medio grande grande CONVERSIÓN. El sacramento de la Reconciliación es aquel que ella desarrolló en el «Yom Kippur»[4] que ya era una prefiguración del perdón de los pecados cumplido en Jesucristo, y sobre todo en el «rehem»[5], en la catequesis bellísima de «rehem», que es el útero de la mujer que da la vida, por lo que cada vez que celebramos este sacramento somos sumergidos en el Bautismo que nos perdona los pecados, nos fortalece, nos precisa la imagen de Jesucristo en nuestra vida, no a nivel íntimo, sentimental, sino en la vida de cada día. Por eso nosotros hemos descubierto un culto espiritual: «Estos son los

[3] El P. Mario Pezzi nació en Gottolengo-Brescia (Italia) el 19 de septiembre de 1942, con diez años ingresó en el seminario del Instituto de los Misioneros Combonianos del Sagrado Corazón de Jesús. Ordenado sacerdote en 1969 conoció el Camino Neocatecumenal al año siguiente. Desde 1982 hasta el presente forma parte del Equipo Internacional Responsable del Camino Neocatecumenal (cfr. AQUILINO CAYUELA, *Carmen…,* o.c., pp. 245-247).

[4] En el calendario judío, a la fiesta de *rosh hashaná* (año nuevo judío) le sigue diez días llamados *aseret yemei teshuvá* (días de arrepentimiento) que culminan en la celebración de *yom kippur* (día de la expiación). La solemnidad del "día de la expiación", también conocido como día del perdón o del arrepentimiento sincero, es uno de los días más sagrados del año; comienza al anochecer del noveno día del mes de *Tishrei* de dicho calendario y continúa hasta el anochecer del siguiente día, corresponde, según los años, entre los meses de septiembre y octubre de nuestro calendario. Para los términos judíos de esta referencia y las siguientes, cfr.: AQUILINO CAYUELA, *Carmen*… o.c., pp. 321-324 y JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, nota 52.

[5] *Rahamim* es traducido, al latín-castellano, como «misericordia». Ahora bien, la palabra «misericordia», etimológicamente, hace referencia al corazón que se apiada (miseri-cordia = *miserere-cor* = apiádate-corazón); sin embargo, *rahamim* tiene como raíz el término *rehem* que es el vientre de la mujer con capacidad para engendrar. Aplicado a Dios y al hombre pecador se trata del seno de Dios que tiene capacidad de generar la vida del hombre y capacidad de regenerarla como «hombre nuevo».

> verdaderos adoradores que mi Padre busca, aquellos que adoran a Dios en espíritu y en verdad»…[6]

Aquilino Cayuela, en sus Notas biográficas de Carmen, se refería a este mismo asunto de la siguiente manera:

> Su comprensión de la conversión y del sacramento de la reconciliación en sus fuentes hebreas[7] (en la festividad del «Yom Kippur», o en el término «teshuvá»[8] o en la concepción del «rahamim») lleva a Carmen a explicar esta liturgia penitencial como una matriz de mujer que regenera al pecador formando una nueva creación […] Carmen siempre ha introducido las celebraciones penitenciales, invitando a los hermanos a la «conversión» y al abandono en «el amor de Dios»…[9]

En el presente trabajo queremos comenzar a introducirnos en este interesante tema. Nuestro interés se justifica por dos razones.

La primera razón que nos anima a abordar esta labor es la abundancia y riqueza, en contenido teológico, que se encuentra en las numerosas afirmaciones e intuiciones de Carmen al respecto.

---

[6] Documentos Carmen Hernández (= DCH), Volumen 5: Convivencias inicio curso en español, página 549. Archivo del Camino Neocatecumenal de Madrid © Promanuscrito 2020.

[7] El tema de las «fuentes hebreas» del sacramento de la penitencia merece un estudio particular que no podemos afrontar en el presente artículo, ya que las referencias que hace Carmen al mismo son numerosas y con muchos matices dignos de ser estudiados específicamente en profundidad.

[8] *Teshuvá* (literalmente «retorno») se refiere a un proceso que comienza por una profunda reflexión sobre los actos, actitudes, deseos, etc. personales, para descubrir lo que ha apartado al hombre de los mandamientos-voluntad de Dios; le sigue un sincero arrepentimiento de haber caminado por la senda del mal; abandonando el mal y con el auténtico deseo de hacer el bien, retornar a Dios fuente de todos los bienes, fuente de la vida, al «seno» de Dios y la ascensión a aquel que sólo Él es puro y grande. Se corresponde a los términos «conversión» y en griego *metanoia*; sin embargo, mientras los términos castellano y griego se acercan más a la idea de «cambio de mentalidad», el término hebreo se refiere más bien a la regeneración del ser profundo del hombre que sólo es posible en Dios mismo.

[9] AQUILINO CAYUELA, *Carmen…*, o.c., pp. 321s.

La segunda razón es la situación de crisis en que se encuentra la práctica del sacramento de la penitencia[10], crisis que comenzó en las últimas décadas del siglo pasado y ha ido creciendo hasta nuestros días. En la historia de este sacramento se encuentran varios momentos que se ha repetido esta situación de crisis y en todas ellas ha producido una novedosa estructuración del sacramento que, sin lesionar lo esencial del sacramento en sí mismo, ha mostrado un rostro verdaderamente nuevo adaptado a las circunstancias históricas del momento[11].

¿Cómo vamos a abordar el presente trabajo?

En un principio pensamos hacer un artículo que considerara algún aspecto particular relacionado con el asunto descrito anteriormente, por ejemplo las «fuentes» judías del sacramento o el estudio de las moniciones-comentarios de Carmen a los cánticos de laudes de los viernes[12] que abren este día penitencial y que integra, prácticamente en todas las convivencias del Camino Neocatecumenal [13], la celebración sacramental de la penitencia. Avanzamos bastante por este segundo camino, pero descubrimos que era necesario poner unos cimientos más firmes a ese proyecto.

---

[10] Cfr. JUAN PABLO II, *Exhort. Apostólica Reconciliatio et Paenitentia*, 1984, nn. 18, 28 y 32. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La Reconciliación y la Penitencia*, 1982, n. 2.

[11] Cfr. JOSÉ RAMOS-REGIDOR, *El Sacramento de la Penitencia*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975, pp. 169-297. GONZALO FLÓREZ, *Penitencia y Unción de enfermos,* BAC, Madrid, 1993, pp. 79-249. FÉLIX MARÍA AROCENA, *Penitencia y Unción de enfermos*, Ed. EUNSA, Pamplona 2018, pp. 73-150.

[12] Viernes I: Is 45,15-26; Viernes II: Ha 3,2-4. 13a. 15-19; Viernes III: Jr 14,17-21 y Viernes IV: Tb 13,10-15.17-19.

[13] *La naturaleza del Camino Neocatecumenal es definida por S.S. Juan Pablo II cuando escribe: «Reconozco el Camino Neocatecumenal como un itinerario de formación católica, válida para la sociedad y para los tiempos de hoy». El Camino Neocatecumenal está al servicio de los Obispos como una modalidad de realización diocesana de la iniciación cristiana y de la educación permanente de la fe, según las indicaciones del Concilio Vaticano II y del Magisterio de la Iglesia* (ESTATUTO DEL CAMINO NEOCATECUMENAL (con Decreto de aprobación definitiva por el Pontificio Consejo para los Laicos el 11 de mayo de 2008), Art. 1, § 1s.).

Y por esto decidimos que era mejor abordar un trabajo que contemplara, en la enseñanza catequética de Carmen, el tema que nos ocupa en su conjunto. Pensábamos realizarlo en tres círculos concéntricos: primero situar pecado-conversión-sacramento en la revelación de Dios y considerar las dimensiones antropológica, teológica y la relación con la misión de la Iglesia; en segundo lugar queríamos tratar los conceptos «pecado y conversión»; para finalmente llegar al centro de todo lo tratado, es decir, al «sacramento de la conversión». Pero conforme fuimos recogiendo el material quedamos sorprendidos de la calidad y cantidad de las referencias, con lo cual ya no se trataba de escribir un artículo sino que tendría que ser una obra mucho más amplia y elaborada.

Finalmente nos hemos decidido por mantener el formato de artículos e ir «paso a paso», si Dios nos ayuda, hasta completar la obra. Este artículo es el «primer paso» y en él vamos a considerar sólo el concepto de pecado en la enseñanza de Carmen.

Por último, queremos terminar esta introducción recordando el género-estilo del material que vamos a estudiar y que llama el Archivo del Camino Neocatecumenal de Madrid: «Documentos Carmen Hernández» [14].

En las primeras páginas del primer volumen[15], los responsables del trabajo de recopilación y publicación de la referida colección de «Documentos Carmen Hernández», nos precisan qué contienen estos volúmenes:

> Lo que se recoge en estos volúmenes son extractos de convivencias, encuentros y reuniones, que Kiko, Carmen y P. Mario han hecho con las comunidades neocatecumenales, los itinerantes, las familias, los obispos, los párrocos, los presbíteros, los jóvenes, los seminaristas y otros encuentros…
> El patrimonio catequético de estos volúmenes, recogido de forma espontánea durante la predicación de los iniciadores del Camino

[14] Documentos Carmen Hernández (= DCH), 17 Volúmenes, Archivo del Camino Neocatecumenal de Madrid © Promanuscrito 2020.

[15] DCH, Vol. 1, pp. [9s].

> Neocatecumenal, Kiko Argüello y Carmen Hernández, y de P. Mario Pezzi, es de una gran riqueza y conserva una madurez y una frescura que surge de la misma predicación y de la profunda convicción de los iniciadores de que «la fe viene por la predicación» (Rm 10,17).
> Por tanto, estas transcripciones de las catequesis orales en convivencias, reuniones y encuentros mantienen claramente un lenguaje de carácter verbal, directo y espontáneo, puesto que los iniciadores del Camino en sus intervenciones no usaban ningún esquema ni guiones escritos, sino que habitualmente han basado su predicación en pasajes de la Escritura, o en las lecturas de la Liturgia del día, o en los Documentos oficiales de la Iglesia.

En consecuencia no se trata de tratados teológicos preparados para ser publicados como artículos de revistas especializadas o para manuales de teología. Pertenecen, más bien, a lo que se llama con acierto: «tradición oral».

Esta predilección del Camino Neocatecumenal por esta «tradición oral», la explica Kiko de la siguiente manera:

> Para nosotros la predicación no es una formulación para la inteligencia, no es un esquema que yo hago para una iluminación de la inteligencia; es un acontecimiento del Espíritu Santo, que crea, que dona al hombre un encuentro con una persona que es Jesucristo, que supera completamente la formulación racional [...] Por eso, nosotros no podemos separar el anuncio de la vida nueva, la síntesis: Palabra, cambio de vida y liturgia que sella este cambio de vida […] A nosotros, el Señor nos ha inspirado algo mucho más profundo que es una nueva creación. Por eso, para nosotros, los escritos no tienen un valor en sí: podemos tomar todos nuestros escritos, ver los contenidos del Camino y caer de nuevo en un sistema donde no se da la vida, es un profesor que enseña[16].

[16] Convivencia de Kiko, Carmen y P. Mario con los rectores de los Seminarios Redemptoris Mater, P. S. Giorgio 2-6 septiembre 1992.

Y, en la misma convivencia, Carmen resalta: *Dios no ha escrito nada, sino que ha actuado: entonces hay una vida, y esta vida es una tradición oral, viva, que es también celebrativa*[17].

Junto al asunto de la «tradición oral», debemos considerar otro aspecto que nos ayuda a entender más el género-estilo de los «Documentos Carmen Hernández» objeto de nuestro trabajo.

Nos referimos al esfuerzo de los iniciadores del Camino para que sus catequesis manifiesten la transcendencia de realizar una síntesis *kerygmática* entre fe-vida, como fruto de una visión amplia, simultánea y fusionada de la Palabra de Dios, la Celebración Litúrgica y la Vida en Comunidad[18]. Como reconoce el Decreto de Aprobación definitiva del Estatuto del Camino Neocatecumenal:

> El Camino Neocatecumenal comenzó en 1964 entre los habitantes de las barracas de Palomeras Altas, en Madrid, por obra del señor Francisco José (Kiko) Gómez Argüello y de la señorita Carmen Hernández quienes, a petición de los mismos pobres con quienes vivían, comenzaron a anunciarles el Evangelio de Jesucristo. Con el transcurso del tiempo este kerygma se concretó en una síntesis catequética fundada sobre el trípode «Palabra de Dios-Liturgia-Comunidad» y cuya finalidad es conducir a las personas a la comunión fraterna y a una fe madura[19].

Pasamos ya a tratar el tema del presente artículo que pretende conocer la naturaleza del pecado en la enseñanza-catequética de Carmen. Lo dividiremos en cuatro apartados: el pecado como ofensa a Dios, el pecado como ruptura de la Alianza, el pecado como ruptura de la Justicia y el pecado como herida que lleva a la «enfermedad» y a la muerte.

---

[17] Convivencia de Kiko, Carmen y P. Mario con los rectores de los Seminarios Redemptoris Mater, P. S. Giorgio 2-6 septiembre 1992.

[18] Cfr. JOSEPH CARD. RATZINGER, *Compendio del CEC*, Introducción n. 3. ANTONIO C. MOLINERO ESPADAS, *A propósito del n. 2558 del Catecismo de la Iglesia Católica*: Catechumenium 14(2009)93-121.

[19] PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Decreto de Aprobación definitiva del Estatuto del Camino Neocatecumenal*, 11 de mayo de 2008, § 1.

1. EL PECADO COMO OFENSA A DIOS: TODO LO QUE EL HOMBRE HACE EN CONTRA DE DIOS (EL PECADO ES UNA OFENSA EN CONTRA DE DIOS) ES INFINITO [20].

Para comenzar este apartado debemos hacer una precisión básica. Lógicamente, la palabra «ofensa», como término jurídico, no la podemos entender, para hablar del pecado, en el sentido ordinario de la misma.

Cuando dos seres humanos, de idéntica naturaleza, se enfrentan y uno «ofende» al otro, el «ofendido» que está al mismo nivel del «ofensor» puede tomarse la «justicia» por su mano, acudir a un «tribunal» e incluso «absolver» al «ofensor». Entre ellos no hay «distancia» […] Sin embargo, la «distancia» entre Dios y el hombre es infinita, de tal forma que propiamente *quien tira una piedra al cielo le cae en la cabeza* (Eclo 27,25); en consecuencia el concepto de «ofensa a Dios» como definición del pecado debe tener un sentido diverso, único y transcendente.

Hecha esta observación previa, pasamos a considerar el uso del lenguaje jurídico para hablar de pecado y del sacramento del perdón.

La utilización del lenguaje jurídico para explicar el pecado y el sacramento de la penitencia[21] lo encontramos ya en los Santos Padres, aunque no de forma exclusiva. En la Edad Media se acepta sin dificultad y, cada vez más, de manera exclusiva; dejando al margen otros modos y facetas de explicación: eclesiológico-comunitario, cristológico-escatológico, salvífico-antropológico, etc. Cuando Lutero niega, con dudas, la sacramentalidad de la penitencia y, con firmeza, el carácter jurídico de la misma, el Concilio de Trento se ve obligado a responderle: ciertamente la penitencia es sacramento y su explicación, única aunque con muchas matizaciones, se busca desde la perspectiva jurídica. La enseñanza de Trento permanecerá

[20] DCH, Vol. 4, p. 13.

[21] Para todo este argumento: Cfr. HERBERT VORGRIMLER, *La visibilidad sacramental del perdón de los pecados*; en: MYSTERIUM SALUTIS, Vol. V, pp. 329-437.

prácticamente inalterada y única, tanto en la teología como en la catequética, para toda la Iglesia hasta el s. XX.

Un solo ejemplo, el Catecismo Mayor de S. Pío X[22]; citamos algunos números que hacen referencia al asunto que nos ocupa:

> 74.- ¿Por qué el Hijo de Dios hecho hombre se llama JESÚS? - El Hijo de Dios hecho hombre se llama Jesús, que quiere decir Salvador, porque nos ha salvado de la muerte eterna merecida por nuestros pecados.
> 104.- ¿Qué hizo Jesucristo en la Cruz? - Jesucristo en la Cruz rogó por sus enemigos; dio su misma Madre, María Santísima, por madre a su discípulo San Juan, y en él a todos nosotros; ofreció su muerte en sacrificio y satisfizo a la justicia de Dios por los pecados de los hombres.
> 105.- ¿No bastara que viniese un Ángel para satisfacer por nosotros? - No, señor; no bastara que viniese un Ángel a satisfacer por nosotros, porque la ofensa hecha a Dios por el pecado era, en cierta manera, infinita, y para satisfacer por ella se requería una persona que tuviese un mérito infinito.
> 106.- ¿Era menester que Jesucristo fuese Dios y hombre juntamente para satisfacer a la divina justicia? - Si, señor; era menester que Jesucristo fuese hombre para que pudiese padecer y morir, y que fuese Dios para que sus padecimientos fuesen de valor infinito.
> 107.- ¿Por qué era necesario que los méritos de Jesucristo fuesen de valor infinito? - Era necesario que los méritos de Jesucristo fuesen de valor infinito porque la majestad de Dios, ofendida por el pecado, es infinita.
> 746. ¿Qué quiere decir que la CONFESIÓN HA DE SER HUMILDE? - La confesión ha de ser humilde quiere decir que el penitente ha de acusarse ante el confesor, no con altivez en el ánimo o en las palabras, sino con los sentimientos de un delincuente que reconoce su culpa ante el juez.

---

[22] CATECISMO MAYOR, Prescrito por San Pío X el 15 de julio de 1905 (edición de 1973). Otro ejemplo, no ya catequético sino más bien destinado a la labor teológica, lo podemos ver en las entradas *Sin* (Pecado) y *Penance, Sacrament of* (Penitencia, Sacramento de) que encontramos en la famosa: CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, Ed. The Encyclopedia Press, Nueva York 1913.

El Concilio Vaticano II supuso el lanzamiento (o re-lanzamiento) oficial de otros modos posibles de explicar estos temas basándose, sin descartar el modo jurídico, en la Sagrada Escritura y en la Sagrada Tradición; no se trataría de eliminar y contraponer diversas vías legítimas, sino de contar con distintos enfoques que se complementan mutuamente y que buscan ayudar a tener una mejor comprensión del asunto. Así, por ejemplo, da carta de legitimidad a la faceta eclesiológica-comunitaria:

> Quienes se acercan al sacramento de la penitencia obtienen de la misericordia de Dios el perdón de la ofensa hecha a Él y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que hirieron pecando, y que colabora a su conversión con la caridad, con el ejemplo y las oraciones[23].

Carmen, buena estudiante de la teología preconciliar (1957-1960)[24], interesadísima seguidora del proceso conciliar e incansable lectora de la producción teológica fruto del Concilio, comprendía perfectamente la importancia y transcendencia de este proceso histórico con sus diferentes matices.

Así explica el argumento teológico preconciliar en relación con el pecado y la redención[25]:

> He aquí una breve explicación del término Redención:
> La situación del hombre es de una ofensa infinita a Dios. El hombre ya está en una situación jurídica con respecto a Dios, a partir de esa palabra «ofensa». Y es infinita porque Dios es infinito. Y todo lo que el hombre hace en contra de Dios (el pecado es una ofensa en contra de Dios) es infinito. Como el hombre es un ser limitado no puede nunca pagar esta ofensa infinita que hace a Dios, con lo cual el hombre está en una situación desesperada […]

---

[23] LG 11.

[24] Cfr. ALFONSO V. CARRASCOSA Y RAÚL OROZCO (Ed.), *Carmen Hernández. La necesidad de la oración en el pensamiento de Pio* XII, Desclée De Brouwer, Bilbao 2022. AQUILINO CAYUELA, *Carmen…*, o.c., pp. 87-100.

[25] Para esta cita y la siguiente hemos seleccionado y reordenado algunos párrafos de: DCH, Vol. 1, p. 25 y Vol. 4, p. 13.

> Por eso es necesario que Dios intervenga y envíe a su Hijo. (Se puede dibujar una balanza) tenemos una ofensa, una ofensa infinita; el hombre está condenado, no le es posible salir de esta situación. Dios ha intervenido en favor del hombre y ha enviado a su Hijo. Este Hijo de Dios ha comenzado a ganar méritos en compensación de esta ofensa […]
> Méritos en su vida, méritos […,] sobre todo, [en] su pasión y su muerte […]
> Como Él es Dios, estos sufrimientos dan un valor infinito a sus méritos; por tanto, con su pasión y muerte ha ganado méritos infinitos y ha compensado esta balanza, esta ofensa infinita, y nos ha abierto la relación con Dios y se abren las puertas del Cielo…
> No sé si os acordaréis, pero en verdad esta catequesis está en el fondo de todos nosotros, de pequeños, de grandes y de todos.

Y de esta otra forma expone el progreso teológico que se realiza partiendo del Concilio Vaticano II:

> «Ahora bien, esto [la explicación jurídica] no es equivocado, pero es muy incompleto[26], porque según esto […] no es necesaria la Resurrección de Jesucristo […]
> Con esta explicación jurídica, partiendo, no de la revelación, sino de nominalismo, de derecho romano, de ofensa y de mérito como veis, aquí no aparece la resurrección por ninguna parte. Aquí basta, para que Jesucristo nos salve, la Pasión y Muerte. Por eso cuando preguntáis a la gente qué es lo que más les emociona de Jesucristo, dice enseguida que su muerte en cruz, porque con ella ha pagado por nuestros pecados. Por eso toda la renovación que el Concilio ha hecho, es volver a las fuentes […]
> El Concilio ha descubierto como una novedad a Jesucristo resucitado. Aunque os parezca extraño. Ya conocíamos a Cristo resucitado, pero ¿Por qué no era algo esencial, algo vital para nosotros?
> Nosotros no hemos recibido el anuncio de que Jesucristo ha resucitado; esto no es necesario si lo que ha ganado los méritos han sido los sufrimientos de Cristo y su muerte. La Resurrección viene después presentada como un final glorioso, para demostrar que Él es Dios […]

[26] Los subrayados a los textos de Carmen son nuestros.

> Es que es como si un mar entero lo quisiéramos meter en una botella. O sea, al Dios que rompe la historia y ha resucitado, «embotellado» […]
> La Iglesia primitiva vive, y no hay otra cosa que les haga vivir, por este acontecimiento que les ha alcanzado, en este Espíritu. Han tenido un encuentro con Cristo vivo. Esto es lo que ha formado la Iglesia primitiva. Por eso la Iglesia primitiva no es una creación de los hombres, sino un acontecimiento, un don de Dios. La Iglesia primitiva aparece cantando, proclamando que Cristo ha resucitado de entre los muertos, porque es una experiencia en ellos.
> El Concilio Vaticano II… habla de Misterio Pascual, que es otra cosa. Porque «pascual» hace referencia directa a la historia, a la intervención histórica de Dios con el pueblo de Israel.

Esta labor de Carmen para desarrollar otras explicaciones, además de la jurídica, sobre la naturaleza del pecado y el sacramento del perdón (resaltando la dimensión pascual, subrayando las dimensiones vitales-experienciales, deteniéndose en la importancia de la Palabra de Dios y sus efectos, etc.), son dimensiones que se reconocen en el magisterio posterior al Concilio. Ponemos como referencia sólo tres ejemplos: dos del magisterio pontificio de S. Juan Pablo II y uno del Catecismo de la Iglesia Católica.

El primero pertenece a la Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*:

> Otro momento esencial del Sacramento de la Penitencia compete ahora al confesor juez y médico, imagen de Dios Padre que acoge y perdona a aquél que vuelve: es la absolución. Las palabras que la expresan y los gestos que la acompañan, en el antiguo y en el nuevo Rito de la Penitencia, revisten una sencillez significativa en su grandeza. La fórmula sacramental: «Yo te absuelvo [...]», y la imposición de la mano y la señal de la cruz, trazada sobre el penitente, manifiestan que en aquel momento el pecador contrito y convertido entra en contacto con el poder y la misericordia de Dios. Es el momento en el que, en respuesta al penitente, la Santísima Trinidad se hace presente para borrar su pecado y devolverle la inocencia, y la fuerza salvífica de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús es comunicada al mismo penitente como «misericordia más fuerte que la culpa y la ofensa», según la definí en la Encíclica

> «Dives in misericordia». Dios es siempre el principal ofendido por el pecado -«tibi soli peccavi»- , y sólo Dios puede perdonar. Por esto la absolución que el Sacerdote, ministro del perdón -aunque él mismo sea pecador- concede al penitente, es el signo eficaz de la intervención del Padre en cada absolución y de la «resurrección» tras la «muerte espiritual», que se renueva cada vez que se celebra el Sacramento de la Penitencia. Solamente la fe puede asegurar que en aquel momento todo pecado es perdonado y borrado por la misteriosa intervención del Salvador[27].

El segundo ejemplo pertenece al Catecismo de la Iglesia Católica[28], que enseña que «*el pecado es una falta contra la razón, la verdad, la conciencia recta; es faltar al amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, a causa de un apego perverso a ciertos bienes. Hiere la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana*»[29]. Y al hablar del sacramento del perdón subraya, como no puede ser de otra manera, lo que venimos diciendo:

> La fórmula de absolución en uso en la Iglesia latina expresa el elemento esencial de este sacramento: el Padre de la misericordia es la fuente de todo perdón. Realiza la reconciliación de los pecadores por la Pascua de su Hijo y el don de su Espíritu, a través de la oración y el ministerio de la Iglesia: «Dios, Padre misericordioso, que reconcilió consigo al mundo por la muerte y la resurrección de su Hijo y derramó el Espíritu Santo para la remisión de los pecados, te conceda, por el ministerio de la Iglesia, el perdón y la paz. Y yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Ritual de la Penitencia, 46. 55).
>
> Toda la fuerza de la Penitencia consiste en que nos restituye a la gracia de Dios y nos une con Él con profunda «amistad» (Catecismo Romano, 2, 5, 18). El fin y el efecto de este sacramento son, pues, la reconciliación con Dios. En los que reciben el sacramento de la Penitencia con un corazón contrito y con una disposición religiosa, «tiene como resultado la paz y la tranquilidad

---

[27] JUAN PABLO II, *Exhor. Apost. Reconciliatio et Paenitentia*, n. 31, III, § 6.

[28] Al que nos referiremos en adelante simplemente como «Catecismo» o con la sigla «CEC».

[29] CEC 1849.

de la conciencia, a las que acompaña un profundo consuelo espiritual» (Concilio de Trento: DS 1674). En efecto, el sacramento de la reconciliación con Dios produce una verdadera «resurrección espiritual», una restitución de la dignidad y de los bienes de la vida de los hijos de Dios, el más precioso de los cuales es la amistad de Dios (Lc 15,32)[30].

El tercer y último ejemplo es la interesantísima catequesis de S. Juan Pablo II y que lleva por título: *Conciencia del pecado como ofensa de Dios*[31]. Nos gustaría reproducirla en su integridad, pero como no es posible remitimos a su lectura directa y nos limitaremos a reproducir algunos de sus párrafos. Se trata de un comentario al salmo penitencial 50, el *Miserere*, que se recita en las Laudes de todos los Viernes: *Himno al Dios misericordioso, compuesto por un pecador arrepentido.*

El salmista, en la invocación inicial, *se eleva a Dios para obtener el don de la purificación que vuelva -como decía el profeta Isaías-* «*blancos como la nieve*» *y* «*como la lana*» *los pecados, en sí mismos* «*como la grana*», «*rojos como la púrpura*»[32]. *El salmista confiesa su pecado de modo neto y sin vacilar:* «*Reconozco mi culpa [...]. Contra ti, contra ti solo pequé; cometí la maldad que aborreces*»[33]. Subraya el Papa el verbo «reconocer» (*yadaʿ*) *que en hebreo no sólo entraña una adhesión intelectual, sino también una opción vital.*

A continuación, citando a Orígenes[34], contrapone dos tipos de personas. Por un lado los que no tienen conciencia del pecado: «*Hay algunos que, después de pecar, se quedan totalmente tranquilos, no se preocupan para nada de su pecado y no toman conciencia de haber obrado mal, sino que viven como si no hubieran hecho nada malo.* Y, por otro lado, los que toman conciencia de la gravedad del

[30] CEC 1449 y 1468.

[31] JUAN PABLO II, *Conciencia del pecado como ofensa de Dios* (Audiencia del miércoles 8-5-2002). Curiosamente utilizará la palabra «ofensa» exclusivamente en el título de la catequesis.

[32] Cfr. Is 1, 18.

[33] Sal 50, 5-6.

[34] ORÍGENES, *Homilía sobre el Salmo 37.*

pecado cometido: *En cambio, una persona que, después de pecar, se consume y aflige por su pecado, le remuerde la conciencia, y se entabla en su interior una lucha continua, puede decir con razón: «no tienen descanso mis huesos a causa de mis pecados»*[35]. Muy importante es la afirmación final a la que llega: *el reconocimiento y la conciencia del pecado son fruto de una sensibilidad adquirida gracias a la luz de la palabra de Dios.*

Sigue considerando las diversas dimensiones a las que el pecado hiere. Nos parece significativa la introducción de la idea del pecado como «traición a Dios», lo que nos remite al rico concepto bíblico-teológico de «alianza» y que Carmen desarrollará como veremos más adelante:

> En la confesión del Miserere […] el pecado no se ve sólo en su dimensión personal y «psicológica», sino que se presenta sobre todo en su índole teológica. «Contra ti, contra ti solo pequé»[36] […]
> El pecado, antes de ser una posible injusticia contra el hombre, es una traición a Dios. Son emblemáticas las palabras que el hijo pródigo de bienes pronuncia ante su padre pródigo de amor: «Padre, he pecado contra el cielo -es decir, contra Dios- y contra ti[37].

Concluye la catequesis pontificia subrayando el desbalance entre amor-misericordia-gracia de Dios y el pecado del hombre:

> El mal anida en el corazón mismo del hombre, es inherente a su realidad histórica y por esto es decisiva la petición de la intervención de la gracia divina. El poder del amor de Dios es superior al del pecado, el río impetuoso del mal tiene menos fuerza que el agua fecunda del perdón. «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia»[38] […]
> La confesión de la culpa y la conciencia de la propia miseria no desembocan en el terror o en la pesadilla del juicio, sino en la

[35] Sal 37, 4.
[36] Sal 50, 6
[37] Lc 15, 21.
[38] Rm 5, 20.

> esperanza de la purificación, de la liberación y de la nueva creación.
> En efecto, Dios nos salva «no por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia, por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo, que derramó sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador[39].

Pero avancemos, de la mano de Carmen, en una comprensión más profunda de la dimensión que nos ocupa: el pecado como «ofensa» a Dios.

De todos los modos en que el hombre puede ofender-traicionar a Dios, quizás el más transcendente es negarle el «derecho a existir» incluso despreciándolo, negando la «cruz de Cristo» hasta hacernos verdaderamente sus «enemigos»[40].

Detengámonos en la ofensa de negarle a Dios el «derecho a existir»: en el fenómeno del ateísmo.

El ateísmo[41], como corriente de pensamiento social con tendencia a la difusión, es relativamente reciente; sus comienzos los encontramos en el s. XVIII con la ilustración y la revolución francesa, aunque podamos encontrar sus gérmenes en el s. XVII con el librepensamiento. Antes de esto sólo podemos hablar de individuos, más o menos, aislados que podemos reconocer como ateos.

El ateísmo, desde el referido s. XVIII, se ha ido difundiendo y evolucionando hasta nuestros días, de manera explícita o implícita, tomando varios rostros que simplificamos del siguiente modo:

---

[39] Tt 3, 5-6.

[40] Cfr. Flp 3,18.

[41] Cfr. KARL RAHNER, *Ateísmo*; en: KARL RAHNER et al., *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, T. I, Ed. Herder, Barcelona 1982, col. 456-469. V. MIANO, *Ateísmo*; en: L. PACOMIO, FR. ARDUSSO et al., *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Vol. I-II, Ed. Sígueme, Salamanca 1985, pp. 501-521.

ateísmo filosófico, ateísmo político, ateísmo de estado, ateísmo «teológico»[42] y ateísmo de las sociedades secularizadas.

Sin embargo, aunque el ateísmo, como corriente social expansiva, es relativamente reciente, el germen del ateísmo es mucho más antiguo e incluso podemos considerarlo como algo que pertenece a la misma naturaleza del ser humano.

Por ejemplo, los Salmos ya reconocían esta realidad: *Dice en su corazón el insensato: ¡No hay Dios*! (Sal 14,1). O peor aún, si Dios existiera es algo totalmente inútil: *Los impíos… [que] a tu pueblo, Yahveh, aplastan, [que] a tu heredad humillan, [que] matan al forastero y a la viuda, asesinan al huérfano* […] *dicen: No lo ve Yahveh, el Dios de Jacob no se da cuenta* (Sal 94,3.5-7).

Pero retrocedamos más en el tiempo para llegar al «principio»[43], a las «experiencias originales» del ser humano y que son el patrimonio de todo ser humano que viene a este mundo. En concreto nos limitaremos a comentar Gn 3,8-10: [el ser humano creado por Dios: Adán-Eva]

---

[42] Nos referimos con este concepto de ateísmo «teológico», a escuelas teológicas que surgieron a finales del s. XIX y a lo largo del s. XX y que inocularon en el judeo-cristianismo fermentos de ateísmo; como son: la teología de la «muerte de Dios» (Friedrich Nietzsche, Gabriel Vahanian, Paul Van Buren, William Hamilton, etc.) o la teología de la «secularización» (John A. T. Robinson, Harvey Cox, Søren Kierkegaard, Paul Tillich, etc.).

[43] Cfr. *Al principio no fue así* (Mt 19,8): a partir de este texto, S. Juan Pablo II desarrolló una serie de catequesis entre los años 1979-1985 de lo que se acabará llamando «Teología del cuerpo»; en estas catequesis tiene gran importancia el concepto de «experiencias originales». Joseph Ratzinger ya había trabajado sobre las "experiencias originales (*Il fondamento sacramentale della esistenza cristiana*, Ed.Queriniana, Brescia 1971, pp. 13 ss.).

Muchos otros autores (William James, Freud, Jung, etc), desde perspectivas diversas (filosóficas, psicológicas, fenomenológicas, etc.) también han usado este concepto acomodándolo a su visión y, en la casi totalidad de ellos, sin referencia a la antropología teológica que es fruto de los primeros capítulos del Génesis; y es precisamente este último enfoque el usado por S. Juan Pablo II y Joseph Ratzinger, obteniendo ciertamente unos resultados admirables y muy iluminadores que deben ser desarrollados.

> Oyeron luego el ruido de los pasos de Yahveh Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yahveh Dios por entre los árboles del jardín. Yahveh Dios llamó al hombre y le dijo: ¿Dónde estás? Este contestó: Te oí andar por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; por eso me escondí.

El ser humano (Adán-Eva)[44], después de experimentar el pecado «original», experimenta el miedo «original» y la desnudez (indefensión-vulnerabilidad) «original». En este punto descubrimos el germen del ateísmo «original» y así pensó el hombre que escondiéndose Dios no lo vería […] como decía el Sal 94 antes citado, entendiendo que si Dios existiera para ellos se trataría de un dios inútil ya que *No lo ve Yahveh, el Dios de Jacob no se da cuenta.*

Ahora bien, la existencia del ser humano está configurada como imagen de Dios, pero si Dios no existe el ser humano carece de fundamento existencial y así no puede vivir, para sobrevivir hace ocupar el lugar de Dios por los ídolos que él mismo se fabrica.

Después de este breve recorrido histórico, regresemos a nuestro mundo contemporáneo de la mano de Carmen que comentando el texto: *Yo soy Dios y no hay otro fuera de mí*[45], nos describe la situación actual de la siguiente manera:

> Hoy se ha llegado en nuestra generación hasta a negar que Dios exista; la euforia de la técnica les ha hecho pensar que el hombre es creador de todo, de sus mismos ídolos que se ha fabricado, de los cuales va a ser víctima y se revuelven contra él. Hemos llegado a una sociedad que niega a Dios, o sea que Dios no existe por ninguna parte[46].

Frente a la tragedia del hombre actual, Carmen nos plantea la misión de la Iglesia, la misión del cristiano:

---

[44] Cfr. Gn 1,27: el ser humano como imagen de Dios es la unidad del hombre y la mujer, la imagen no es ni Adán solo ni Eva sola; la imagen de Dios es la "comunión" entre el hombre y la mujer.

[45] Is 45,5

[46] DCH, Vol. 5, pp. 91.

> Aquí no estamos nosotros para nuestra salvación personal; salimos ya de un cristianismo individualista y egoísta y estúpido que no pasa nunca por la cruz, para entrar en una misión que tenemos en la Historia, que es llevar al mundo la reconciliación y el perdón de los pecados[47].

Y, a continuación, habla de esta necesidad de llevar al mundo el perdón de los pecados de la siguiente manera:

> Una cosa que suena así estúpida, porque hoy el pecado no existe. ¿Sabéis por qué no existe el pecado? Porque existe el Mal. Todo el mundo abre la televisión y se ve el Mal en el mundo, un Mal trágico y universal y despersonalizado, que nos lleva al fatalismo. Mientras que el cristianismo, sí, habla de un mal, pero habla también de una libertad del hombre. El mundo de hoy lo más que llega a individualizar el Mal es en una estructura concretizada: en el Marxismo para unos, en el Capitalismo para otros. Pero este Mal lleva a la desesperanza[48].

El que la Iglesia o el cristiano minimice, ignore, disfrace u olvide el pecado y su transcendencia es muy grave:

> [porque] el pecado es muy importante para el cristiano, si no, negamos la Cruz de Jesucristo; y nos ha encerrado a todos en el pecado para tener con todos misericordia, recrear, tan maravillosamente hizo la creación y más maravillosamente aún ha recreado en su Hijo para el hombre la resurrección y la Vida Eterna, experimentada aquí en el Amor y la comunión[49].

---

[47] DCH, Vol. 5, p. 70.
[48] DCH, Vol. 5, p. 70.
[49] DCH, Vol. 5, pp. 28s.

2. EL PECADO COMO RUPTURA DE LA ALIANZA: EN ISRAEL EL PECADO ES SIEMPRE ROMPER LA ALIANZA50.

Para poder hablar del pecado como ruptura de la Alianza, es necesario que consideremos los aspectos más importantes del concepto «Alianza»[51].

El que la divinidad quiera establecer una «alianza»[52] con el hombre es una idea desconocida para las religiones, solo la encontramos en la revelación judeo-cristiana. Y este asunto es tan transcendente que *para el pueblo de Israel, la alianza de Dios es el fundamento de su existencia. Para ellos, el «berit» (pacto, alianza) no es una especie de contrato de compraventa como los nuestros, sino que es el fundamento también del universo, porque Dios lo ha creado todo y es el fundamento de toda su creación. Dios ha creado este cosmos tan maravilloso y ha hecho al hombre como un prodigio*[53]*. Nosotros somos un prodigio impresionante*[54].

Más aún, el concepto de «Alianza» entre Dios y el hombre es un hilo conductor que recorre toda la Sagrada Escritura: Adán y Eva, Noé, Abraham, Moisés, Josué, Jueces, David-Salomón (periodo de la monarquía), los profetas, Jesucristo (evangelios, cartas de S. Pablo, la Carta a los Hebreos, el Apocalipsis…); escuchemos a Carmen explicando la realización, el significado y las consecuencias de alguno de estos hitos.

En la Alianza primera y «originaria»[55] encontramos la primera ruptura, ruptura «original», del hombre con Dios. Y en el pecado de

---

[50] DCH, Vol. 1, p. 32.

[51] El tema de la Alianza es muy recurrente en los documentos de Carmen y merece un estudio monográfico profundo.

[52] Para todo lo que hace referencia al término «alianza» en la Sagrada Escritura: HENRI CAZELLES, «Alianza»; en: KARL RAHNER (dir.), *Sacramentum mundi*, Ed. Herder, Barcelona 1982, col. 91-100. JEAN GIBLET y PIERRE GRELOT, *Alianza;* en: XAVIER LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Ed. Herder, Barcelona 1996, pp. 59-66.

[53] Cfr. Sal 139,14

[54] DCH, Vol. 1, p. 192.

[55] Cfr. Gen 1,26-31; 2,16-17 y 3,16-19.

Adán y Eva, descubrimos la primera consecuencia del pecado: *el pecado es esconderse y acusar a otro; empiezan los juicios sobre los otros. «Fue Eva»* [56].

Consideremos, en segundo lugar, la alianza de Dios con Noé, alianza que se realiza con un hombre pero que alcanza a toda su familia, a toda la humanidad, a toda vida sobre la tierra y a toda la creación[57]; en el siguiente texto debemos subrayar la precisión con la que se expresa la alianza «profética» de la alianza con Noé que llega a su realización plena en Jesucristo:

> Antes de elegir a Israel como pueblo suyo para continuar su intervención en la historia, Dios había hecho en Noé una alianza con todas las naciones y con todos los seres vivos, prometiendo que ya nunca los destruiría con las aguas del diluvio. A pesar de que después hemos llenado la tierra de pecado y de violencia, Dios, fiel a su alianza, nos ha ofrecido la posibilidad de salvarnos y de salvar la historia de la humanidad en el arca del Cuerpo de Cristo, resucitado de las aguas de la muerte. En Él, Dios ha hecho una alianza eterna de vida con todas las naciones, alianza que se hace presente esta noche[58] en medio de nosotros[59].

Pasamos ahora a otra Alianza, la que realiza Dios con su pueblo en la teofanía del Horeb donde les concede el Decálogo[60], «Diez Palabras de Vida» que Israel entenderá y experimentará de la siguiente manera: *Para mis pies antorcha es tu palabra, luz para mi sendero. Tus preceptos son mi herencia por siempre, ellos son la alegría de mi corazón*[61].

Carmen se referirá a esta Alianza numerosas veces, desde diversas perspectivas; nosotros tomamos una en la que Carmen se

---

[56] DCH, Vol. 5, p. 246.

[57] Cfr. Gen 9,8-11.

[58] «Esta noche»: era sábado por la tarde del primer domingo de Cuaresma, se celebraba la Eucaristía y Carmen hace la monición a la primera lectura (Gen 9,8-15).

[59] DCH, Vol. 1, p. 206.

[60] Cfr. Ex 19-20.

[61] Sal 119,105.111.

refiere al tema teniendo como telón de fondo el amplio relato que hace de la misma Moisés y que encontramos en el Deuteronomio[62]. Tres dimensiones se engarzan: manifestación materna de Dios, la Alianza del Horeb y la Virgen María; exponiendo una visión amplia de toda la historia de salvación:

> Pero, desde el Antiguo Testamento, hay también en la revelación una manifestación de Dios en una imagen: Dios se ha manifestado como «rahamim» -de «rehem», matriz-, palabra hebrea muy difícil de traducir y que solemos traducirla por «misericordia» [63], «entrañas de misericordia». En el Nuevo Testamento la imagen de esa manifestación materna de Dios es presentada, hecha carne, en la maternidad virginal de la Mujer, en la matriz de la Mujer, que es la Virgen María […]
>
> Dios preparó esta manifestación haciendo una alianza con un pequeño pueblo, el más pobre de la tierra[64], y haciendo con él una historia de salvación[65]. Dios llevó adelante esa historia a pesar de la idolatría de su pueblo, que en su libertad siempre renegó de la alianza con Dios e hizo alianza con los ídolos de los pueblos vecinos[66].
>
> Continuamente el Señor llama a Israel a no hacer alianzas ni con Egipto ni con Asiria, ni con Babilonia, etc., con ninguna potencia de este mundo; porque en Israel hay un designio para el universo entero, para todas las naciones de la tierra: mostrar a todos al Dios del universo, la Luz de las naciones, el destino eterno al que todos son llamados.
>
> Y Dios ha hecho plenamente visible este designio suyo de salvación en la historia, en la Alianza que ha hecho con toda la humanidad mediante su Hijo, Jesucristo. ¡Por eso la Virgen María es el Arca de la Alianza, de la nueva y eterna Alianza![67].

La siguiente parada, en este recorrido que estamos haciendo de la historia de la salvación, la hacemos en la época de los profetas.

---

[62] Cfr. Dt 4,44-11,32.
[63] Cfr. Dt 5,10.
[64] Cfr. Dt 7,7.
[65] Cfr. Dt 8,1-9,6.
[66] Cfr. Dt 9,7-29.
[67] DCH, Vol. 1, p. 227.

Tomaremos varias intervenciones de Carmen sobre textos de Isaías, los cuales actualiza desde la visión del Nuevo Testamento.

Los profetas interpretan la historia bajo la luz de la Alianza y de las traiciones de Israel a la misma. Y así, ante las continuas amenazas y ataques de los enemigos, las adversidades, las tentaciones idolátricas de hacer alianza con poderosos, los engaños de autosuficiencia y soberbia, etc., el profeta responde a dos preguntas.

La primera, ¿dónde exclusivamente se puede encontrar la seguridad?:

> En su alianza, en la palabra que Él ha dado, que se ha manifestado así, está nuestra seguridad [...] Y por eso dirá aquí Isaías[68] que no es ni por nuestros esfuerzos, ni por tantas cosas que nosotros nos parece que hemos hecho, sino porque Él es fiel a sí mismo, a su amor y a la alianza que Él ha establecido con el pueblo. Y que a nosotros ha hecho esta alianza con su pueblo en orden a todas las naciones[69].

La segunda, ¿existe alguna garantía de que Dios está a favor de Israel manteniéndose fiel a su Alianza?:

> Dos pequeños reinos, los de los reyes Rasón y Pécaj, quieren atacar a Jerusalén[70]. Israel piensa en aliarse con un imperio potente: Asiria. Dios, por boca de Isaías, le dice a Israel que no haga alianza con ningún imperio, porque Él está con Israel. Y Dios, como garantía de que está con Israel –aunque a veces parezca que haya desaparecido-, le da esta señal sorprendente: «He aquí que una virgen está encinta y va a dar a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel[71].

Ante la fragilidad del pueblo para permanecer fiel a la Alianza surge el santo temor de Dios y aparece el grito del profeta:

---

[68] Cfr. Is 43.l8-19.2l-22.24b-25.
[69] DCH, Vol. 4, p. 115s.
[70] Cfr. Is 7,1-17.
[71] DCH, Vol. 1, p. 231.

> «no rompas tu alianza con nosotros»[72]; veo lo grandioso, lo enorme que es el misterio que estamos viviendo. Como veis, esta tierra que dice el Salmo, este nuestro planeta es como si fuera casi un grano de arena en el universo. Y este universo impresionante y maravilloso que está todo en movimiento sin que nada se pare, no lo mueve el petróleo, no obstante nuestras buenas técnicas y nuestros adelantos; todo es nada delante del Señor del universo. Que es Dios y que ha hecho una alianza con el hombre manifestándose a él, dejándolo libre[73].

Finalmente, en la plenitud de la revelación, el «resplandor de la gloria» de Dios e «impronta de su sustancia»[74] se puede reconocer en su Palabra hecha carne[75]: Nuestro Señor Jesucristo; en Él se establece la Alianza definitiva de la que dice Carmen:

> La Alianza establecida en la Sangre de Cristo, en su cruz, es el fundamento del universo. Dios nos llama hoy a volver al plan que tiene para nosotros, que es maravilloso, que es el amor. Dios nos llama a realizarnos, a salir de la muerte y a trascendernos en la vida eterna[76].

Esta Alianza definitiva se actualiza en todo tiempo, lugar y para toda persona por medio de la Iglesia y su misión:

> Dios ha constituido a la Iglesia, como a Israel: «Alianza para las naciones»[77]. La presencia de Dios dentro de la Iglesia, el Emmanuel, llama también hoy a la Iglesia a la fidelidad a la Alianza con el Señor, a no hacer alianzas con los ídolos de las naciones, ni con ningún poder, sino a creer en el Señor que tiene aún hoy poder para hacer lo imposible: hacer nacer de nuestras entrañas de hombres egoístas y malvados, un hijo de la promesa, de la resurrección, como estamos experimentando[78].

---

[72] Cfr. Jr 14,21b.
[73] DCH, VOL. 5, p. 193.
[74] Cfr. Hb 1,2s.
[75] Cfr. Jn 1,14.
[76] DCH, Vol. 1, p. 196.
[77] Cfr. Is 42,6.
[78] DCH, Vol. 1, p. 232.

Continuemos ahora con algunas precisiones sobre el término «alianza».

La palabra «alianza» es traducción del término hebrero «berit» (בְּרִית), que antes de ser usado con carácter religioso pertenecía al lenguaje de la experiencia social humana (acuerdos entre grupos o individuos, alianzas de paz, pactos de amistad, alianza matrimonial, etc.). Cuando pasa al lenguaje religioso se refiere al deseo de Dios de conducir a los hombres a una existencia de comunión-amor con él.

Al hacer la traducción del hebreo del Antiguo Testamento al griego y en el Nuevo Testamento, se utiliza la palabra «diatheke (διαθήκη) que en su uso ordinario añade un matiz interesante: se trata de un término del derecho que se refiere a una alianza por la que alguien dispone de sus bienes (Cfr. testamento), declarando las oportunas disposiciones para su ejecución.

Existen «alianzas» entre iguales y «alianzas» entre desiguales. La «alianza» de Dios con el hombre es, evidentemente, una relación entre desiguales. Dios, como acto de su soberana libertad, elige a su pueblo (pero con el horizonte puesto en toda la humanidad) para establecer su «alianza» como puro don y no por los méritos del pueblo elegido[79].

Concluyamos esta introducción al concepto de Alianza con unas palabras de Carmen que, teniendo de trasfondo todo lo dicho, nos da una síntesis de su visión sobre la Alianza de Dios con la humanidad, con su pueblo y con cada hombre:

> La alianza que ha sellado Dios para dirigir a los pueblos y a las naciones y al hombre, a cada hombre, ha marcado una alianza que es que el mundo se rige por la fidelidad que Él tiene al hombre, que lo ha creado en el amor, y rige al mundo el amor… Y el mundo lo dirige el amor de Dios. Y el amor de Dios ¿por qué vence todos los conflictos de una generación y a otra y a otra? Por el perdón que es el ingrediente del amor de Dios, perdonando. Cosa que no hace ningún partido político, ni de derechas ni de izquierdas ni de nada. Lo que rige el mundo y lo lleva adelante es la alianza que está

[79] Cfr. Dt 9,4s.

> basada sobre el perdón, con que Dios ha perdonado al hombre y ha prometido que dentro de la libertad del hombre dará caminos siempre de retorno. Porque lo ha jurado por su fidelidad[80].

Volviendo ahora a nuestro trabajo, la explicación del pecado como ruptura de la alianza, es evidente que el pecado hace referencia a la «alianza» y, en consecuencia, el pecado tiene siempre una dimensión comunitaria. Y así, para *Israel el pecado es siempre romper la alianza que ha hecho Dios con todo el pueblo. Por eso veréis casos de pecados individuales (como en la conquista de Ay, después de la toma de Jericó*[81]*) que repercuten completamente sobre toda la comunidad, sobre todo el pueblo de Israel*[82].

En otros lugares y con algo más de detalle, Carmen explicita el vínculo del pecado individual en la conquista de Ay y su repercusión en toda la comunidad, por ejemplo:

> Ay: de cómo el pecado es comunitario, que solamente uno que se ha quedado con el anatema. Porque Dios ha dicho que les va a dar la victoria, pero que «den todo al anatema, y las riquezas, el oro, la plata y tal, al templo». Y hay uno, que le ha gustado mucho «un hermoso manto de Senaar», y además pone que es de Senaar, que dice la Nota[83]: término que designa ordinariamente a Babilonia, y se ha quedado con el manto y con un lingote de oro y cincuenta siclos de peso. Y será el ejército entero vencido[84].

Ahora bien, hay muchas formas de romper la Alianza, todas ellas se pueden reconocer de forma condensada en el Decálogo. Y es que *el don del Decálogo fue concedido en el marco de la alianza*

---

[80] DCH, Vol. 4, pp. 116s.

[81] Cfr. Jos 7.

[82] DCH, Vol. 1, p. 32.

[83] Se refiere a la nota a Jos 7,21 de la Biblia de Jerusalén, que dice textualmente: *Región de la Alta Mesopotamia (hoy Yébel Sinyar); pero en la Biblia este término designa ordinariamente a Babilonia, Gn 10,10; 11,2; Dn 1,2. Éste es también aquí su sentido, ya que Babilonia tenía fama por su lujo.*

[84] DCH, Vol. 10, p. 304.

establecida por Dios con su pueblo. Los mandamientos de Dios reciben su significado verdadero en y por esta Alianza[85].

Pero Carmen nos ayuda a descubrir, con profundidad, la transcendencia de Alianza-Decálogo:

> Dios hizo alianza con Israel y le reveló el secreto del camino de la vida: las Diez Palabras, el Decálogo. Los Diez Mandamientos, que nosotros propendemos a reducir a una ley, son el secreto del universo, el secreto del ser, de la vida del hombre: Yo soy el Señor tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre: no habrá para ti otros dioses delante de mí, sino que me amarás con todo tu corazón, con toda tu mente y con todas tus fuerzas...[86]. Hoy nuestra generación se está haciendo su propio decálogo, exactamente al contrario[87].

La primera y principal «palabra» del Decálogo se refiere a la primera y más esencial manera de romper la Alianza, habla de la idolatría que *exige al hombre no creer en otros dioses que el Dios verdadero. Y no venerar otras divinidades que al único Dios. La Escritura recuerda constantemente este rechazo de los ídolos* [...][88].

Pero hay que precisar que *la idolatría no se refiere sólo a los cultos falsos del paganismo. Es una tentación constante de la fe. Consiste en divinizar lo que no es Dios. Hay idolatría desde el momento en que el hombre honra y reverencia a una criatura en lugar de Dios. Trátese de dioses o de demonios (por ejemplo, el satanismo), de poder, de placer, de la raza, de los antepasados, del Estado, del dinero, etc.*[89]

Carmen se referirá muchas veces a esta *tentación constante de la fe*, por ejemplo:

> Nos hemos fabricado tantos ídolos con esta sociedad de consumo y de técnica a los que adoramos […] a Abraham lo trajo Dios del

[85] CEC 2077.
[86] Ex 20,2-3; Cfr. Dt 6,5.
[87] DCH, Vol. 1, p. 195.
[88] CEC 2112.
[89] CEC 2113.

> politeísmo, de la idolatría, que la Historia los ha tenido siempre; los nuestros ahora son más técnicos, pero son los mismos [...] [90].

Más aún, Carmen señalará la raíz de todas las idolatrías e inmediatamente abrirá la puerta de acceso a la obra salvadora de Dios en Cristo:

> Nuestras democracias y no democracias han hecho dios del universo al dinero, que es la raíz de todos los males[91]. Y que en esta libertad que Dios ha dado al hombre, Dios trata de colocarse él como futuro y proyecto de la Humanidad; y que realizará su proyecto no obstante la libertad que ha dado al hombre. Tenemos una garantía que es esta Resurrección esplendente de Jesucristo, que abre las puertas del universo, de la muerte. La trascendencia del hombre, la realización de todos los deseos de infinito que tiene el corazón del hombre y que hace experimentar la dulzura inmensa de la realización en el amor[92].

Con el fin de hacer más comprensible esta *tentación constante de la fe* que es la idolatría, utilizará una sencilla narración, destinada a los niños pero que por su profundidad ayuda a todos, y que habla de Abraham y los ídolos:

> Dispersos en setenta naciones por toda la superficie de la tierra, los constructores de la Torre de Babel siguieron venerando los ídolos que habían adorado bajo la influencia del rey Nemrod. Creían que esas estatuillas, colocadas en sus casas, protegerían a los habitantes atrayendo sobre ellos toda fortuna. Un descendiente de Sem, hijo de Noé, fabricaba ídolos y los vendía en el mercado. Se llamaba Teraj. Un día Teraj pidió a su hijo Abraham que lo sustituyera en el mercado por algunas horas.
> Llega un cliente. «¡Quisiera comprar un dios!» dice a Abraham. «¿Qué tipo de dios?», pregunta el vendedor. «Yo soy un hombre valiente, responde el cliente. Por tanto necesito un dios fuerte». Abraham parece reflexionar, coge un taburete (escabel) y va a elegir el dios colocado en el estante más alto de la tienda. «¿Es verdad que aquel es el dios fuerte que necesito?», pregunta

[90] DCH, Vol. 5, pp. 90.
[91] 1Tm 6,10
[92] DCH, Vol. 5, pp. 193s.

sospechoso el cliente. Abraham responde: «¿No sabes que, según la ley de los dioses, el más fuerte de todos es aquel que está puesto en el lugar más alto?» Convencido, el hombre saca el dinero. Se mete el ídolo bajo el brazo y está a punto de irse cuando Abraham lo para. «¿Cuántos años tienes?», le pregunta. «Setenta», responde el otro. «¡Pobre de ti!, exclama Abraham». «¡A tus setenta años te postras ante una estatuilla que tiene solo unos días!» El hombre mira fijamente a Abraham, después a la estatuilla. La deja, recoge su dinero y se va.

Llega una mujer vestida miserablemente y dice a Abraham: «Yo soy una pobre. Dame un dios propio para los pobres». Abraham escoge una pequeñísima estatuilla colocada en el estante más bajo y se la da diciendo: «Mira, aunque dieras todo tu dinero por este dios, él jamás se movería por ti [...]». La mujer se queda en silencio. «¿Cuántos años tienes?», le pregunta Abraham. «Tengo tantos que ya no se contarlos», responde la pobre mujer. «¿Y tú querrías postrarte ante un dios que se ha fabricado hoy mismo?», exclama Abraham. Aquella mira una última vez la estatuilla y se va.

Otra cliente busca un dios que le sirva para el amor. «Me han robado el dios que tenía en casa», le cuenta. «Entonces estos dioses no son capaces de defenderse», observa Abraham. «¿Y tú pones tu fe en ellos?». La mujer duda un instante, después responde: «Tienes razón, y tú, a quien adoras?». Entonces Abraham le habla del Dios único.

Después viene una señora con los brazos cargados de alimentos. «Vengo a traer ofrendas a tus dioses», dice a Abraham. «Ya me encargo yo», le promete. Apenas la señora vuelve la espalda Abraham coge un bastón y hace pedazos todos los ídolos, menos uno, el más grande, coloca el bastón en la mano de la estatua y se va.

Teraj, el padre de Abraham vuelve en aquel momento y ve el desastre. A la vista de los ídolos hechos pedazos, lleno de violencia y de cólera corre a buscar a Abraham. Casi sin aliento, le pregunta: «Además de ti, ¿ha entrado algún otro en la tienda?». «Sí», responde Abraham. «Una señora ha venido a traer ofrendas a tus dioses; yo se las he ofrecido a ellos; ha sucedido que los ídolos más pequeños han pretendido probarlas sin esperar a que se sirviese primero el más grande. Y el gran ídolo se ha enfurecido. Ya has

> visto el resultado, tiene aún en la mano el bastón que le ha servido para golpear a los otros».
> «¿Por qué me cuentas historias?» grita el padre, rojo de cólera. «¡Tú sabes muy bien que los ídolos no comen, ni beben, que no tienen manos para coger ni boca para hablar, ni ojos para ver ni oídos para oír! Entonces, ¿cuál es la verdad?». «Padre, tienes razón», dice con dulzura Abraham. «Tus ídolos no comen ni beben, no tienen manos para coger ni boca para hablar ni ojos para ver ni oídos para oír [...] Entonces, ¿por qué te postras ante ellos?[93].

Terminamos el presente apartado indicando la respuesta de Dios ante el pecado como ruptura de la Alianza, a sus connotaciones y a sus consecuencias. Dios, en su Hijo Jesucristo, por la acción del Espíritu Santo y por medio del Cuerpo Sacramental de Cristo que es su Iglesia nos ha otorgado, específicamente, el sacramento de la penitencia: *Después celebraremos el sacramento de la penitencia, que es un sacramento de transfiguración. Como Israel, nosotros, a pesar de haber oído la voz de Dios, a pesar de haber experimentado la alianza, de nuevo adoramos al becerro de oro*[94]*, tentación constante para la historia, para las naciones y para nuestro corazón. Pero Dios no sólo perdona nuestros pecados y los olvida*[95]*; el acto creador infinito de Dios es capaz, en el perdón, de recrearnos, de transfigurarnos. Nosotros sabemos que el lugar de perdón y de transfiguración, el «convertidor», es la cruz gloriosa de Jesucristo*[96].

Y así, *de acuerdo con el plan de Dios, según el cual la humanidad y la bondad del Salvador se han hecho visibles al hombre*[97]*, Dios quiere salvarnos y restaurar su alianza con nosotros por medio de signos visibles*[98].

Pero para ser «recreado», el hombre, movido por la gracia de Dios, debe primero conocer y reconocer su pecado y la gravedad del

---

[93] DCH, Vol. 5, pp. 90s.
[94] Cfr. Ex 32,1-6.
[95] Cfr. Jr 31,34.
[96] DCH, Vol. 1, p. 261.
[97] Cfr. Tt 3,4s
[98] RITUAL DE LA PENITENCIA, *Praenotanda*, n. 6.

mismo. Carmen, tomando como base el episodio del becerro de oro y el exilio del pueblo, explica la importancia de confesar el pecado, el reconocimiento de su trascendencia, la acción profunda del sacramento de la penitencia y todo ello enmarcado en la dimensión personal (individual-comunitaria):

> ¿Y por qué esto de confesar el pecado es esencial? Porque la justicia de Dios… no consiste en que… un juez es tan bueno y tan misericordioso que le dice: no ha pasado nada chico, te perdono. Eso no es el perdón. El pecado en toda la Escritura veis que lo primero que lleva es a esconderse y cómo comporta ya la muerte, porque separarse de la Vida, decir: «No» a la Vida es entrar en el no-ser, que es la muerte, ¿Quién te sacará de la muerte? El perdón no es no acordarse de las cosas como si no hubieras hecho nada. No, no; hay que romper el pecado, romper la muerte. Y así veréis a Moisés[99] que al bajar del Monte lo primero que hace es romper las Tablas como signo para que se den cuenta de que han roto la Alianza. O sea es una ayuda a manifestar el pecado. Y romperá también el pecado rompiendo el becerro, y llamándolos a una nueva Alianza. Es la forma de poderlos llevar a que acepten el perdón[100].
>
> Jesucristo en la parábola del hijo pródigo dice que el padre estaba esperando a que el hijo volviera; y el hijo vuelve. Pues así Dios ha mandado al pueblo al exilio no para romper la Alianza con Israel sino para llamarlo al retorno, para llamarlo a la conversión y a dejar la idolatría, los palacios, los banquetes y a dejar de masacrar al pobre[101].

A propósito de la importancia de la confesión de los pecados, Carmen nos muestra otra trampa del enemigo:

> la trampa de escandalizarse y así no confesarse y no salir a la luz. La confesión del pecado no escandaliza nunca sino que edifica a todos […] El demonio engaña para no cambiar, porque la confesión es una ayuda (humilla, se redimensiona, se clarifica) a la decisión,

[99] Cfr. Ex 32-33.
[100] DCH, Vol. 5, pp. 246s.
[101] DCH, Vol. 5, pp. 500s.

> a romper con el pecado. Dios habita en un corazón humillado[102]. Quien piensa salvarse, salir a solas del pecado, y calla, se engaña. Es un engaño que lo lleva cada vez más a la hipocresía, que es el fermento de la corrupción. La confesión destronca el engaño, convierte en «luz» el propio mal, por obra del Señor en nuestra libertad. La verdad, la confesión, hace libre al hombre[103].

Como colofón de este apartado reproducimos la bella oración conclusiva de Laudes: *Recuerda, Señor, tu santa alianza consagrada con el nuevo sacramento de la sangre del Cordero, para que tu pueblo obtenga el perdón de sus pecados, y un aumento constante de salvación*[104].

3. EL PECADO COMO RUPTURA DE LA JUSTICIA: JESUCRISTO ES EL JUSTO, Y EL UNIVERSO ESTÁ TODO AJUSTADO. POR ESO PRECISAMENTE, CUANDO EL HOMBRE DESAJUSTA ALGO CREA EL CAOS[105]

Al relacionar el pecado con la Justicia parecería, en principio, que volvemos a la visión exclusivamente jurídica del pecado y del sacramento de la penitencia. Pero de ningún modo es así en la teología posconciliar que, sin negar la primaria relación que existe[106], amplía de una manera teológicamente admirable la visión de este punto gracias a la oportuna atención a la Revelación de Dios manifestada en la Sagrada Escritura y en la Sagrada Tradición.

Ciertamente la teología anterior al Concilio Vaticano II, aunque parte de la «Justicia» como una de las virtudes cardinales,

---

[102] Cfr. Is 57,15; Is 66,2; Sal 51,19.

[103] CARMEN HERNÁNDEZ, *Diarios 1979-1981*, BAC, Madrid 2018, pp. 165s.

[104] Oración conclusiva de las Laudes del miércoles IV.

[105] DCH, Vol. 7, p. 49.

[106] «*La justicia es la virtud moral que consiste en la constante y firme voluntad de dar a Dios y al prójimo lo que les es debido. La justicia para con Dios es llamada "la virtud de la religión". Para con los hombres, la justicia dispone a respetar los derechos de cada uno y a establecer en las relaciones humanas la armonía que promueve la equidad respecto a las personas y al bien común*» (CEC 1807).

inmediatamente explicaba el concepto con categorías solamente filosófico-jurídicas[107].

Al no poder hacer, en este momento, un estudio exhaustivo sobre el concepto de «Justicia» en la teología fruto del Concilio, nos limitamos a señalar algunas de las líneas teológicas fundamentales que han ampliado y enriquecido la explicación-comprensión del tema que nos ocupa[108].

En primer lugar, teniendo como base el significado de los términos hebreo (sdq/צְדָקָה) y griego (dikaiosine/ δικαιοσύνη) que vienen traducidos como «justicia», se distinguen los diversos niveles en los que son utilizados y su sentido: jurídico-natural, moral, religioso (AT) y «cristiano» (NT). Además, se estudian los vocablos relacionados con los términos señalados: rectitud, santidad, justo, justificación, etc.

En segundo lugar, se trabaja en la profundización de temas claves: justicia-Misterio Pascual, justicia-pecado, justicia-juicio, justicia-recompensa, justicia-Dios y justicia-hombre, justicia-alianza, justicia-misericordia, justicia-adoración en espíritu y verdad, etc.

En tercer y último lugar, destacamos el tema fundamental de estudio y que, iluminado por la Revelación de Dios en Cristo, podemos sintetizar en forma de pregunta: ¿cómo el hombre puede romper la Justicia y como se puede restaurar la Justicia rota?

---

[107] Ponemos un solo ejemplo. Véase la entrada *Justice* (Justicia) en la ya referida CATHOLIC ENCYCLOPEDIA; allí, sin ni siquiera una cita bíblica explícita y después de una breve introducción que nos hace pensar en que es posible que le siga un desarrollo propiamente teológico, desarrolla el tema con categorías exclusivamente filosóficas-jurídicas: obligaciones, derechos-deberes, ley (natural, positiva, de los estados, etc.), jurisdicción, contrato...

[108] Cfr. ELIO PERETTO, *Justicia*; en: ANGELO DI BERARDINO (dir.), *Diccionario Patrístico y de la antigüedad cristiana*, Ed. Sígueme, Salamanca 1992, Vol. II, pp. 1217-1219. ALBERT DESCAMPS, *Justicia*; en: XAVIER LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Ed. Herder, Barcelona 1982, pp.460-466.

Vamos a centrarnos en esta pregunta y, de la mano de Carmen, trabajaremos la respuesta enmarcándola en el Magisterio de la Iglesia.

Para encontrar fundamentos firmes, debemos comenzar refiriéndonos al origen de la Justicia y a las, ya mencionadas, «experiencias originales» del ser humano: *Dios es la justicia absoluta*[109] y creó al ser humano *en un estado* «*de santidad y de justicia original*»[110].

En efecto, el Catecismo de la Iglesia Católica nos enseña que *la omnipotencia divina no es en modo alguno arbitraria:* «*En Dios el poder y la esencia, la voluntad y la inteligencia, la sabiduría y la justicia son una sola cosa, de suerte que nada puede haber en el poder divino que no pueda estar en la justa voluntad de Dios o en su sabia inteligencia*»[111].

Por otro lado, al referirse a la obra creadora de Dios, el Catecismo nos dice:

> La Iglesia, interpretando de manera auténtica el simbolismo del lenguaje bíblico a la luz del Nuevo Testamento y de la Tradición, enseña que nuestros primeros padres Adán y Eva fueron constituidos en un estado «de santidad y de justicia original» (Cc. de Trento: DS 1511). Esta gracia de la santidad original era una «participación de la vida divina» (LG 2). Y como consecuencia de la irradiación de esta gracia de la «santidad original», sigue diciendo el Catecismo: todas las dimensiones de la vida del hombre estaban fortalecidas. Mientras permaneciese en la intimidad divina, el hombre no debía ni morir (Cf. Gn 2,17; 3,19) ni sufrir (Cf. Gn 3,16). La armonía interior de la persona humana, la armonía entre el hombre y la mujer, y, por último, la armonía entre la primera pareja y toda la creación constituía el estado llamado «justicia original[112].

---

[109] DCH, Vol. 1, p. 99.
[110] CEC 375.
[111] SANTO TOMÁS DE AQUINO, S.Th., I, q. 25, a.5, ad 1; en CEC 271.
[112] CEC 375s.

Pero *toda esta armonía de la justicia original, prevista para el hombre por designio de Dios, se perderá por el pecado de nuestros primeros padres*[113].

El Catecismo explicita la transcendencia de esta realidad:

> La armonía en la que se encontraban, establecida gracias a la justicia original, queda destruida; el dominio de las facultades espirituales del alma sobre el cuerpo se quiebra (Cf. Gn 3,7); la unión entre el hombre y la mujer es sometida a tensiones (Cf. Gn 3,11-13); sus relaciones estarán marcadas por el deseo y el dominio (Cf. Gn 3,16). La armonía con la creación se rompe; la creación visible se hace para el hombre extraña y hostil (Cf. Gn 3,17.19). A causa del hombre, la creación es sometida «a la servidumbre de la corrupción» (Rm 8,21). Por fin, la consecuencia explícitamente anunciada para el caso de desobediencia (Cf. Gn 2,17), se realizará: el hombre «volverá al polvo del que fue formado» (Gn 3,19). La muerte hace su entrada en la historia de la humanidad (Cf. Rm 5,12)[114].

Este pecado que hemos heredado todos y al que hemos añadido nuestros pecados personales, nos han alejado cada vez más de la «santidad y la justicia originales». Situación que lleva a S. Pablo a afirmar: *No hay quien sea justo, ni siquiera uno solo*[115].

Sin embargo, aquí no termina esta lamentable historia. Es posible que el hombre pueda recuperar, y en plenitud, la «santidad y la justicia originales» que reclama su propia naturaleza ya que fue creado a imagen y semejanza del que es la *Justicia absoluta*. Dicho reclamo produce un anhelo tan fuerte que produce una desazón y angustia en el hombre que le lleva a exclamar, por ejemplo: *Nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti*[116]. En definitiva, el hombre no alcanzará la verdadera vida para la que fue creado, mientras no acoja la exhortación del

---

[113] CEC 379.
[114] CEC 400.
[115] Rm 3,10; cfr. Sal 14,1.
[116] SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1, 1.

Apóstol: *revestiros del Hombre Nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad*[117].

Es importantísimo que tomemos conciencia de la transcendencia del pecado y de la obra redentora de Cristo, el Catecismo profundiza teológicamente este asunto con una fuerza increíble, dice así:

> Todos los hombres están implicados en el pecado de Adán. S. Pablo lo afirma: "Por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores" (Rm 5,19): "Como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron..." (Rm 5,12). A la universalidad del pecado y de la muerte, el Apóstol opone la universalidad de la salvación en Cristo: "Como el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la obra de justicia de uno solo (la de Cristo) procura a todos una justificación que da la vida" (Rm 5,18)[118].

Así explica y precisa Carmen el camino por el que podemos recuperar lo que anhelamos en lo más profundo de nuestro ser:

> Dios es la justicia absoluta. El hombre que se apoya en esa santidad es irradiado por ella. El que nos justifica y nos santifica a todos nosotros es el Señor. No somos nosotros con nuestras fuerzas los que nos justificamos de nuestros pecados, sino que es el Señor el que lo hace[119].

Y es que, efectivamente, ha brillado sobre la humanidad *el sol de justicia con la salud en sus rayos*[120]; y *por las entrañas de misericordia de nuestro Dios, que harán que nos visite una Luz de la altura, a fin de iluminar a los que habitan en tinieblas y sombras de muerte y guiar nuestros pasos por el camino de la paz*[121].

---

[117] Ef 4, 24.
[118] CEC 402.
[119] DCH, Vol. 1, p. 99.
[120] Mal 3,20.
[121] Lc 1,78s. Cfr. Jn 8,12; Is 41,2.

De todo esto se hace eco la eucología eucarística de las fiestas de Navidad y Epifanía, por ejemplo:

> Concede, Dios todo poderoso, a los que vivimos inmersos en la nueva luz de tu Verbo hecho carne, que lo que brilla por la fe en nuestro espíritu resplandezca en nuestras obras[122] y Gracias al misterio del Verbo hecho carne la luz de tu gloria brilló ante nuestros ojos con nuevo resplandor, para que conociendo a Dios visiblemente, él nos lleva al amor de lo invisible[123].

Esta asombrosa y admirable obra de creación-recreación, de pecado-justificación y de debilidad-omnipotencia tiene un origen en la misma naturaleza de Dios: *Dios es amor*[124]. Carmen explicará el proceso de esta obra del Amor de la siguiente manera:

> Y como este amor [de Dios] es esta Palabra con la que está todo creado, el desestabilizarse del eje que sostiene toda la creación, que es el amor, hace que todo tiemble, todo deja de tener sentido, todo se nos nubla. Dios lo hace otra vez reconstruir este equilibrio del amor, este baño en la Vida; esto es obra de Dios en Cristo. Para que veáis qué maravilloso es podernos bañar, entrar en esta sangre, en esta vida bajo el poder que constituye la justicia para rehacer el amor, que todo vuelva a su sitio.
> Por eso se ha hecho justicia por nosotros, justificación para nosotros, recreación para nosotros del principio de la Vida, que es el Amor. Todo esto es gracia, gratis, todo es gratuito. Y yo veía toda esta cosa grandiosa de Dios, de Dios Uno, único, ¡único! esta explicitación estupenda, maravillosa[125].

Tomando base en un texto del Papa San Clemente, Carmen añadirá otros matices a lo expuesto:

> Hace tres días por ejemplo, que fue San Clemente –el tercer Papa de la Iglesia- dice: «Cómo son admirables y preciosos los dones de Dios, hermanos: la vida en la inmortalidad, el esplendor en la

---

[122] Oración Colecta de la Misa de la aurora en la Natividad del Señor.
[123] Prefacio I de Navidad.
[124] 1Jn 4,8.
[125] DCH, Vol. 10, p. 60.

> justicia»[126] que es interesantísimo esto de la justicia porque Jesucristo es EL JUSTO, y el universo está todo ajustado. Por eso precisamente, cuando el hombre desajusta algo crea el caos, y este caos en que el hombre entra por sí mismo es angustia, que es lo que llamamos pecado. Pecado es romper la justicia[127].

En conclusión, en toda la creación-recreación queda el sello del amor infinito de Dios por el hombre y todo lo creado; por eso:

> Nos ha colocado realmente en un paraíso, en un sitio maravilloso, y le ha dado una obra al hombre: realizarse en la justicia. Y ajustándose a Dios, deshaciendo todo lo que de injusto y negro que tenemos dentro, sale una luz, una realización maravillosa que es la que espera el mundo y para lo que ha hecho Jesucristo la Iglesia[128].

Esta misión que Jesucristo encomienda a su Iglesia se encuentra siempre amenaza con la tentación de sustituir la Alianza realizada por Dios con su pueblo con otras alianzas con el mundo:

> Pero si resulta que la Iglesia hace pactos con el mundo y lo importante es nada más que comamos todos, como hay mucha gente para comer todos, es mucho mejor que nazcan pocos. Y si [los políticos tienen] que sustituir a Dios, pues imaginaros lo difícil que es el gobernar a los hombres […] cuánta inspección y cuánta policía se ahorraría si creyera en Dios, que conoce a cada hombre por su nombre y que habla al corazón del hombre. Además, estas cosas no nos las hemos inventado nosotros […], todo está escrito, probado y vivido por un pueblo, y además lo tiene todo hombre en el corazón[129].

Conviene resaltar, en los textos citados, el vínculo que aparece entre justicia y santidad. Y es que para participar, por medio del Bautismo, en la vida de la Familia Trinitaria se nos enseña en la Sagrada Escritura que: *habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de*

---

[126] SAN CLEMENTE I, *Carta a los Corintios*, 35.
[127] DCH, Vol. 7, p. 49.
[128] DCH, Vol. 5, p. 430.
[129] DCH, Vol. 5, p. 83.

nuestro Dios[130] (el único que por su propio ser es Justo-Santo) y así *podamos servirle sin temor en santidad y justicia delante de él todos nuestros días*[131].

Carmen tiene una intuición muy interesante en referencia con este asunto. Vincula la castidad (como un rostro de la santidad) y la justicia con «hacer el bien», tomando base de la historia del Patriarca José[132]:

> Porque el justo, el hacer justicia, es ajustarse verdaderamente a lo que Dios ha dicho, que ha hecho las leyes de las moléculas, de los astros y de todo. Y todo aquello que se desvía de la justicia de Dios cae en la muerte, en la injusticia, en el egoísmo, en el hambre, en todo. Entonces el justo se ajusta verdaderamente a la Palabra de Dios […] Solamente quería decir de esto de José, que dio de comer a todos. A todos los que tenían hambre en aquel momento les decían: «Id dónde José»[133], en un momento de hambre en toda la zona. Por eso se unen la justicia y la castidad al hacer bien a los pobres y a todos[134].
>
> Ya veis el hambre que hay hoy en el mundo. Cómo se soluciona el hambre en el mundo lo verá José, que siendo justo dio de comer a todas las naciones. Veis aquí ya una diferencia enorme con Abraham, que sigue sus deseos de ser padre. Jacob que hace todos los enjuagues posibles para él, para su tribu y para su pueblo. Y este José que ya tiene una visión universal, va a dar de comer a todas las naciones, con su justicia, con la castidad. Siendo casto, ajustándose a Dios, van a desaparecer los pobres[135].

Pasamos a otro argumento: la relación que existe entre la «justicia» y la «alianza».

---

[130] 1Co 6, 11.
[131] Lc 1,74s.
[132] Gn 37-41.
[133] Gn 41,55.
[134] DCH, Vol. 16, pp. 130s.
[135] DCH, Vol. 8, p. 63. A la figura de José y la relación santidad (castidad)-justicia se referirá Carmen en numerosas catequesis; así como con la comparación de este José con el esposo de María, ambos castos-justos que «hacen el bien» a toda la humanidad.

Carmen centra dicha relación en la contraposición entre «ajustarse» a la Alianza de Dios o «romperla» confiando en otras alianzas con los ídolos, con otros poderosos pueblos, con el poder, etc.:

> Por eso, Dios que se ha manifestado, ha hecho una alianza con un pequeño pueblo, el más pobre de la Tierra, con una historia. Esta historia continúa, no obstante la idolatría de este pueblo, con su libertad, ha renunciado siempre a esta alianza y ha hecho alianza con todos los ídolos de los alrededores, con el poder, como ahora, como la iglesia a lo largo de toda la historia, ha hecho alianzas, sea con el comunismo, la teología de la liberación sea con el capitalismo, siempre. El Señor llama siempre a Israel a no hacer alianzas, ni con Egipto, ni con Babilonia, ni con los poderosos de este mundo; pero tiene un destino universal de mostrar el Dios del universo, luz para las naciones, tiene un destino para todas las naciones. Dios continúa a hacer ese mismo proyecto a través de su alianza, su historia que es Jesucristo y el cristianismo. De esta forma la Virgen María es el Arca de la Alianza, la nueva Alianza[136].

Esta nueva Alianza se actualiza en la celebración de la Eucaristía que nos abre la puerta de una infinita esperanza hacía la plenitud de la justicia:

> De esta gran esperanza, la de los cielos nuevos y la tierra nueva en los que habitará la justicia (Cf. 2 P 3,13), no tenemos prenda más segura, signo más manifiesto que la Eucaristía. En efecto, cada vez que se celebra este misterio, «se realiza la obra de nuestra redención» (LG 3) y «partimos un mismo pan que es remedio de inmortalidad, antídoto para no morir, sino para vivir en Jesucristo para siempre» (S. Ignacio de Antioquía, Eph 20,2)[137].

El Papa Francisco, en la Bula por la que convoca el año Jubilar Ordinario 2025, señala algunos aspectos esenciales de la «gran esperanza» a la que nos hemos referido en el párrafo anterior, para su explicación utiliza como contexto el viaje de S. Pablo a Roma:

---

[136] DCH, Vol. 4, pp. 183s.
[137] CEC 1405.

> La Iglesia de Roma no había sido fundada por Pablo, pero él sentía vivo el deseo de llegar allí pronto para llevar a todos el Evangelio de Jesucristo, muerto y resucitado, como anuncio de la esperanza que realiza las promesas, conduce a la gloria y, fundamentada en el amor, no defrauda. La esperanza efectivamente nace del amor y se funda en el amor que brota del Corazón de Jesús traspasado en la cruz: "Porque si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más ahora que estamos reconciliados, seremos salvados por su vida"[138]. Y su vida se manifiesta en nuestra vida de fe, que empieza con el Bautismo; se desarrolla en la docilidad a la gracia de Dios y, por tanto, está animada por la esperanza, que se renueva siempre y se hace inquebrantable por la acción del Espíritu Santo[139].

Cuando se rompe, o peor aún se niega, la Alianza desaparece la justicia y todo es caos; caos que inunda, infecta y daña todo: mi relación con Dios, con la naturaleza-creación, con la humanidad, con el prójimo (los cercanos) e incluso conmigo mismo. Carmen ilustrará esta realidad aludiendo a la realidad histórica que vivía cuando ella estaba hablando:

> A mí lo que me impresiona de todo este tejido de las naciones es el odio ancestral que nace en el corazón, no solamente de la persona sino del pueblo. Si empezáis a ver qué pasa en el Líbano[140], etc. cada vez se entiende menos; los odios políticos de los partidos, este odio terrible que su raíz está siempre en el dinero. Y que por más que piensan que dominando el Estado, el dinero y repartiéndolo bien se arregla todo, tenemos a los terroristas por todas partes, los robos impresionantes de todo. Cómo al querer sustituir a Dios por una ética, porque dicen que el mal no está dentro del hombre (Mt 7,15)[141].

---

[138] Rm 5,10.

[139] FRANCISCO, Bula *Spes non confundit*, publicada el 9 de mayo de 2024 para convocar el Jubileo ordinario del año 2025, nn. 2s.

[140] Se refiere a la guerra civil libanesa (1975-1990), guerra de aspectos muy complejos que produjo un altísimo número de muertes, desplazados y exiliados.

[141] DCH, Vol. 5, p. 194.

Para terminar este apartado, teniendo presente lo señalado sobre la relación entre la «justicia» y la «alianza», consideraremos las consecuencias de «romper la alianza».

La gravedad, transcendencia y consecuencias de romper la alianza que se cristaliza en el pecado, así como la admirable obra de nuestra redención realizada por Nuestro Señor Jesucristo, queda sintetizada, entre otros muchos lugares, en el siguiente texto del Catecismo:

> En consecuencia, S. Pedro pudo formular así la fe apostólica en el designio divino de salvación: «Habéis sido rescatados de la conducta necia heredada de vuestros padres, no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancilla, Cristo, predestinado antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos a causa de vosotros» (1 P 1, 18-20). Los pecados de los hombres, consecuencia del pecado original, están sancionados con la muerte (Cf. Rm 5, 12; 1 Co 15, 56). Al enviar a su propio Hijo en la condición de esclavo (Cf. Flp 2, 7), la de una humanidad caída y destinada a la muerte a causa del pecado (Cf. Rm 8, 3), Dios «a quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él (2 Co 5, 21)[142].

Ahora bien, pero para que podamos disfrutar de la obra redentora es preciso que nos reconozcamos como beneficiarios de la misma, es decir que nos reconozcamos pecadores[143]; pero esto no es fácil.

Carmen nos explica dónde está esta dificultad:

> Es muy difícil reconocerse ciego, reconocerse pecador. A veces nos resulta difícil porque hemos nacido bajo el poder del pecado y de la injusticia. Nos es muy difícil reconocer que tenemos parte en el pecado del mundo, porque tantas veces somos víctimas de un pecado que supera nuestra propia conciencia. Por eso Dios ha

[142] CEC 602.
[143] Cfr. Jn 9,41; 1Jn 1,8s.

> hecho gratuitamente en Jesucristo la obra de liberación de los poderes del mal bajo los cuales está el hombre[144].

¿Qué se puede hacer frente al poder del mal que somete al hombre? ¿Qué se puede hacer contra las mentiras y trampas con las que la «astuta serpiente» desde siempre engaña y arrastra al hombre? Una vez, que por la gracia, nos reconocemos pecadores y descubrimos que nuestro pecado nos ha llevado a *encerrarnos en la mentira, en la justificación, en el disimulo*[145], Carmen nos indica cómo Dios no se ha quedado impasible ante este profundísimo sufrimiento del ser humano:

> La cosa es que este Arquitecto [de la admirable creación del universo], antes de hacer esto, dicen los hebreos, que ha creado […] la Toráh —que la Toráh no es una ley, es un camino de justicia en todo; si mueves algo de su lugar justo se destruye todo. Por eso estará el Sinaí en que Dios marcará las señales dentro de esta autopista. Y otra cosa que Dios crea, que para nosotros es intraducible, que se llama «la teshuvá», la conversión, el camino de retorno. Si el hombre se equivoca y peca, y sale del plan maravilloso de vida que Dios había hecho, le da Dios la posibilidad de que, en su libertad, pueda retornar[146].

Comentando un texto evangélico, Carmen nos llama a dar ya el primer paso para emprender el «camino de retorno»:

> Hoy, a través de esta Palabra del Evangelio según S. Lucas[147], Jesucristo nos invita a pedir justicia contra nuestro adversario. Hoy, que está tan de moda la contestación, el Señor nos invita a protestar, a pedir justicia contra nuestro adversario, contra ese adversario que nos quita la felicidad cada día y nos mete en la amargura: «Señor, hazme justicia contra mi adversario». Dios ya ha hecho esa justicia en Jesucristo, al resucitarlo de la muerte. En el fondo le pedimos a Jesucristo que nos haga participar de su victoria de resurrección

---

[144] DCH, Vol. 1, p. 138.
[145] DCH, Vol. 5, p. 28.
[146] DCH, Vol. 14, p. 92.
[147] Cfr. Lc 18,1-8.

> sobre nuestros enemigos, sobre nuestro adversario que nos condena continuamente a muerte[148].

Y aquí aparece una sorprendente paradoja, dice Carmen que

> los pecados valen más para el hombre que todas las justicias del justo, del fariseo[149]. Hay justicias que causan mayor mal al justo que todos los pecados del penitente ya que si falla en la humildad puede llegar a ser orgulloso, hipócrita. Dice: si os creéis perfectos y que no pecáis, ya habéis cometido el mayor de los pecados. ¿Cuál es el pecado más grande? El orgullo y la hipocresía[150].

4. EL PECADO COMO HERIDA-ENFERMEDAD-MUERTE: EL PECADO ES UNA MUERTE Y METE AL HOMBRE EN LA MUERTE Y LE QUITA LA ALEGRÍA DE VIVIR[151].

Terminamos este trabajo considerando otro camino de comprensión de la realidad del pecado. Carmen nos conduce a las perspectivas antropológicas y existenciales del pecado.

Lo primero que hace, para afrontar este argumento, es examinar atentamente la propia experiencia que es común a todos los hombres, afirmando que *el sufrimiento por el pecado es verdad y lleva a la muerte: esto lo hemos experimentado todos*[152].

A partir de aquí, para recorrer este camino, se plantea una serie de interrogantes: *¿cómo el pecado está unido a la muerte y a la misma enfermedad?; ¿cómo el pecado es algo mucho más allá de la moral?; ¿cómo el pecado es la muerte -como dice San Pablo?*[153] *y ¿cómo hemos nacido todos bajo el pecado?*[154].

---

[148] DCH, Vol. 1, p. 138.

[149] Cfr. *Porque os digo que, si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos* (Mt 5, 20).

[150] DCH, Vol. 12-2, p. 285.

[151] DCH, Vol. 10, p. 428.

[152] DCH, Vol. 15, p. 306.

[153] Cfr. Rm 6,23; Rm 7,13.

[154] DCH, Vol. 15, p. 23.

Estamos convencidos de que esta perspectiva «existencial» para comprender lo que es el pecado, y también las otras líneas de explicación que hemos expuesto más arriba, independientemente del conocimiento intelectual que le proporcionaron a Carmen sus estudios teológicos, tiene por cimiento la experiencia de «asombro extremo» que tuvo Carmen cuando conoció lo que Kiko llamaba la «comunidad de Palomeras».

Este «asombro extremo» comienza con el choque de dos modos de entender la «encarnación con los pobres», el que ella había experimentado y el que se encontraba en la «comunidad de Palomeras»:

> Yo ya había hecho antes muchas experiencias de éstas, sobre todo en Barcelona. Habíamos[155] vivido en Barcelona en las barracas de Casa Antúnez, trabajando como locas para encarnarnos con los pobres, pensando que algún día podríamos anunciar el Evangelio. Cuando fui a Palomeras me impresionó que a aquella gente le interesase Jesucristo. Fue una gran sorpresa para nosotros ver que a aquella gente tan pobre, que pasaba tanta hambre, le interesaba el mensaje del Evangelio. Recuerdo que una vez ese Joaquín[156], que había trabajado antes en las minas, me invitó a cenar. No estaba Kiko. Hizo una oración y yo me quedé sorprendidísima de que se pudiese nombrar a Dios y a Jesucristo allí[157].

El segundo choque se da entre su concepto teórico de «comunidad» y la realidad que se encontraba en la «comunidad de Palomeras» y el papel sorprendentemente central y determinante que ocupaba el pecado en esta experiencia comunitaria:

> A mí me sorprendía que Kiko conseguía hacer ambiente e interesar a la gente con lo que decía. Yo siempre había oído hablar, en la renovación de los religiosos, de la palabra «comunidad» referida a

---

[155] Se refiere a ella y algunas de las compañeras que habían tenido que abandonar la Congregación de las Misioneras de Cristo Jesús al no ser admitidas a profesar los votos perpetuos (cfr. AQUILINO CAYUELA, *Carmen Hernández*…, o.c., pp. 111-130).

[156] Uno de los participantes en la «comunidad de Palomeras» y que vivió un tiempo en la barraca de Kiko.

[157] DCH, Vol. 1, p. 11.

> comunidades de gente selecta, de gente consagrada, con votos, de célibes, llamados por Dios a hacer un servicio, un ministerio entre los demás [...] Por eso me causó un impacto enorme, en Palomeras, que Kiko, que estaba todo el día hablando de comunidad, llamase comunidad a aquello: gente rarísima, una loca perdida, el otro borracho, el otro delincuente, etc. Todos llamaban a aquello «comunidad», con una ilusión [...] Me sorprendía que hablasen tanto de comunidad […]
>
> Lo que sí os puedo decir es que en aquella comunidad de Palomeras apareció el Espíritu, se daba. José Agudo[158] es testigo de que entre aquella gente tan miserable descendía el Espíritu Santo. En la oración había una sinceridad enorme, porque allí los pecados de todos estaban como en fotografía, porque todos sabían lo que era cada uno. Estuve varios meses sin poder hacer una oración, porque ante la sinceridad de aquella gente me veía como una farisea. La oración de Mariano[159], por ejemplo, era algo impresionante por su sinceridad. Aquellas reuniones eran verdaderamente un milagro, porque el Espíritu estaba allí como una presencia que casi se podía tocar[160].

Es importante, para lo que nos ocupa, conocer directamente, por su propia experiencia, la visión de José Agudo sobre todo esto:

> Esto que dice Carmen es verdad y quiero resaltarlo, el hecho de que verdaderamente nosotros hemos vivido en Palomeras. Yo estoy de acuerdo con Carmen en que la Iglesia —como ella dice tantas veces y no creo que Kiko pretenda esto— no ha empezado en las chabolas, pero sí es verdad que el Señor ha regalado en las chabolas todo lo que era el exponente de lo que tenía que ser una comunidad y el exponente de en lo que iba a abocar el Concilio: como la

[158] José Agudo y su esposa Rosario Romero, de ocupación «quinquilleros» (vendedores ambulantes de cosas de poco valor) y «mestizos» de etnia (gitanos-payo). Cuando conocieron a Kiko dejaron de vivir cómo nómadas siendo de los primeros en formar parte de la comunidad de Palomeras y han estado unidos a Kiko y participando del Camino Neocatecumenal hasta el presente (cfr. AQUILINO CAYUELA, *Carmen Hernández*…, o.c., p. 207 y DCH, Vol. 12-2, p. 164); si bien José Agudo falleció el 9 de octubre de 2023.

[159] Se trata de otro de los primeros participantes de la comunidad de Palomeras.

[160] DCH, Vol. 1, p. 12.

> liturgia de la Iglesia, la Palabra, tiene el poder de exorcizar los demonios […]
> Es verdad que, entre gente tan pobre como éramos allí en Palomeras, tan conflictivos todos, tan problemáticos, tan peleones, luego en la liturgia –ya fuese en la Eucaristía, o en la Celebración de la Palabra, o en unas Vísperas que rezábamos unos Salmos- desaparecía todo lo que nos separaba y de verdad se creaba la comunión. Pero una comunión profunda no una cosa circunstancial. Al día siguiente aparecía de nuevo nuestra realidad, la realidad que teníamos […]
> Con respecto a esto de la vida de la comunidad en Palomeras, mi experiencia ha sido ésta: ver cómo el Señor tenía poder a través de la Palabra a través de la liturgia, para romper las ataduras de gente tan difícil y tan problemática como éramos allí. Hombre, yo tenía allí un enemigo que yo le había abierto la cabeza a su madre en una riña, y ver cómo el Señor había roto las barreras y podíamos respetarnos, podíamos querernos, podíamos convivir juntos. Y para mí esto es la experiencia y el exponente de todo lo que tendría que ser luego la comunidad cristiana […][161].

Volvamos con Carmen. Ella nos cuenta cual fue su reacción ante estas experiencias de choque:

> La cosa es que era sorprendente que allí en Palomeras […] Dios permitió ahí un anuncio de Jesucristo que se daba en aquella gente tan miserable y yo no me atrevía a rezar. Os lo digo de verdad, se daba una presencia de Dios allí, en comunión con gente -que yo iba allí y me sentía una burguesa indecente- que no me atrevía a rezar. Y eso que nosotras éramos las buenas chicas que habíamos dejado a la familia, las cosas y hasta las carreras y tal, y nos encarnábamos allí[162].

Carmen también constató, en toda esta experiencia, como el pecado no era una cuestión exclusivamente personal, sino que el pecado tiene una dimensión comunitaria fundamental que nos hace presente todo lo dicho con anterioridad en el apartado en el que

[161] DCH, Vol. 12-2, pp. 166s.
[162] DCH, Vol. 17, p. 67.

hablamos «del pecado como ruptura de la Alianza»; nos pone un ejemplo concreto:

> Yo esto lo estaba descubriendo ya en las barracas. Me impresionó como la Julianita, que estuvo mucho tiempo en la comunidad de Palomeras, y que tenía muy poca cultura pero que decía a veces cosas inspiradísimas, debió hacer algo que le vieron y se fue de la comunidad. Yo un día me la encontré y le dije: ¿por qué no vienes por la comunidad? Y me dijo: hasta que no me perdonen en la comunidad lo que he hecho [...] Como veis, esa mujer, que nunca se había confesado, había comprendido que había hecho un mal a la comunidad y que necesitaba la reconciliación con la comunidad para sentirse perdonada. Y quería confesar su culpa y se sentía pecadora[163].

Finalmente, también pudo ver y tocar como el pecado y sus consecuencias afecta, no sólo a la «comunidad», sino que es cargado también por la humanidad y que por eso es necesario ir más lejos de *la idea de que el pecado es una transgresión a la ley moral, —que también lo es—* [*sino que es necesario abrirse*]*a ver que el pecado es algo mucho más serio que la transgresión a una ley, que es una cosa existencial de muerte, con la que carga la sociedad. Y que esta gente había ya llevado sobre sus espaldas pecados de otros y otros, que los tenían tarados, y por eso la sociedad los echa y los margina de la ciudad*[164].

A propósito de esta última «experiencia» queremos hacer alguna precisión. Evidentemente, está revelado, que *el hijo no cargará con la culpa de su padre, ni el padre con la culpa de su hijo*[165]. Pero también es evidente que el pecado y, especialmente, sus consecuencias se transmiten-difunden en todos los ámbitos: familiar, interpersonal, social, estructural, internacional, etc.[166]; llegando a

[163] DCH, Vol. 1, p. 43.
[164] DCH, Vol. 17, p. 67.
[165] Ez 18,19.
[166] JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, nn. 10, 13 y 15s.

crear una «cultura de muerte»[167] o una «cultura del descarte»[168], que ordinariamente acaban siendo una cadena de cargas por los pecados que arrojan toda su iniquidad en los más débiles […].

Frente a esta realidad creemos poder reconocer tres respuestas.

La primera es minimizar o trivializar la gravedad del problema porque «siempre ha sido así» y aplicar algunos «parches», que normalmente surgen de una buena voluntad aunque su efectividad será más o menos limitada, pero que no resuelven para nada el fenómeno en su profundidad. Llegando a una postura mucho más grave cuando se niega o ignora que el origen de todo esto está en el «pecado»; peor aún cuando se reemplaza la realidad del «pecado», según nos ha sido revelado por Dios[169], con el concepto totalmente subjetivo y difuminado de lo «correcto».

La segunda respuesta: imponer, por todos los medios, la implantación del «paraíso» aquí en la tierra. A lo largo de la historia se ha intentado esta alternativa, sus resultados siempre fueron catastróficos; es suficiente considerar, como ejemplo, los más cercanos a nosotros (comunismo y nazismo) o el que se está intentando actualmente con lo que oportunamente podemos denominar la «dictadura del relativismo» [170].

Pero existe una tercera respuesta que sí ha mostrado su acierto y eficacia, ya que ha tocado el núcleo de este problema: el hombre está de por vida esclavo del pecado por el miedo a la muerte[171]; y le ha dado solución: la obra Redentora de Cristo, que en el Misterio Pascual ha destruido la muerte con su muerte cargando los pecados de toda la humanidad y nos ha hecho libres[172] para, de esta manera,

---

[167] Cfr. JUAN PABLO II, Encíclica *Evangelium Vitae*, nn. 12 y 19.

[168] Cfr. FRANCISCO, Encíclica *Laudato Si*', nn, 16, 20, 22, 43 y 123.

[169] Cfr. Gn 3,1-20; Rm 7,14-24.

[170] Cfr. JOSEPH RATZINGER*, Homilía en la Misa* «*Pro Eligendo Pontifice*» (18 de abril de 2005).

[171] Cfr. Hb 2,14s; Jn 8,34.

[172] Cfr. Hb 9,28; 1Pd 2,24.

abrirnos las puertas del cielo[173]. La «comunidad de Palomeras» se encontró con esta verdad y su vida fue cambiando […]

Después de todo lo dicho sobre las experiencias y reflexiones de Carmen en su encuentro con la «comunidad de Palomeras» no podemos evitar reconocer las concordancias que estas tienen con la Carta Apostólica *Misericordia et misera* del Papa Francisco[174]. De las muchas concordancias que podemos encontrar, resaltamos solo dos.

Primera: ¿Qué sucedía en la «comunidad de Palomeras» que gente tan «cargada» (de taras, traumas, pecados, vida desordenada, etc.) quedaban prendidas a la Palabra de Dios, a la predicación de Kiko, a la liturgia de la Iglesia…? Sucedía lo que se describe en las líneas introductorias de esta Carta Apostólica:

> Misericordia et misera» son las dos palabras que san Agustín usa para comentar el encuentro entre Jesús y la adúltera[175]. No podía encontrar una expresión más bella y coherente que esta para hacer comprender el misterio del amor de Dios cuando viene al encuentro del pecador: «Quedaron sólo ellos dos: la miserable y la misericordia»[176]. Cuánta piedad y justicia divina hay en este episodio. Y es que en este relato evangélico[…] no se encuentran el pecado y el juicio en abstracto, sino una pecadora y el Salvador. Jesús ha mirado a los ojos a aquella mujer y ha leído su corazón: allí ha reconocido su deseo de ser comprendida, perdonada y liberada. La miseria del pecado ha sido revestida por la misericordia del amor.

A propósito de la importancia transcendental, para vivir auténticamente la vida cristiana, del «encuentro personal con Cristo», consideramos conveniente recordar las siguientes palabras de Benedicto XVI:

> En el corazón de todo hombre, mendigo de amor, hay sed de amor. En su primera encíclica, *Redemptor hominis*, mi amado predecesor

[173] Cfr. Jn 4,14; Mt 16,15-19; 2Co 13,4.

[174] FRANCISCO, Carta Apostólica *Misericordia et misera*; publicada el 20 de noviembre de 2016 como colofón de la celebración del Año de la Misericordia.

[175] Cfr. Jn 8,1-11.

[176] 1 In Io. Ev. tract. 33,5.

> el siervo de Dios Juan Pablo II escribió: «El hombre no puede vivir sin amor. Permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él plenamente» (n. 10).
> El cristiano, de modo especial, no puede vivir sin amor. Más aún, si no encuentra el amor verdadero, ni siquiera puede llamarse cristiano, porque, como puse de relieve en la encíclica Deus caritas est, «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (n. 1)[177].

Segunda: ¿Y por qué después de la experiencia vital (no una idea abstracta) del primer encuentro entre *la miserable y la misericordia* el vínculo permanece en el tiempo? En primer lugar porque, como acabamos de ver en el texto citado:

> el centro del mismo no es la ley y la justicia legal, sino el amor de Dios que sabe leer el corazón de cada persona […] no se encuentran el pecado y el juicio en abstracto, sino una pecadora y el Salvador[…] La miseria del pecado ha sido revestida por la misericordia del amor… [y] una vez que hemos sido revestidos de misericordia, aunque permanezca la condición de debilidad por el pecado, esta debilidad es superada por el amor que permite mirar más allá y vivir de otra manera[178].

En consecuencia: *La misericordia es esta acción concreta del amor que, perdonando, transforma y cambia la vida. Así se manifiesta su misterio divino. Dios es misericordioso*[179]*, su misericordia dura por siempre*[180] […]*, abraza a cada persona que se confía a él y la transforma, dándole su misma vida*[181]. Y así se entiende que, después del primer encuentro, el vínculo pueda

---

[177] BENEDICTO XVI, *Homilía en la Liturgia Penitencial con los jóvenes de Roma* (29-3-2007).

[178] FRANCISCO, *Carta Apostólica Misericordia et misera,* n. 1.

[179] Cfr. Ex 34,6.

[180] Cfr. Sal 136.

[181] FRANCISCO, *Carta Apostólica Misericordia et misera,* n. 2.

permanecer en el tiempo y manifieste su capacidad de transformación del hombre.

Lo que sucede, en definitiva, es que el pecado-muerte no tiene la última palabra, existe una esperanza de perdón, de libertad, de alegría por la vida nueva en Cristo. Con el Misterio Pascual se realiza lo que ya estaba profetizado a lo largo de toda la Historia de la Salvación; un ejemplo de esta palabra profética nos lo explica Carmen a partir del Salmo 50 y del Cántico de Habacuc[182], donde se expresa la tragedia del pecado y la esperanza de la acción salvadora de Dios:

> Estamos en un viernes[183]; me ha entusiasmado sentir el Salmo 50, y esto que acabamos de proclamar no es un salmo, pero sí un canto litúrgico del profeta Habacuc […] imagino que sabéis que este pobre Habacuc es un profeta que ve la destrucción de Jerusalén, ve que el pueblo va al Exilio. Está en los primeros capítulos todo aterrorizado, y finalmente ve que Dios actuará no obstante todo, y da una esperanza. Que en el fondo es nuestra vida y también la historia de nuestro mundo[184].

Es oportuno aquí acudir al magisterio del Papa Francisco para iluminar la relación entre *nuestra vida* y la *esperanza* que expresa Carmen; para ello el Santo Padre, basándose en la Escritura, considerará la imagen del *ancla*:

> Volvamos a la Sagrada Escritura y sintamos dirigidas a nosotros estas palabras: «Nosotros, los que acudimos a él, nos sentimos poderosamente estimulados a aferrarnos a la esperanza que se nos ofrece. Esta esperanza que nosotros tenemos es como un ancla del alma, sólida y firme, que penetra más allá del velo, allí mismo donde Jesús entró por nosotros, como precursor»[185]. Es una invitación fuerte a no perder nunca la esperanza que nos ha sido dada, a abrazarla encontrando refugio en Dios.
> La imagen del ancla es sugestiva para comprender la estabilidad y la seguridad que poseemos si nos encomendamos al Señor Jesús,

[182] Ha 3,2-4.13ª.15-19.
[183] Laudes del Viernes II.
[184] DCH, Vol. 5, p. 343.
[185] Hb 6,18-20.

> aun en medio de las aguas agitadas de la vida. Las tempestades nunca podrán prevalecer, porque estamos anclados en la esperanza de la gracia, que nos hace capaces de vivir en Cristo superando el pecado, el miedo y la muerte. Esta esperanza, mucho más grande que las satisfacciones de cada día y que las mejoras de las condiciones de vida, nos transporta más allá de las pruebas y nos exhorta a caminar sin perder de vista la grandeza de la meta a la que hemos sido llamados, el cielo[186].

De todo lo dicho, Carmen nos ofrece el siguiente resumen, introduciendo el tema de la absoluta necesidad del reconocimiento-confesión del pecado:

> Por eso la primera cosa necesaria para la conversión es la aparición de la resurrección y después de esto, necesarísimo para salir de eso es la confesión con la boca, la verdad. Es el preámbulo. El poder confesar es el principio de la curación. Es como si un enfermo dice: No tengo cáncer, no tengo cáncer y te pasas la vida, no, no, no... me parece que no, me parece que no. Cuando ya finalmente se presenta al médico y le dice: Soy un enfermo, lo maravilloso de esto es que el cáncer es incurable pero en el cristianismo no hay ningún pecado incurable y el pecado no es tampoco una transgresión de la ley, sino que es como vemos como estamos todos y la humanidad, complicadísimos, llenos de complejos, de pecados que hemos heredado, que es como una enfermedad que nos corroe; unos heredados, otros crónicos, otros no sé cuántos, es como una enfermedad, el pecado, que tiene a toda la humanidad aterrada por la muerte[187].

De la absoluta necesidad del reconocimiento-confesión del pecado, de lo que esperamos poder hablar con más detenimiento en otro estudio, y el hecho de por qué necesitamos reiterar dicho acto, Carmen añade la siguiente reflexión:

> Por eso necesitamos tantas veces estar aquí[188] y recibir de nuevo y de nuevo el perdón, porque es dificilísimo reconocerse pecador. Nuestra época se limita a reconocernos enfermos

---

[186] FRANCISCO, Bula *Spes non confundit*, n. 25.
[187] DCH, Vol. 5, p. 28.
[188] Se refiere a la participación en las Celebraciones Penitenciales de la Iglesia.

> psicológicamente, débiles de no sé qué, pero decir: yo verdaderamente soy malo, yo verdaderamente peco, es muy, muy difícil. Ser capaces de reconocernos pecadores es dificilísimo; la psicología y todas esas cosas nos están diciendo todo lo contrario, a reconocer nuestras limitaciones, pero no el pecado[189].

El penúltimo punto que queremos tratar es la relación entre beneficiarse del perdón de nuestros pecados y el perdonar nosotros a los demás; se trata de lo dicho por el Señor como colofón del Padrenuestro cuya realización no es fácil: *Que si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras ofensas*[190].

Carmen nos explica de donde nace la dificultad de poner en práctica esta Palabra del Redentor:

> ¿Y sabéis por qué es tan difícil perdonar si no se tiene a Jesucristo? Porque imagínate tú que a ti te falta un ojo, ¿cómo te meterás el ojo? porque el pecado es una herida, no es una cosa de Ley, es una cosa que te falta, como si te han metido un puñal, si no tienes un poder de regeneración, si no tienes el poder de la Resurrección... por eso la Resurrección va unida al perdón de los pecados, porque es una recreación. O sea que la potencia de la Resurrección, si tuviéramos nada más que un poquito así dentro de la Iglesia, esta potencia de Reconciliación, de perdón, habríamos salvado la Tercera Guerra Mundial y todo, porque es un poder transformante en realidad. El problema es que se dé […] es muy difícil recibir esta Resurrección.

Después de los textos que acabamos de citar, y de otros citados anteriormente, es preciso resaltar la enorme y radical transcendencia que da Carmen al Misterio Pascual, y particularmente a la victoria de Nuestro Señor Jesucristo sobre la muerte con su Resurrección, en referencia al pecado, al perdón del pecado, al cambio de mentalidad-vida y a la capacidad para poder perdonar al otro que me ha hecho

[189] DCH, Vol. 5, p. 72.
[190] Mt 6,14-15

mal, respondiendo al mal con el bien[191]. La Resurrección no es una simple consecuencia del Sacrificio de Cristo en la cruz (como se ha afirmado en algunas explicaciones teológicas, especialmente hablando de la Eucaristía como memorial), ni el final «feliz» de una historia trágica; es mucho más.

Podemos decir que es una verdadera «explosión» que tiene la fuerza para transformar todo, para catapultar al hombre -débil y pecador- a la Vida Nueva, para pasar de la «pobre» vida de Adán a la Vida en Cristo glorioso. El Papa Benedicto XVI, hablando de la Eucaristía que actualiza el Misterio Pascual, explica todo este fenómeno tomando como imagen la impresionante energía de una «fisión nuclear»:

> ¿Qué está sucediendo? ¿Cómo Jesús puede repartir su Cuerpo y su Sangre? Haciendo del pan su Cuerpo y del vino su Sangre, anticipa su muerte, la acepta en lo más íntimo y la transforma en una acción de amor. Lo que desde el exterior es violencia brutal, la crucifixión, desde el interior se transforma en un acto de un amor que se entrega totalmente. Ésta es la transformación sustancial que se realizó en el Cenáculo y que estaba destinada a suscitar un proceso de transformaciones cuyo último fin es la transformación del mundo hasta que Dios sea todo en todos (cf. 1 Co 15, 28). Desde siempre todos los hombres esperan en su corazón, de algún modo, un cambio, una transformación del mundo. Este es, ahora, el acto central de transformación capaz de renovar verdaderamente el mundo: la violencia se transforma en amor y, por tanto, la muerte en vida. Dado que este acto convierte la muerte en amor, la muerte como tal está ya, desde su interior, superada; en ella está ya presente la resurrección. La muerte ha sido, por así decir, profundamente herida, tanto que, de ahora en adelante, no puede ser la última palabra.
>
> Esta es, por usar una imagen muy conocida para nosotros, la fisión nuclear llevada en lo más íntimo del ser; la victoria del amor sobre el odio, la victoria del amor sobre la muerte. Solamente esta íntima explosión del bien que vence al mal puede suscitar después la cadena de transformaciones que poco a poco cambiarán el mundo.

[191] Cfr. Mc 5, 38-47, Rm 12,21…

> Todos los demás cambios son superficiales y no salvan. Por esto hablamos de redención: lo que desde lo más íntimo era necesario ha sucedido, y nosotros podemos entrar en este dinamismo. Jesús puede distribuir su Cuerpo, porque se entrega realmente a sí mismo[192].

Es oportuno resaltar que esta enorme fuerza transformadora del Misterio Pascual no sólo se encuentra en la Eucaristía, fuente y cumbre de toda la vida del cristiano y de la Iglesia, sino que la podemos experimentar, de manera privilegiada aunque de otro «modo», ya desde el *kerygma* (primer anuncio del Evangelio) y en toda la predicación-catequesis de la Iglesia. El Papa Francisco nos explica y matiza este asunto de la siguiente manera:

> Hemos redescubierto que también en la catequesis tiene un rol fundamental el primer anuncio o «kerygma», que debe ocupar el centro de la actividad evangelizadora y de todo intento de renovación eclesial. El kerygma es trinitario. Es el fuego del Espíritu que se dona en forma de lenguas y nos hace creer en Jesucristo, que con su muerte y resurrección nos revela y nos comunica la misericordia infinita del Padre. En la boca del catequista vuelve a resonar siempre el primer anuncio: «Jesucristo te ama, dio su vida para salvarte, y ahora está vivo a tu lado cada día, para iluminarte, para fortalecerte, para liberarte». Cuando a este primer anuncio se le llama «primero», eso no significa que está al comienzo y después se olvida o se reemplaza por otros contenidos que lo superan. Es el primero en un sentido cualitativo, porque es el anuncio principal, ese que siempre hay que volver a escuchar de diversas maneras y ese que siempre hay que volver a anunciar de una forma o de otra a lo largo de la catequesis, en todas sus etapas y momentos[193].

En otro lugar, el Papa Francisco profundizará sobre el contenido del *kerygma* y su fuerza transformadora con palabras inspiradoras:

> Jesús muerto y resucitado es el centro de nuestra fe. San Pablo, al enunciar en pocas palabras este contenido —utiliza sólo cuatro verbos—, nos transmite el «núcleo» de nuestra esperanza: «Les he

[192] BENEDICTO XVI, Homilía del 21-8-2005.
[193] FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, 164.

> trasmitido en primer lugar, lo que yo mismo recibí: Cristo murió por nuestros pecados, conforme a la Escritura. Fue sepultado y resucitó al tercer día, de acuerdo con la Escritura. Se apareció a Pedro y después a los Doce»[194]. Cristo murió, fue sepultado, resucitó, se apareció. Por nosotros atravesó el drama de la muerte. El amor del Padre lo resucitó con la fuerza del Espíritu, haciendo de su humanidad la primicia de la eternidad para nuestra salvación. La esperanza cristiana consiste precisamente en esto: ante la muerte, donde parece que todo acaba, se recibe la certeza de que, gracias a Cristo, a su gracia, que nos ha sido comunicada en el Bautismo, «la vida no termina, sino que se transforma»[195] para siempre. En el Bautismo, en efecto, sepultados con Cristo, recibimos en Él resucitado el don de una vida nueva, que derriba el muro de la muerte, haciendo de ella un pasaje hacia la eternidad[196].

Una última consideración. La obra Redentora de Cristo es tan admirable que el pecador, de su pecado, no sólo puede experimentar el perdón de Dios y «ver» las puertas abiertas de la Vida Eterna; sino que siguiendo, entre otros[197], la doctrina de S. Agustín[198] puede aprovechar en su utilidad al propio pecado:

---

[194] 1 Co 15,3-5.

[195] MISAL ROMANO, Prefacio de difuntos I.

[196] FRANCISCO, Bula *Spes non confundit*, n. 20.

[197] Sólo dos ejemplos: *Más valen los pecados con humildad, que la inocencia con soberbia* (S. OPTATO DE MILEVI, *Contra Donat.*, lib. II.]. *Aun las cosas malas de los pecadores resultan en bien… en sus flaquezas ejercitan la humildad… Pero ¿acaso también los pecados cooperan para el bien de ellos? Algunos dicen que los pecados no están comprendidos bajo la palabra "omnia" -todas las cosas-, porque según Agustín el pecado no es nada, y cuando los hombres pecan nada hacen. Pero en contra está esto que dice la Glosa: De tal manera siempre hace Dios que todas las cosas cooperen para el bien de ellos, que si se desvían y descaminan, aun con esto mismo les hace adelantar en el bien… Y así, cuando el justo cae, se levanta más prudente y humilde; por lo cual se agrega en la Glosa, después de decir que esto mismo los hace adelantar en el bien, que se vuelven más humildes y sabios. Porque aprenden que con temor deben proceder: sin arrogarse como por virtud propia la confianza de permanecer en pie* (STO. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la epístola a los Romanos*, 8,28: cap. 8, lec. 6).

[198] *Todo contribuye al bien de aquellos que aman a Dios (Rm 8,28); sí, todo, hasta las caídas…; porque nos queremos levantar más humildes, más vigilantes y más fervorosos…* (S. AGUSTÍN, *De la corrección y la gracia*, IX, 24). *Dios mira*

> San Agustín una cosa dice: aprovéchate del pecado, una cosa podéis hacer, aunque un pecado es una cosa horrible; como el demonio es el padre de la soberbia, si tú con ese pecado te haces humilde, si abajas los peldaños y te conoces quién eres, como el pecado te hace humilde el demonio no te tienta más porque lo destruyes, porque la humildad es lo contrario a la soberbia[199].

Carmen da un paso más, ¿cómo poder aprovechar nuestros pecados para avanzar por el camino de la humildad auténtica?: «*Olvidar el pasado y vuestras caídas. Que os sirvan no para el masoquismo ni para la desconfianza, sino como memorial de la fidelidad de Dios. Y poned en Jesucristo vuestros ojos*[200] *y no en vuestro corazón*»[201]. «Confianza absoluta en Dios» y los ojos «fijos en el traspasado»: en esta sencilla síntesis catequética resuenan las enseñanzas de los más reconocidos maestros de espiritualidad[202].

CONCLUSIÓN

Después de todo lo expuesto, terminamos este trabajo, resaltando brevemente, los aspectos que consideramos más destacados de la labor catequética de Carmen en relación con el asunto que nos ocupa. Veremos, en primer lugar, dos cuestiones de carácter metodológico de las catequesis de Carmen; y a continuación veremos de forma más breve aún, ya que han sido objeto del presente trabajo, cinco temas del contenido de la enseñanza de Carmen sobre el pecado; temas que

---

con más agrado acciones malas a las que acompaña la humildad, que obras buenas inficionadas de soberbia (S. AGUSTÍN, *Homil. de Public. et Pharis*).

[199] DCH, Vol. 10, p. 459. Toda esta línea teológica la encontramos admirablemente desarrollada en las enseñanzas de San Francisco de Sales y se encuentra sintetizada en JOSE TISSOT, *El arte de aprovechar nuestras faltas*, texto del que existen numerosas ediciones en muchos idiomas.

[200] Cristo, crucificado y traspasado, que «levantado en alto» nos atrae a Él: Siervo de Yahveh manso y humilde (cfr. Za 12,10; Jn 12,32; Jn 19,37; Mt 11,29).

[201] CARMEN HERNÁNDEZ, *Diarios 1979-1981*, BAC, Madrid 2018, pp. 59s.

[202] Además de los autores citados más arriba, añadimos algunos otros ejemplos: S. FRANCISCO DE SALES, *Conversaciones, II Confianza y abandono*; S. CLAUDIO DE LA COLOMBIÈRE, *El abandono confiado a la divina providencia*; Sta. TERESA DE LISIEUX, *Carta 203*; Sta. TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ (EDITH STEIN), *Ciencia de la Cruz*, etc.

atraviesan, de diversas formas, todo lo expuesto y que consideramos de sumo interés.

El primer aspecto que debemos señalar se refiere al método teológico que asume Carmen para la comprensión del Concilio Vaticano II y para su aplicación al momento histórico contemporáneo. Somos la generación a la que el Señor encomienda aplicar el Concilio Vaticano II. No nos ha encargado aplicar el Concilio de Trento, que ya se aplicó, ni el Concilio «Vaticano III», suponiendo que exista en un futuro; hay un número considerable de teólogos, ministros, catequistas, etc. que quisieran regresar al pre-Concilio y otros que parece que «ya tienen» las indicaciones del «Vaticano III»!!!

Carmen quiere «sentir con la Iglesia»[203], ir a su «paso» […] ni por atrás ni por delante. Para ello utiliza una adecuada lectura y aplicación del Concilio. Esta cuestión no es una nimiedad, produce tensiones fortísimas en la Iglesia y pone en riesgo su misión.

El Papa S. Pablo VI[204], al igual que S. Juan Pablo II[205], Benedicto XVI[206] y Francisco[207], se han planteado este asunto para conocer la raíz del mismo y poder mostrar un camino de solución. Nos referiremos particularmente a Benedicto XVI que explicaba este fenómeno partiendo de una pregunta: *¿Por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas de la Iglesia, se ha realizado hasta ahora*

---

[203] S. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales. Reglas para sentir con la Iglesia.*

[204] Cfr. S. PABLO VI, *Alocución en la penúltima Sesión General del Concilio* (18-11-1965) y *Homilía en la Solemnidad de S. Pedro y S. Pablo, IX Aniversario de la Coronación de Su Santidad* (29-6-1972).

[205] Cfr. S. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Vicesimus Quintus Annus*, nn. 2, 11-13

[206] BENEDICTO XVI, *Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia Romana* (22-12-2005) y *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica* (10-3-09).

[207] Cfr. FRANCISCO, *Prefacio al libro*: ETTORE MALNATI Y MARCO RONCALLI, *Juan XXIII. Il Vaticano II un Concilio per il mondo*, Bolis Edizioni, Azzano San Paolo (Bérgamo) 2022 (con motivo del 60º aniversario de la apertura del Concilio).

de un modo tan difícil? Y tras la experiencia de los años post-conciliares llega a la siguiente conclusión: *todo depende de la correcta interpretación del Concilio o, como diríamos hoy, de su correcta hermenéutica, de la correcta clave de lectura y aplicación*.

Partiendo de dicho punto constata que, con el Concilio y el post-Concilio, han surgido y confrontado tres hermenéuticas diversas. Por un lado, dos que siguen caminos desorientados y que han generado las dos corrientes antes mencionadas («volvamos al pre-Concilio» y «apliquemos el Vaticano III»): la *hermenéutica de la congelación y* la *hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura*.

Y por otro lado el camino adecuado ya que se ajusta a la teología fundamental católica de la *hermenéutica de la reforma, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino.* Carmen eligió y se mantuvo siempre fiel a este camino metodológico.

El segundo aspecto, también metodológico, se refiere al modo elegido por Carmen para comunicar su pensamiento-enseñanza. Carmen estimaba enormemente los tratados teológicos, artículos científicos de revistas especializadas, los escritos de los Santos Padres, el magisterio de los Papas, etc. Era una lectora incansable de obras teológicas de calidad, buen ejemplo son los fondos de sus bibliotecas que deberán ser estudiadas en su momento.

Por otro lado, mostró su capacidad intelectual[208], metodología científica, amor a la teología y laboriosidad en los estudios teológicos que realizó en el Instituto Diocesano *Sedes Sapientiae* de Valencia; llegando a escribir y defender, en 1960, su tesina para la obtención

[208] No debemos olvidar que Carmen ya había mostrado sus dotes intelectuales en los estudios que realizó de Ciencias Químicas en la Universidad Complutense de Madrid, obteniendo el Grado de Químicas en 1954 y el de Licenciada en Ciencias Químicas en 1960 (Cfr. AQUILINO CAYUELA, *Carmen…,* o.c., p. 62).

del título de Diplomatura en Ciencias Sagradas (Diploma de Magisterio en Ciencias Sagradas)[209].

Por capacidad y por interés personal, no hay duda, que Carmen hubiera podido realizar muy bien su labor apostólica en el campo del estudio de la teología y realizando la difusión de su trabajo a través de medios académicos (artículos, congresos, libros, etc.). Pero no era esa la vocación a la que Dios la llamaba; desde muy niña ya quería ser misionera[210]; esta llamada interior a las misiones, con el tiempo, fue creciendo, madurando y acrisolada gracias a hechos, personas, instituciones, etc.[211].

Y así llegó a encontrar la manera más adecuada para su labor: el lenguaje catequético; pero no cualquier lenguaje catequético. Sus catequesis tenían dos pilares básicos. En primer lugar, una sólida y firme base teológica ajustada a las luces del Concilio Vaticano II (retorno a las fuentes, fidelidad a la Tradición y adaptación al mundo-hombre contemporáneo). Y en segundo lugar, sin olvidar la necesaria «instrucción», su manera de catequizar era absolutamente «existencial», buscaba llegar a lo más profundo del alma de los que la escuchaban, a sus problemas, a sus sombras, a sus contradicciones internas, a sus esperanzas, etc.

Vistas estas cuestiones metodológicas, pasamos a resaltar aspectos del contenido de las catequesis de Carmen en relación con el tema que estamos trabajando.

El primer aspecto, en cuanto contenido, que debemos subrayar es el abrir caminos diversos, pero complementarios, para explicar la naturaleza del pecado: ofensa a Dios, ruptura de la Alianza, ruptura de la Justicia y herida-enfermedad-muerte.

En segundo lugar resaltamos la claridad con la que se muestra la doble dimensión del pecado: dimensión personal y dimensión

---

[209] Cfr. CARMEN HERNÁNDEZ, *La necesidad de la oración en el pensamiento de Pio XII*, Editores: ALFONSO V. CARRASCOSA y RAÚL OROZCO, Ed. DDB, Bilbao 2022.

[210] Cfr. AQUILINO CAYUELA, *Carmen*…, o.c., pp. 50-54.

[211] Cfr. AQUILINO CAYUELA, *Carmen*…, o.c., pp. 57ss.

comunitaria (tanto a nivel de comunidad particular como a nivel universal).

Un tercer punto es el que podríamos denominar: el «misterio» del pecado. Carmen no minimiza, en absoluto, la gravedad del pecado haciendo desparecer prácticamente la responsabilidad y la culpa; al contrario considera en profundidad, por sus consecuencias, la transcendencia del pecado. Pero esto no le impide ver la tragedia que ya enunció San Pablo:

> Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco…Pues bien sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero… Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?[212].

El cuarto aspecto por destacar puede parecer «sorprendente» para algunos. El pecado contiene en sí mismo como una semilla de salvación y tiene sentido en el plan de salvación de Dios; no en vano, refiriéndonos al pecado de Adán, cantamos en el Pregón de la Vigilia Pascual: *Feliz culpa que mereció tal Redentor.* Carmen subraya esta dimensión y profundiza en sus consecuencias: esta semilla germina en la conversión y tiene como fruto el Sacramento de la Conversión; de tal forma que ya se muestra la «luz» al final del túnel tenebroso del pecado. Más aún, de nuestro pecado podemos sacar beneficios para nuestra vida cristiana: conocimiento más profundo de nosotros mismos, avanzar en el camino de la humildad, crecimiento en la gratitud a Dios y a la obra redentora de Cristo, etc.

Hemos dejado para el final el quinto y último punto a resaltar, muy probablemente el más importante, se refiere a la insistencia de Carmen, desde varias perspectivas, en poner en evidencia la transcendencia fundamental del Misterio Pascual en relación con

[212] Rm 7,15.18s.22-24.

toda esta cuestión (pecado, conversión, sacramento, etc.). Ajustándose así al magisterio conciliar y al magisterio pontificio, como se puede comprobar con un par de ejemplos de textos a los que nos hemos referido con anterioridad.

En efecto, San Juan Pablo II nos enseñaba que:

> la fuerza salvífica de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús es comunicada al mismo penitente como misericordia más fuerte que la culpa y la ofensa… En el sacramento de la conversión se reconocerá el signo eficaz de la intervención del Padre en cada absolución y de la «resurrección» tras la «muerte espiritual»… Solamente la fe puede asegurar que en aquel momento todo pecado es perdonado y borrado por la misteriosa intervención del Salvador[213].

Y por su parte, el Papa Francisco destaca como la fuerza salvífica del Misterio Pascual, que se comunica al hombre como «misericordia», tiene la capacidad de transformar la vida:

> La misericordia es esta acción concreta del amor que, perdonando, transforma y cambia la vida. Así se manifiesta su misterio divino. Dios es misericordioso, su misericordia dura por siempre […], abraza a cada persona que se confía a él y la transforma, dándole su misma vida[214].

Con este marco referencial, Carmen nos muestra la fuerza del Misterio Pascual, el poder de la Resurrección de Nuestro Señor[215], en diversos momentos en el camino de fe del hombre: en la predicación del *kerygma* (primer anuncio), en el conocimiento propio «convenciéndonos»[216] de pecado, en la «escucha-comprensión»[217] de la Palabra de Dios, en poder «ver»[218] no con los ojos de Adán sino con ojos de fe, en el dolor-arrepentimiento ante nuestros pecados, en

---

[213] JUAN PABLO II, *Exhor. Apost. Reconciliatio et Paenitentia*, n. 31, III, § 6.
[214] FRANCISCO, *Carta Apostólica Misericordia et misera,* n. 2.
[215] Cfr. Flp 3,10.
[216] Cfr. Jn 16,8.
[217] Cfr. Lc 24,32.
[218] Cfr. Lc 24,30s.

la liberación de nuestras esclavitudes al pecado[219], en arrastrarnos-atraer hasta el Vencedor de la muerte[220] y al «lugar»[221] donde está Él…

Después de todo lo dicho, surge en nuestro interior un sentimiento de gratitud y amor a Dios y su obra redentora en Cristo. Es oportuno manifestar dicho sentimiento presentándolo con palabras de Carmen:

> Dice Israel: «Si le preguntáis a un hebreo sobre su vida, os contestará con un salmo; si le preguntáis sobre su porvenir, os contestará con el Cantar de los Cantares». Pues el corazón de toda la Revelación es el amor de Dios. De ahí la importancia del Cantar de los Cantares en la Escritura[222].

Y por eso, el punto final de este trabajo lo pondrá la voz de la amada que nos llama a cantar unidos a ella:

> ¡Qué hermoso eres, amado mío, qué delicioso!... Llévame en pos de ti: ¡Corramos! El Rey me ha introducido en sus mansiones; por ti exultaremos y nos alegraremos. Evocaremos tus amores más que el vino; ¡con qué razón eres amado!... ¡Qué hermoso eres, amado mío, qué delicioso![223].

---

[219] Cfr. Hb 2,15.

[220] Cfr. Jn 12,32,

[221] Cfr. Jn 14,1-4.

[222] Son palabras en la convivencia en que se inicia a los hermanos de las Comunidades Neocatecumenales a la oración. DCH, Vol. 1, p. 158.

[223] Ct 1,4.16.

Catechumenium 46(2025) 95-116

DAL PERDONO COME INGIUSTIZIA ALLA GIUSTIZIA DELLA CROCE

INDAGINE SUL SENSO DI GIUSTIZIA NELLE CULTURE PRE-CRISTIANA, CRISTIANA, PSEUDO-CRISTIANA, POST-CRISTIANA[1]

Francesco Bovi[*]

INTRODUCCIÓN

Lo scopo di questo breve excursus è dimostrare che il concetto cristiano di perdono, inteso come remissione completa del debito contratto da un colpevole accertato, è una novità assoluta nella storia del pensiero ed è, tra le caratteristiche distintive dell'etica cristiana, una delle più contestate, equivocate o difficili da accogliere, non solo da parte di coloro che si pongono fuori dalla Chiesa, ma perfino dai cristiani stessi.

1. ANTICA GRECIA

Prima del cristianesimo l'atteggiamento comune delle filosofie e delle religioni nei confronti della persona colpevole è quello della pretesa di giustizia. Sembra impossibile e pericoloso mettere in dubbio che ci debba essere una giustizia punitiva, in questo mondo o nell'altro, che inesorabilmente colpirà il malvagio. Senza la certezza, o per lo meno la paura, della retribuzione finale, appare troppo forte all'uomo antico il rischio di cadere nella tentazione di trarre

---

[1] Pubblicato originalmente in P. GENTILI (a cura di), *Violenza, misericordia e perdono cristiano. Essere martiri nel mondo odierno,* Chirico, Napoli 2024.

[*] Francesco Bovi, laureato (MA) in Filosofia all'Università degli Studi di Perugia nel 2002, ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia (PhD) presso la Pontificia Università Lateranense nel 2008. È stato Professore incaricato dell'Istituto Teologico di Assisi, dal 2011 è Professore stabile presso lo Studium Theologicum Galilaeae (Israele) dove insegna Storia della Filosofia, Metafisica, Antropologia filosofica, Estetica. Nei suoi studi ha approfondito il pensiero di Hans Urs Von Balthasar, particolarmente riguardo alla dimensione ontologica della bellezza e la sua importanza nella filosofia cristiana.

vantaggio dall'ingiustizia, laddove ci siano ragionevoli motivi per pensare che la menzogna non sarà svelata. Di conseguenza si produrrebbe il movimento inverso di quello che ha ordinato il mondo e la società umana attraverso il *Logos*, ovvero una marcia dal *Kosmos* verso il *Kaos*.

Nella tragedia greca e in generale in tutta la produzione letteraria poetica prefilosofica, la Giustizia (*Dike*) così come il Fato (*Ananke*), è realtà divina e inesorabile, proprio per il fatto che rappresenta l'ultimo appiglio della ragione per riappacificare sé stessa di fronte alle assurdità presentate dalle vicende umane. Volendo fare il paragone con la matematica, potremmo dire che un qualche tipo di giustizia finale è un postulato assolutamente necessario per la mente dell'uomo antico, per potervi costruire sopra l'equazione Sapienza = Felicità. L'eroe tragico è eroico e tragico in massimo grado perché, nel momento in cui sfida le norme della Giustizia, sa già che dovrà risponderne senza la minima attenuante. L'assenza della possibilità di trovare misericordia, o quantomeno comprensione di fronte a questa istanza etica cosmica, rende l'atto eroico addirittura titanico. Come Prometeo egli assume su di sé conseguenze ineluttabili e gravissime, al solo fine di affermare un'etica alternativa. Il pubblico a teatro comprende bene l'etica dell'eroe, partecipa della passione che l'ha spinto a compiere un gesto orgoglioso (*Hybris*) di autoaffermazione, al punto di essere qualificabile come ribellione allo *status quo* imposto dall'alto; ma comprende altrettanto chiaramente che non può e in nessun caso deve essere perdonato, perché c'è in gioco l'ordine stesso del mondo, che si appoggia su questa Giustizia. Essa è quindi cosmogonica, ma non come gli dèi e le dee che hanno una volontà personale. Attribuirgliela significherebbe immaginarla soggetta a fluttuazioni di volontà, e quindi di parzialità. Essa è invece una forza cieca impersonale, superiore alle stesse divinità olimpiche, talmente inflessibile nella sua azione, da essere raffigurata come la dea bendata, quella che non guarda in faccia a nessuno, e da cui nessuno può aspettarsi uno sguardo compassionevole.

La filosofia presocratica è partita da questa concezione per guardare al mondo e all'esistenza dell'uomo in esso, con freddo meccanicismo. A prescindere da quale elemento della natura sia stato prescelto per assumere la responsabilità del Principio (*Archè*), nessuno dei primi pensatori ionici sembra aver sentito il bisogno di interrogarsi sulla relazione tra l'umanità e la Giustizia, forse semplicemente perché le due realtà si trovano per loro su due piani troppo distanti. Non è un caso che la prima testimonianza filosofica scritta sia questo rivelatore frammento di Anassimandro: «Da dove, infatti, gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo».

Qui addirittura la superbia umana, e quindi l'ingiustizia che deve essere risarcita, viene identificata con l'esistenza stessa nel tempo. Il filosofo vede l'uomo apparire nel mondo come qualcosa di assolutamente provvisorio, presto destinato a lasciare il suo posto ad altri. Il tempo (*Kronos*), così come nella mitologia, è causa di vita e di morte per i suoi figli. L'essere nel mondo è precisamente l'ingiustizia per cui si è condannati a morte. Perché? Forse perché per Anassimandro il principio è l'infinito (*Apeiron*) e noi siamo così limitati, così imperfetti, da risultare come una macchia su questa superfice limpida, o l'increspatura di un'onda, che per qualche attimo si illude di poter affermare sé stessa di fronte all'immensità dell'oceano. Oppure per quest'insopprimibile sete di vita eterna che abbiamo dentro, e che ci fa essere «per natura» pretenziosi oltre la nostra natura.

Fatto sta che veniamo dal non essere, o per lo meno dal non essere individui, e a questo essere-tutto privo di determinazioni (e di pretese ingiustificabili!) dobbiamo necessariamente tornare. Senza alcuna distinzione tra buoni e cattivi, che non avrebbe senso trattandosi di individui insignificanti.

Le cose cominciano ad essere guardate sotto una luce diversa nell'Atene del V secolo a.C. Qui l'invenzione della democrazia aveva come presupposto esplicito che l'uomo non è insignificante, e che la sua condotta più o meno giusta può determinare dei cambiamenti

importanti per la sua città (*Polis*). Questo evidentemente dà il diritto alla comunità umana di pretendere la giustizia dei suoi membri, in quanto ogni loro virtù, così come ogni loro mancanza, apporteranno beni o mali alla città stessa. Inutile dire che la giustizia umana, pur concretamente necessaria, mostrerà ben presto tutta la sua inconsistenza quando, di fronte agli occhi stupefatti dei suoi discepoli, sarà condannato a morte Socrate, l'uomo più giusto di Atene[2].

Senza entrare nel merito del processo a Socrate e delle fazioni politiche che si contendevano il campo attraverso di esso, è molto interessante notare qui l'atteggiamento del maestro e le conclusioni che ne trarrà il suo più illustre discepolo Platone. Senza dubbio tutte le testimonianze contemporanee sono concordi sul fatto che Socrate si ritenga condannato ingiustamente. Nonostante questo, afferma di non temere la morte sulla base di due convinzioni: l'immortalità dell'anima e la giustizia divina. È certamente degno di nota che agli occhi di Socrate l'ingiustizia subìta non sia affatto l'ultima parola, perché la vera giustizia sarà fatta altrove. Per questo non sente il bisogno di fuggire, né di implorare il perdono, essendo già certo del premio che sta per ricevere dagli dèi.

Per tutta la sua vita Platone non potrà fare a meno di filosofare con questa ingiustizia davanti agli occhi. Tutte le sue costruzioni etico-politico-metafisiche saranno segnate dallo scandalo della condanna di Socrate e dalla necessità di rendere giustizia al suo maestro. Non è un mistero che da quel momento Platone diventerà e resterà un nemico della democrazia. Questo però non gli può bastare, perché di fatto continuerà a vedere che la condizione normale della società umana presenta l'insuccesso dei sapienti e il dominio degli

[2] Socrate (469 a.C., 399 a.C.) è considerato (quasi) unanimemente il maestro per eccellenza nel pensiero greco. Così lo vide il suo più illustre discepolo Platone, Aristotele, discepolo di quest'ultimo, e ancora una lunghissima schiera di filosofi e intellettuali in genere. Nel suo pensiero, di forte impronta etica, introdusse i concetti di anima e di virtù. Visse dedicandosi all'insegnamento e morì difendendo coerentemente i suoi insegnamenti. Suscitò un grande scandalo la sua condanna a morte per empietà e per corruzione della gioventù.

ingiusti. Da qui l'elaborazione all'interno della dottrina delle idee, del concetto di *metempsicosi* (ovvero trasmigrazione delle anime), cioè una visione antropologica abbastanza elaborata, secondo cui la retribuzione per la giustizia/ingiustizia dell'anima consisterà nella sua reincarnazione, nella vita successiva, in un essere migliore o peggiore di quello della vita precedente.

In questo modo ritorniamo alla Necessità da cui eravamo partiti. L'immortalità dell'anima, infatti, non impedisce che perda la sua individualità, in Anassimandro perché si dissolve nell'essere infinito, in Platone perché reincarnandosi di fatto non è più la persona di prima, anzi potrebbe non essere più neppure una persona, ma ammesso che lo sia non avrà memoria della vita precedente; pertanto, non c'è né ci può essere alcun perdono, alcun cammino di ritorno o conversione, c'è solo la fredda misurazione del peso specifico di un'anima sulla bilancia. Se non è stata capace di elevarsi in questa vita, ha già perso le ali per la prossima.

2. ANTICO TESTAMENTO

Le grandi civiltà egiziana e mesopotamica presentano convinzioni giuridico-religiose analoghe, a quelle greche, sebbene meno elaborate sul piano logico-razionale. Ai complessi rituali egiziani per accompagnare i morti al giudizio di Maat (figlia di Ra, cioè del Sole), corrispondono in Babilonia le invocazioni al Dio Shamash (Sole), che squarcia le ombre con la sua spada. L'immagine ricorrente del sole di giustizia evoca chiaramente il venire alla luce delle colpe nascoste, ma allude anche alla visione dualistica secondo cui questa vita con le sue menzogne sarebbe la notte, mentre quella futura il giorno. Singolarmente la visione greca è opposta: il regno di Ade è la terra dell'ombra.

Di maggiore interesse sono però i codici etico-giuridici che vengono promulgati con il preciso scopo di arginare la violenza incontrollata delle vendette private. Tra di essi il celebre codice di Hammurabi, risalente al remoto XVIII sec. a. C. precede di ben cinque secoli la Torah di Mosè, ma è basato sullo stesso presupposto: la cosiddetta «legge del taglione», per la quale si è tenuti ad applicare

un principio di stringente proporzionalità tra il danno subito e la punizione del colpevole.

Sotto questo aspetto il popolo di Israele non sembra differente da tutto l'humus culturale circostante, anzi si potrebbe considerare perfino il meno misericordioso tra i popoli del vicino oriente nei confronti dei trasgressori del codice, per i quali la condanna a morte, particolarmente nel caso di colpe contro la legge di santità[3], viene comminata frequentemente e senza alcuna possibilità di appello.

Anche qui, come in Grecia e nel resto del mondo antico, la giustizia fonda la sua imparzialità proprio sul fatto di non essere *ad personam*, cioè di non prestarsi ad assecondare il desiderio di vendetta del singolo, che ferito nell'onore e nei sentimenti (si pensi al caso dell'adulterio) sarebbe incapace di imporsi da solo il giusto limite. Se l'offeso è impedito a vendicarsi e farsi giustizia con le sue mani, la vendetta divina al contrario è giusta per antonomasia e non può in nessun caso essere sospetta di eccedere o mancare nelle sue punizioni: "Mia sarà la vendetta e il castigo, quando vacillerà il loro piede!" (Dt 32,35)[4].

Nello stesso tempo, per non essere *ad personam* la legge di Mosè non può fare distinzioni tra i peccatori: essi non possono avere il volto umano di una persona concreta, che potrebbe magari essersi già profondamente pentita un istante dopo aver commesso la colpa. Il peccato è pericoloso per la santità del popolo eletto, quanto la lebbra per la salute. Come per il lebbroso, così anche per il peccatore è necessario prenderne le distanze, per il bene della collettività e per la soddisfazione della parte lesa, che non deve mai essere messa in condizione di dubitare dell'equità della legge.

Eppure, sorprendentemente, il Dio di Israele non appare solo giusto giudice ma, soprattutto a partire dall'esilio, anche sovrano

---

[3] Si veda per esempio Lv 17-20 in cui per le violazioni di determinate norme cultuali, alimentari e sessuali si prescrive che il colpevole sia eliminato dal suo popolo (17,4.8.14; 18,29; 19,8; 20,3.5.6.18), messo a morte (20,2.9-13), lapidato (20,2.27), bruciato (20,14).

[4] Citato anche in Rm 12,19 e Eb 10,30.

misericordioso. Già nel Pentateuco difende Caino, accetta le intercessioni di Abramo e di Mosè, istituisce lo *Yom Kippur*. Proseguendo con la storia della salvezza Egli si manifesta, perdona Davide e invia ripetutamente i profeti per suscitare la conversione del suo popolo e poterlo perdonare. Nel racconto di Giona Dio arriva a usare misericordia perfino verso i nemici, suscitando la contrarietà dello stesso profeta che aveva inviato.

Non solo la giustizia è ultimamente trascendente e quindi riservata al giudizio finale di Dio, ma anche la capacità di perdono del Santo, le sue «viscere di misericordia», sono qualità essenziali di un Essere che si rivela anche logicamente, al di là della portata di comprensione e imitazione dell'uomo. Ciò nonostante, sono evidenti nei testi biblici due elementi estremamente nuovi e significativi per questa indagine: in primo luogo Dio è descritto come una persona, non come una forza della natura; in secondo luogo, Dio conosce l'intenzione dell'uomo e non solamente le sue colpe: «Lui, che di ognuno ha plasmato il cuore e ne comprende tutte le opere» (Sal 33,15).

Il fatto che Dio sia una persona vuol dire che agisce in base ad una propria volontà, non è indifferente rispetto a coloro su cui esercita la sua potestà: «Io, il Signore tuo Dio sono un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra la sua bontà fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti» (Es 20, 5b-6). Questa non indifferenza però non può essere interpretata come un limite alla giustizia divina, quasi che nutrire dei sentimenti impedisca a Dio di essere obiettivo e *super partes*, perché ancora una volta la trascendenza divina garantisce, sebbene in maniera misteriosa, che Lui sia assolutamente coinvolto e nello stesso tempo assolutamente lucido nell'amare il peccatore e punire il peccato. Questo paradosso è continuamente espresso nella Scrittura: «Amore e Verità si incontreranno, giustizia e pace si baceranno. Verità germoglierà dalla terra e giustizia si affaccerà dal cielo» (Sal 85,11-12).

Ancora più misterioso e paradossale è il ruolo del Messia annunciato dai profeti. Egli verrà chiaramente a fare giustizia e ad instaurare un dominio superiore in potenza e autorità morale a qualsiasi altro, ma anche vestirà i panni del Servo, subendo su di sé la peggiore delle ingiustizie[5]. Come comprendere tale apparente contraddizione, se non come la manifestazione dell'insopprimibile desiderio del creatore della giustizia di riconciliare in essa la vittima e il carnefice per salvare la vita ad entrambi? Ma come si potrebbe perdonare Caino finché la voce del sangue di suo fratello grida ancora dalla terra? L'ordine della giustizia non può ammettere un tale disordine nella natura. Se il Messia vorrà salvare tutti, allora dovrà anche sconfiggere la morte[6].

3. LA BUONA NOTIZIA

Il primo Kerygma risuonato fuori dal Cenacolo, dopo l'arrivo del vento e del fuoco, annuncia precisamente questo:

> «Sappia dunque con certezza tutta la casa d'Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso». All'udire queste cose si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: «Che cosa dobbiamo fare, fratelli?». E Pietro disse loro: «Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei vostri peccati, e riceverete il dono dello Spirito Santo. Per voi, infatti, è la promessa e per i vostri figli e per tutti quelli che sono lontani, quanti ne chiamerà il Signore Dio nostro» (At 2,36-39).

Come si vede Pietro dichiara chiaramente che c'è un legame diretto e consequenziale nella catena morte-risurrezione-perdono-santificazione. La conversione sigillata dal Battesimo rappresenta qui

---

[5] Si vedano in particolare i quattro canti del Servo nei cc. 42, 49, 50, 53 di Isaia.

[6] Cfr. Is 25,8-10a: «Eliminerà la morte per sempre. Il Signore Dio asciugherà le lacrime su ogni volto, l'ignominia del suo popolo farà scomparire da tutta la terra, poiché il Signore ha parlato. E si dirà in quel giorno: "Ecco il nostro Dio; in lui abbiamo sperato perché ci salvasse. Questi è il Signore in cui abbiamo sperato; rallegriamoci, esultiamo per la sua salvezza, poiché la mano del Signore si poserà su questo monte"».

la porta di ingresso al perdono. Questa catena descritta da Pietro non è solo la sua visione particolare del perdono. Il pescatore incolto e il dottore della legge ci presentano la stessa comprensione della medesima dinamica:

> Ma colui che Dio ha risuscitato, non ha subìto la corruzione. Vi sia dunque noto, fratelli, che per opera sua viene annunciato a voi il perdono dei peccati. Da tutte le cose da cui mediante la legge di Mosè non vi fu possibile essere giustificati, per mezzo di lui chiunque crede è giustificato (At 13,37-39).

Per Paolo «giustificazione» ha lo stesso significato che «santificazione» ha per Pietro, perché è qualcosa che si può solo accogliere dalla grazia, un dono non dovuto e non meritato. Come potrebbe essere altrimenti se stiamo parlando di colpevoli a cui viene rimesso il debito? La condizione per ricevere il perdono per entrambi gli apostoli non è meritarlo, ma accoglierlo, riconoscendo da un lato la propria colpa, dall'altro la potestà di Gesù Cristo sulla morte.

Il perdono annunciato è nuovo sotto vari aspetti. Prima di tutto per il fatto di essere incondizionato e realmente gratuito. La condizione di volerlo evidentemente non è posta dal donatore, ma eventualmente da chi rifiuta il dono. In secondo luogo, questa promessa non si limita alla remissione del debito, ma arriva a porre in essere le condizioni perché l'ex debitore non debba tornare mai più in quella situazione di indigenza. Il Battesimo inaugura una vita nuova, non solamente perché è perdonato quello che è venuto prima, ma soprattutto perché offre una speranza di santità per il dopo.

Tale speranza è indissolubilmente legata alla certezza della vittoria sulla morte. Per essa, dopo Cristo, anche il diacono Stefano può perdonare i suoi persecutori, ed è solo il primo di una lunghissima schiera di martiri, ininterrotta fino al presente. Costoro non dicono «Padre perdonali», sperando però interiormente che Dio li punisca. La loro speranza è piuttosto nella conversione dei peccatori, nella loro santificazione e nella loro finale accoglienza in Paradiso.

Questa è una forma di giustizia nuova e inedita, inconcepibile per la mentalità giuridica che applica i criteri di giustizia commutativa, distributiva o punitiva. La giustizia della croce disattende tutti e tre i casi. Se la si misura con il metro del diritto risulterà addirittura iniqua, e non solamente agli occhi di individui freddi, impassibili, razionali e irreligiosi sarà giudicata debole, ma sarà rifiutata con la stessa forza da coloro che con calore e afflato religioso, sono pronti a scandalizzarsi se non vedono i segni della vendetta del loro dio giustiziere.

> Mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio (1Cor 1,22-24).

4. EQUIVOCI PELAGIANO E LUTERANO

Per tre secoli il sangue dei martiri è stato il seme dell'evangelizzazione, e la dimostrazione eloquente della verità della bella notizia. Poi l'Impero Romano è diventato cristiano e ci si aspettava che la *lex romana* avesse potuto trasformarsi in una legge cristiana, capace di instaurare nel mondo la nuova giustizia portata da Cristo. Non fu così: le legioni romane continuarono a fare il loro lavoro come e più di prima e le invasioni barbariche posero le chiese di fronte alla grave questione di come declinare in quel momento drammatico il comandamento evangelico dell'amore al nemico.

In questo contesto, all'inizio del quinto secolo dell'era cristiana il monaco Pelagio afferma che ogni uomo è esclusivamente e singolarmente responsabile della propria bontà terrena e della conseguente salvezza eterna. Interpretando la dottrina del peccato originale come una specie di alibi per non prendersi le proprie responsabilità, Pelagio affermò che Adamo fu responsabile unicamente di aver dato un cattivo esempio e allo stesso modo Cristo fu importante perché diede l'esempio opposto, ma la condotta morale di ogni uomo dipende unicamente dalla sua propria libertà. Il Battesimo pertanto servirebbe solo a perdonare i peccati passati, ma

non aiuterebbe in nessun modo a vivere santamente. Per questa ragione, secondo i pelagiani, non avrebbe senso battezzare i bambini, non esistendo in essi nessuna inclinazione al male (o concupiscenza) derivante dal peccato di Adamo, né tanto meno peccati personali: loro vanno necessariamente in paradiso.

Il vescovo di Ippona Agostino contestò con fermezza questa dottrina per il fatto che, come si vede chiaramente, in essa non è Cristo il salvatore (*Soter*), ma ognuno si dovrebbe salvare con le sue proprie forze costruendo da sé la propria giustizia, impegnandosi con determinazione a essere come Cristo. Chiedere perdono dei peccati non servirebbe affatto ai santi, che continuerebbero a dichiararsi peccatori solo per solidarietà con i veri peccatori, che non hanno ancora trovato la forza per convertirsi.

Evidentemente da questa visione nasce uno sguardo alquanto moralista sull'uomo: chi è buono lo è per suo merito, chi fa il male è perché ha scelto di farlo. Paradossalmente il sacrificio di Cristo non è più una buona notizia, al contrario: avendo lui mostrato che è possibile amare totalmente, ora non ci sono più giustificazioni per i peccatori. E che dire della resurrezione? Essa è un incentivo per i buoni, ma anche un monito per i cattivi, perché la paura della punizione eterna faccia da deterrente all'attrattiva del peccato.

La persistenza di questa concezione moralista, che si appoggia su un sentimento di giustizia chiaramente pre-cristiano, eppure profondamente radicato nelle persone e nelle società, arriva certamente fino al presente[7], ma è in epoca rinascimentale che, aiutata da una serie di intricate vicende storico-politiche, scatenerà la violenta reazione anticlericale del movimento che passerà alla storia col nome di Riforma protestante.

---

[7] Papa Francesco ha più volte messo in guardia dalla tentazione gnostica e pelagiana, a partire dalla Lettera Enciclica Lumen Fidei (29-06-2013). n.47, nell'Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, nn.93-94, nel Discorso ai rappresentanti del V Convegno Nazionale della Chiesa Italiana (10-11-2015), nell'Esortazione apostolica *Gaudete et Exultate* (19-03-2018), nn.36; 47-48.

Protagonista è anche qui un monaco di indole moralista e di aspirazioni moralizzatrici: Martin Lutero, che, scandalizzato dai peccati della chiesa di Roma, si convince dell'estrema debolezza della libertà umana. Per lui il peccato originale ha ferito mortalmente la capacità dell'uomo di scegliere il bene e deturpato irrimediabilmente l'immagine che Dio impresse in principio sulla sua creatura. Pertanto, Cristo sarebbe venuto ad offrire una possibilità di salvezza totalmente indipendente dai meriti o dalle opere buone, che del resto gli uomini non sarebbero in grado di offrire.

Siamo esattamente agli antipodi del pelagianesimo: non solo l'uomo non è capace di essere giusto senza Cristo, ma neanche con Lui, per questo sarà salvato (o giustificato) senza dover produrre la benché minima collaborazione, al di fuori di un formale atto di fede, che per di più è fatto derivare dal dono della grazia, senza alcuna partecipazione della libertà umana.

Ci si potrebbe (e dovrebbe!) chiedere a questo punto come vengono scelti coloro che devono essere destinatari di questa grazia, se è già stato escluso che possa essere per qualunque tipo di merito. La sconvolgente risposta dei riformatori è: predestinazione. La giustizia di Dio sa già chi deve essere salvato e chi no; perciò, nessun atto umano può interferire in alcun modo in questo piano. Se era parso duro e intransigente il moralismo pelagiano, quello luterano sarà addirittura insopportabile, perché giungerà all'equazione secondo cui chi ha successo nella sua vita, mostra che era predestinato ad averlo, chi al contrario fallisce in ogni campo, perfino quello etico, era predestinato a perdersi.

Se fosse così il perdono e la misericordia perdono completamente di significato perché, se non c'è alcuna libertà, come ci può essere colpa? Ma allora, cosa ci si aspetta che punisca la giustizia divina? Sembra quasi inutile sottolineare che la teologia della *sola fide*, *sola scriptura* e *solo baptismo* arriva a sovvertire tutti e tre i suoi fondamenti. Infatti, non si sa più quale sia la retta fede (*ortodoxia*) perché è resa imperscrutabile dall'impossibilità di verificarla nelle opere, si rinnega in profondità il cammino biblico, che dalla Genesi all'Apocalisse mette l'uomo di fronte alla responsabilità di scegliere

liberamente tra il bene e il male, e infine si svuota il significato del Battesimo.

Infatti, che cosa ci può essere di diverso tra il battezzato e il non battezzato, se in entrambi il peccato, pungiglione della morte, continua inesorabilmente a iniettare il suo veleno? Se l'uomo è condannato a restare schiavo del peccato, lo sarà anche della paura della morte. Se non si dà libertà di dare la vita per amore, chi potrà cantare: Oh morte dov'è la tua vittoria? (1Cor 15,55).

5. EQUIVOCI MODERNI: HOBBES E ROUSSEAU

La filosofia moderna è in apparenza disinteressata a questioni metafisiche e invece molto impegnata nei problemi di questo mondo, primo fra essi la politica. Chiaramente, per poter proporre un disegno politico minimamente credibile bisogna prima definire accuratamente chi è il soggetto e l'oggetto della complessa costruzione che prende il nome di Stato, in modo che le fondamenta (l'antropologia) siano coerenti con tutto l'edificio (il pensiero politico). Il concetto di giustizia dovrà perciò risultare dalla corrispondenza e dalla complementarietà di queste parti.

Se per Thomas Hobbes l'uomo è un lupo per l'altro uomo[8], se la scarsità di beni e di territori su cui esercitare la proprietà privata mette inesorabilmente tutti in guerra contro tutti, allora il sovrano dovrà necessariamente presentarsi come il Leviatano, un mostro privo di umanità e di pietà con un immenso potere deterrente: il monopolio della violenza. Questo sarebbe giusto per il fatto di garantire la stabilità sociale e proteggere coloro che rispettano la legge. Se l'uomo è così «bestiale», com'è stato descritto, allora egli ha un enorme bisogno di qualcuno che lo protegga dagli altri e perfino da

[8] L'espressione latina *Homo homini lupus* non è stata coniata da Thomas Hobbes (1588-1679), ma risale alla letteratura romana del II secolo, più precisamente alla commedia. Solo nel Rinascimento però Erasmo da Rotterdam, Francisco de Vitoria ed altri autori l'hanno estrapolata dal contesto originale per interpretarla in senso ontologico. Nel mondo anglosassone Francis Bacon e Thomas Hobbes hanno usato questa formula per affermare che la natura umana è sostanzialmente egoistica, in maniera non dissimile da quella di ogni animale.

se stesso, perché sarà costantemente tentato di farsi giustizia da solo. Perché non dovrebbe? Non si può fare giustizia da solo, perché questo implicherebbe l'esercizio della violenza, ma essa appartiene al sovrano. A ben vedere non esistono concetti più alieni alla logica dell'assolutismo quanto il perdono e la misericordia. Ancora una volta, come già in Grecia e nella legge del taglione, la giustizia mostra un volto impassibile e inumano. Stavolta però siamo nell'Europa cristiana e quest'ordine fondato sulla paura si presume che sia l'ordine stabilito dallo stesso Dio che si è rivelato nella Bibbia, e che da lui tragga la sua assolutezza.

Sarebbe molto facile a questo punto pensare che l'equivoco in cui cade Hobbes dipenda dalla sua visione antropologica pessimistica o dalla sua militanza politica o da entrambe, che pesano a tal punto nella mente del filosofo, da deformare o ideologizzare, come diremmo oggi, tutto il suo pensiero, mentre il suo cristianesimo resta sullo sfondo inoperante. La conclusione logica sarebbe che è necessario operare un doveroso discernimento tra opzioni antropologiche e politiche compatibili con il cristianesimo oppure no. L'esempio seguente mostrerà che il problema non è così semplice.

Jean Jacques Rousseau si dichiarò cristiano, fu promotore di uno dei più radicali ottimismi antropologici della storia della filosofia ed è uno dei padri della democrazia moderna[9], ma in quanto a giustizia e misericordia la musica non cambia. Per lui l'uomo «allo stato di natura», cioè alla nascita, è perfettamente buono al punto che, se si potesse preservare la sua anima dall'inquinamento della cultura non saprebbe cos'è il male o la malizia. Certamente sarebbe un ingenuo e un ignorante, incapace di comprendere la società degli uomini, nondimeno sarebbe comunque un «buon selvaggio». L'ideale pedagogico di Rousseau sarebbe un maestro fidato che prepari i

[9] L'opera fondamentale di Jean Jacques Rousseau (1712-1778) è *Il contratto sociale* (1762). Per essa il suo autore sarà considerato un precursore delle democrazie moderne, nonché uno degli ispiratori diretti delle rivoluzioni americana e francese e delle costituzioni che produssero.

fanciulli ad inserirsi nel mondo in un luogo incontaminato, perché restino puri.

Quanto alla società essa è gravemente corrotta, deve essere riformata da zero attraverso un contratto tra cittadini liberi, i quali si autolimitino nella loro libertà per creare un'entità, lo Stato, espressione della volontà generale e condizione per l'esercizio delle volontà particolari. Il governo di questo Stato, essendo esecutore della volontà generale riceve un potere enorme, perfino la capacità di togliere la vita a quei cittadini che si rivelano nemici del popolo sovrano. Questo fa semplicemente parte del «contratto sociale»: non serve invocare il perdono perché la giustizia è un tutto che comprende diritti e pene per cui, in un cero senso, il colpevole ha voluto lui stesso la sua punizione, perché la sua volontà, che è parte della volontà generale del popolo sovrano, ha scelto i fini e con essi anche i mezzi.

È anche interessante notare che il primo e principale male sociale denunciato da Rousseau è la disuguaglianza, la cui causa diretta è la proprietà privata. Riaffiora qui, in una delle sue molte metamorfosi moderne, l'antica convinzione gnostica secondo cui l'attaccamento alla materia avvelena l'anima e la rende impura. La soluzione proposta sarà di limitare la proprietà privata al necessario per la sussistenza. Karl Marx non mancherà di riprenderla e portarla alle sue estreme conseguenze.

6. RIFIUTO DEL CRISTIANESIMO: MARX E NIETZSCHE

Se nei casi precedenti si è equivocato il senso cristiano della giustizia per riproporre sotto mentite spoglie la giustizia «umana», alle soglie dell'era contemporanea si è prodotto un vero e proprio rifiuto del cristianesimo, che non poteva non coinvolgere il perdono e l'amore al nemico, che vengono correttamente identificati da questi autori come punti cardine della fede cristiana, e perciò attaccati senza esclusione di colpi.

Com'è noto Karl Marx è stato un pensatore di origine ebraica che, a partire dalla metà del diciannovesimo secolo ha diffuso una visione della vita umana fortemente orientata alla realizzazione di una società

ideale, dove fosse definitivamente cancellata l'ingiustizia, specialmente quella visibile nella grave diseguaglianza sociale ed economica della popolazione. Nonostante egli rinneghi esplicitamente e ripetutamente la fede di Israele, è impossibile negare il senso di attesa messianica che anima tutto il pensiero marxista, particolarmente quando parla della liberazione della classe proletaria, che verrà attraverso il suo risveglio dal torpore indotto da tutti gli strumenti di dominio dei suoi oppressori, tra cui non ultimo quello della religione.

Coloro che aspettano una giustizia futura che sarà essenzialmente attuata da Dio evidentemente non si ribellano al sistema presente, perché non pensano di essere loro stessi protagonisti della propria salvezza. Per questo la religione è l'arma più pericolosa tra quelle in mano alla classe dominante, perché giustifica lo status quo come voluto, o per lo meno permesso da Dio, e incanala i desideri di giustizia dei poveri verso l'aldilà. Per chi crede nel Regno dei cieli non ha molto senso fare la rivoluzione, la quale implica rischi e sacrifici tutti chiaramente volti alla modifica radicale dell'aldiquà. Perdonare i malvagi capitalisti, direttamente responsabili delle sofferenze di innumerevoli persone? Impossibile in un'ottica di lotta di classe: essi sono il nemico. Amare il nemico? Significherebbe condannare il mondo a restare per sempre ingiusto.

La morte di Friedrich Nietzsche, alla soglia del ventesimo secolo, avvenne precisamente a 15 secoli di distanza da quella del suo peggior nemico in campo filosofico: Socrate. Dove il maestro ateniese vedeva virtù, l'avversario prussiano vede vigliaccheria, quando il primo parla di sapienza il secondo capisce fanatismo, repressione, invidia… Questa incompatibilità di vedute è dovuta al fatto che la morale di Nietzsche, ammesso che si possa definire «morale» una dottrina etica che pone il soggetto «al di là del bene e del male», rifiuta convintamente che la ragione umana debba essere limitante rispetto agli istinti. Per lui la forza di volontà non è dominio delle passioni, che rappresentano il segno della vitalità e della creatività dello spirito umano; invece, la volontà di potenza di colui che si innalza come oltre-uomo (uomo-dio) sarebbe l'unica risposta

veramente risolutiva alla tragicità dell'esistenza umana. Di conseguenza Socrate prima e il cristianesimo poi rappresentano la morale degli ultimi, degli sconfitti, dei deboli, che sono essi stessi causa della propria infelicità.

Invece l'oltre-uomo è forte, libero dalla morale si crea da solo le sue tavole di valori, e la propria volontà di potenza è l'unica giustizia che riconosce. Qui si chiude il cerchio che abbiamo aperto cominciando questo excursus dalla tragedia greca, con la sua dea bendata della giustizia. Proprio lì vuole tornare Nietzsche, ma annunciando una verità ben più tragica: non c'è alcun dio, non c'è né ci sarà mai nessuna giustizia, perciò parole come peccato, colpa, perdono e misericordia non hanno alcun senso. In effetti per l'oltre-uomo non c'è ragione di chiedere perdono e ancora meno di perdonare, perché questi atti richiedono necessariamente la presenza di un altro, ma lui, l'oltre-uomo, ha ucciso insieme con l'Altro ogni altro, ed è rimasto solo con la sua volontà di potenza.

7. LIBERTÀ E INDIVIDUALISMO

Nel ventesimo secolo il risveglio dal canto delle sirene è stato traumatico. Tutto il pensiero filosofico dell'Ottocento, salvo rare eccezioni, si appoggiava su un presupposto fallace: che i problemi fossero nel mondo e che l'uomo fosse la soluzione. Due guerre mondiali, il tentato genocidio degli ebrei, le bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki hanno portato a una brutale disillusione. Il pessimismo radicale sulla bontà originaria dell'uomo e sulla sua possibilità di essere resa libera dalla seduzione del male sarà perciò il comune denominatore di visioni antropologiche anche molto distanti tra loro quali l'esistenzialismo, di Martin Heidegger o Jean Paul Sartre, per citare due nomi tra i più illustri, e la psicoanalisi di Sigmund Freud.

Può sembrare retorico domandarsi se un uomo simile, così frustrato, angosciato e ormai gravemente carente di autostima possa permettersi il lusso di perdonare le colpe altrui, e particolarmente quelle che appaiono intenzionali e malvage. Un uomo che ha già perso la speranza di poter essere un giorno lui stesso buono, come

potrà averla per gli altri? Forse sarà disposto a tollerare la mediocrità, rinuncerà ad avanzare pretese di superomismo, ma non potrà certo trattare con misericordia coloro che aggravano agli altri il peso di una vita già di per sé tormentata.

Quando il pastore protestante Martin Luther King proclama: «La mia libertà finisce dove comincia la vostra» [10] vorrebbe fare professione di tolleranza e di rispetto reciproco, ma inevitabilmente finisce col disegnare un limite tra diverse libertà. Ne consegue evidentemente che, per accrescere la libertà di uno dovrà diminuire o, meglio, scomparire quella dell'altro, particolarmente se è una persona riconosciuta come pericolosa.

Se si mettono insieme questo sguardo sospettoso verso il prossimo e la comune aspirazione di tutti ad una libertà senza limiti, come quella presentata da Sartre[11], qualsiasi tipo di relazioni umane risulteranno condannate a risolversi necessariamente in continui conflitti e conseguenti sofferenze. Nell'epilogo dell'opera teatrale *Huis Clos* lo stesso Sarte fa concludere a uno dei protagonisti: «Allora, è questo l'inferno. Non avrei mai creduto...Voi avete in mente lo zolfo, il rogo, la grata... Ah! Che idiozia. Non c'è bisogno della grata: l'inferno, sono gli Altri»[12].

In autori come questi, come anche in gran parte degli artisti dell'epoca contemporanea, l'uomo guarda a sé stesso come un mostro incomprensibile[13], esterrefatto di fronte alle dimensioni del

---

[10] La paternità di questo concetto non è facilmente attribuibile a un singolo autore, si tratta della comprensione della libertà tipica dell'etica illuminista e se ne trovano molteplici formulazioni analoghe da Montesquieu a Kant.

[11] «Non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa» (J. P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano 1986, p.51).

[12] J. P. SARTRE, *Huis Clos*, Editions Gallimard, Paris 1947, p.93. (tr. It. *Porta Chiusa*, Bompiani, Milano, 1995).

[13] Questa definizione del problema dell'autocomprensione umana, che non riesce a tenere insieme la grandezza e la miseria che scopre presenti nella propria

male che è capace di compiere. A questo punto, se è assodato che non c'è una giustizia in questo mondo, l'ultimo appiglio per il moralista è che la giustizia sia rimandata al mondo futuro. La legge del contrappasso vuole che chi ha dovuto sopportare la visione della prosperità dei malvagi si possa almeno consolare immaginandoli in futuro e per l'eternità tra i più terribili tormenti infernali. Le righe seguenti mostreranno che i cristiani, non solo non hanno bisogno di questa magra consolazione, ma camminano in una prospettiva diametralmente opposta.

8. SPERARE PER TUTTI

L'ultimo breve scritto di Hans Urs Von Balthasar[14], oggetto di innumerevoli discussioni da parte di uno stuolo di commentatori, si intitola «Sperare per tutti»[15]. Lo scopo di questo testo era chiarire la retta visione cristiana sull'inferno, non per mettere in discussione la dottrina sui Novissimi, ma per porre in questione quale sia l'atteggiamento autenticamente cristiano di fronte alla morte del malvagio.

La Bibbia al riguardo è abbastanza chiara: «Com'è vero che io vivo - oracolo del Signore Dio -, io non godo della morte del malvagio, ma che il malvagio si converta dalla sua malvagità e viva» (Ez 33,11). Al contrario la fervente attesa - chiamarla speranza sarebbe già un delitto - dichiarata con una certa soddisfazione da tanti cristiani, pubblicamente e perfino dal pulpito, è che i colpevoli di

natura, fu formulata per la prima volta da Blaise Pascal (1623-1662) in *Pensieri* n. 330, in B. PASCAL, *Ouvres complètes*, Bibliotèque de la Pléiade, Paris 1954.

[14] Hans Urs Von Balthasar (1905-1988) è stato uno dei più importanti teologi del XX secolo, considerato uno dei precursori del Concilio Vaticano II. Creato cardinale da Giovanni Paolo II, fu definito da Joseph Ratzinger "un autentico maestro di fede".

[15] HANS URS VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986; tr. It. *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1989.

peccati percepiti come particolarmente gravi finiscano all'inferno, ovviamente per l'eternità[16].

A sostegno di questa presunta certezza si suole portare vari passi neotestamentari in cui si parla del fuoco della Genna, delle tenebre, del supplizio e dello stagno di fuoco[17]. Contro di essa una altrettanto lunga serie di citazioni[18] invitano a considerare che di nessuno si può avere la certezza della condanna, perché «Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza per usare a tutti misericordia» (Rm 11,32).

Come uscire da questa apparente contraddizione tra la giustizia e la misericordia divine? Soprattutto, come discernere il limite oltre il quale il ripetersi della scelta del male ci indicherebbe che quell'anima è dannata (o predestinata alla dannazione) e perciò non dovremmo più provare tristezza per lei, né pregare, né sperare in una redenzione *in extremis*? Pietro chiede se possano bastare sette ricadute nel peccato per considerare superato il limite e la risposta negativa di Cristo è nota (Mt 18,22). Ma il punto qui non è stabilire il limite, è piuttosto capire che questa conoscenza non è a nostra disposizione, come non lo era quella del bene e del male nel giardino dell'Eden. Dio riserva esclusivamente a sé il giudizio e lo proibisce categoricamente a noi (Mt 7,1-5), perciò di nessun essere umano, perfino di Giuda Iscariota, possiamo affermare con certezza la dannazione[19].

Ma ammesso che potessimo saperlo, rallegrarsi della dannazione di qualcuno (perché se lo è meritato!) sarebbe un sentimento conforme al cuore dell'Altissimo, che «è benevolo verso gli ingrati e

---

[16] Particolarmente Balthasar, nel testo citato, riferisce le affermazioni pubblicate da Gerhard Hermes, Heribert Schauf e Johannes Bökmann nelle riviste «Fels» e «Theologisches».

[17] Cfr. Mt 5, 22-29; 10,28; 23,33; Mt 8,12; 22,11; 25,30; Mt 25,46; Mc, 9,48; Ap 19,20; 20,10.14; 21,8.

[18] Cfr. 1 Tm 2,1-6; Gv 12,32; Rm 5,12-21; Rm 11,32.

[19] È importante qui sottolineare che le cose stanno diversamente se ci si riferisce invece a Satana e ai suoi angeli, dei quali la rivelazione afferma esplicitamente che sono condannati all'inferno. Pertanto, l'affermazione «L'inferno c'è ma è vuoto» è evidentemente falsa, e in effetti Balthasar non l'ha mai scritta né pronunciata, ma gli è stata falsamente attribuita.

i malvagi» (Lc 6,35)? Del Figlio che ha portato in Paradiso il «buon» ladrone (Lc 23,43)? Dello Spirito Santo che ha riempito Stefano e gli ha ispirato di chiedere a Dio mentre lo lapidavano «non imputare loro questo peccato» (Lc 7, 55-60)? Chiaramente l'amore al nemico comprende lo sperare che il nemico si converta e possa acquistare la salvezza; che genere di amore al nemico sarebbe quello di chi dica: «Io ti perdono, ma spero che Dio ti mandi all'inferno?».

Ai pastorelli di Fatima la visione impressionante dell'inferno prelude a ricevere e trasmettere la preghiera: «Gesù, perdona le nostre colpe, preservaci dal fuoco dell'inferno, e porta in cielo tutte le anime, specialmente le più bisognose della tua misericordia».

Il cristiano è beato perché ha fame e sete della giustizia (Mt 5,6), non perché si senta lui giusto e meno ancora perché si faccia giustiziere. La speranza cristiana è inseparabile dalla fede e della carità; perciò, colui che le riceve in dono «tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta» (1 Cor 13,7). È interessante osservare che Tommaso d'Aquino, aristotelicamente, colloca questa speranza come punto medio tra gli estremi di due peccati non solo gravi, ma perfino contro lo Spirito Santo, cioè di quel tipo di peccati che oppongono un rifiuto sistematico alla misericordia di Dio. Essi sono la disperazione della salvezza e la presunzione di salvarsi senza merito (*Somma Teologica*, II-II, 14,2).

Come si vede bene neanche su noi stessi possiamo giudicare, cioè, raggiungere certezze in un senso o nell'altro, perché significherebbe ancora una volta prendere il posto di Dio. La via maestra è invece restare «fondati e fermi nella fede, irremovibili nella speranza del Vangelo» (Col 1,23): che anche il più peccatore e corrotto fra gli uomini possa, non solamente essere perdonato, ma diventare santo[20].

Al termine di questo breve percorso appare chiaramente tutta l'enorme distanza tra il senso di giustizia umano, che si riduce a riprodurre il male sul colpevole in una spirale senza fine e la giustizia

[20] Cfr. BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, §3.

della Croce, nella quale l'innocente paga il debito del colpevole e lo rende a sua volta capace di fare lo stesso per altri, non per virtù propria, ma per il fatto di essere uno con Cristo. In questa luce l'apostolo guarda il fine ultimo di tutte le sue fatiche: «far conoscere la gloriosa ricchezza di questo mistero in mezzo alle genti: Cristo in voi, speranza della gloria» (Col 1,27).

Catechumenium 46 (2025) 117-129

LA MISSIONE DELLA CHIESA: ALCUNI APPUNTI

Giuseppe Rigosi *

INTRODUCCIÓN

IL MANDATO DI CRISTO

il compito che Gesù affida ai suoi apostoli apparendo loro dopo la risurrezione è quello di continuare la sua missione allargandola però a tutto il mondo: «Andate, dunque, e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,19-20). Questa ultima grande scena del Vangelo di Matteo «è un'investitura degli undici che rappresentano i messi di Gesù, un incarico per tutta la Chiesa»[1].

Per questo si può certamente dire che «la missione evangelizzatrice, continuazione dell'opera voluta dal Signore Gesù, è per la Chiesa necessaria ed insostituibile, espressione della sua stessa natura»[2]. Si tratta prima di tutto non di un comando dato da Gesù

* Dottore Presbitero della Diocesi di Roma, docente all'Ateneo filosofico-teologico Benedetto XVI ad Heiligenkreuz (Austria), itinerante del Cammino Neocatecumenale in Austria ed Emilia-Romagna.

[1] SCHNACKENBURG R., *La persona di Gesù Cristo nei quattro Vangeli*, Brescia 1993, pag. 121.

[2] BENEDETTO XVI, Lettera Apostolica *Ubicumque et Semper*, 2010.

risorto, ma della determinazione dell'identità della Chiesa stessa[3]. Come Papa Benedetto XVI ha detto chiaramente: «La missionarietà non è una cosa esteriormente aggiunta alla fede, ma è il dinamismo della fede stessa. Chi ha visto, chi ha incontrato Gesù, deve andare dagli amici e deve dire agli amici: 'Lo abbiamo trovato, è Gesù, il Crocifisso per noi'».[4]

Ogni cristiano, come membro della Chiesa, ha sentito fin da principio come rivolto a sé questo mandato, in virtù del Battesimo ricevuto: «[…] tutti, ad eccezione degli apostoli, si dispersero nelle regioni della Giudea e della Samaria […] Quelli però che si erano dispersi andarono di luogo in luogo, annunciando la Parola» (At 8,1.4). Inizialmente l'annuncio di Gesù come il Signore era rivolto solo ai giudei, ma presto andò oltre questi confini per raggiungere tutti i popoli: «Intanto quelli che si erano dispersi a causa della persecuzione scoppiata a motivo di Stefano erano arrivati fino alla Fenicia, a Cipro e ad Antiochia e non proclamavano la Parola a nessuno fuorché ai Giudei. Ma alcuni di loro, gente di Cipro e di Cirene, giunti ad Antiochia, cominciarono a parlare anche ai Greci, annunciando che Gesù è il Signore» (At 11,19-20).

San Paolo si sentiva obbligato ad annunciare la Buona Notizia in ogni circostanza a tutti: «Infatti annunciare il Vangelo non è per me un vanto, perché è una necessità che mi si impone: guai a me se non annuncio il Vangelo!» (1Cor 9,16).

LA CHIESA DEI PRIMI SECOLI

La diffusione del Vangelo nei primi secoli avvenne in un ambiente pieno di religioni già largamente diffuse e radicate e senza l'appoggio delle autorità politiche, anzi spesso in un clima di dura opposizione e persecuzione.

---

[3] Cfr. KOCK K., *Ermutigung zum missionarischen Grundauftrag der Kirche*, in AA. VV., *Christus verkünden*, a cura di HEIM M., BUCHMÜLLER W., WOZNIAK G., Regensburg 2024, pag. 25.

[4] Cfr. BENEDETTO XVI, *Lectio divina con i seminaristi*, 12 febbraio 2010.

Nella Chiesa primitiva l'annuncio del Vangelo non era un compito riservato ai sacerdoti o ai dotti, ma era parte della missione di ogni cristiano. Nella prima Apologia di San Giustino, morto martire a Roma al tempo delle persecuzioni dell'imperatore Marco Aurelio verso il 164, si legge: «Fra noi si possono ascoltare e apprendere gli insegnamenti cristiani anche da chi non conosce neppure l'alfabeto, da ignoranti e barbari di linguaggio, ma sapienti e fidi di mente, dei quali taluni anche infermi e privi di vista. Sì che potete capire che ciò non è frutto d'umano sapere, bensì della potenza di Dio»[5].

All'inizio del 3° secolo la Tradizione Apostolica attribuita ad Ippolito di Roma († 235) attesta che i maestri dei catecumeni possono essere sia chierici che laici: «Dopo la preghiera, il dottore imporrà le mani sopra i catecumeni, pregherà e li dimetterà. Colui che insegna farà così, sia egli ecclesiastico o laico»[6].

Origene († 253) testimonia che i cristiani continuano la missione itinerante degli apostoli: «I cristiani per quanto dipende da loro, lavorano per diffondere la dottrina nell'universo intero. Per riuscire in questo, alcuni hanno cominciato a percorrere non solo le città, ma anche i paesi e i villaggi per condurre gli altri al servizio di Dio».[7]

DAL IV SECOLO

Nel 301 con la conversione del re armeno Trdat III (255-324) al cristianesimo, l'Armenia divenne il primo stato cristiano della storia.

Con l'Editto di Milano dell'imperatore Costantino nel 313 il Cristianesimo fu riconosciuto in tutto l'Impero Romano come *Religio licita*, fino a quando sotto Teodosio I divenne di fatto l'unica religione. Da allora e in molti paesi per molti secoli la diffusione del Vangelo avvenne con l'appoggio del potere politico, così che diventare cristiano era anche collegato a numerosi vantaggi.

---

[5] GIUSTINO, *Apologia* I, 60.
[6] *Tradizione Apostolica*, 19.
[7] ORIGENE, *Contra Celsum*, 3,9.

Portare gli uomini a Cristo fu in tutti questi secoli la più importante missione per i cristiani; alcuni di essi, per l'importanza della loro opera, sono stati proclamati Santi dalla Chiesa. In questa lunghissima lista qui solo alcuni fra i più famosi: San Martino di Tours (316-397), che, ancora catecumeno, divise il suo mantello con un mendicante e divenne il primo Santo non martire; San Benedetto da Norcia (480-543) patriarca del monachesimo occidentale, la diffusione della cui Regola ha creato in tutta Europa una rete di centri di fede e cultura, che ha segnato profondamente la Chiesa e la società europea; San Bonifacio (672-754) monaco benedettino inglese evangelizzatore delle popolazioni germaniche, morì martire ucciso dai Frisoni; San Francesco d'Assisi (1182-1226), che andò a predicare il Vangelo al sultano Muhammad al-Kamil in Egitto nel 1219 e che ha dato vita ad una testimonianza radicale e viva del Vangelo, che continua fino ad oggi nei tanti frati francescani, suoi figli spirituali; San Domenico di Guzman (1170-1221) predicò ai catari riportandone molti all'unità con la Chiesa cattolica, l'Ordine da lui fondato ha nella predicazione del Vangelo il centro della sua missione; Santa Caterina da Siena (1347-1380), terziaria domenicana, scrive in nome di Dio a papi, a re e a tanti cristiani con una autorità che spinge il Pontefice Gregorio XI a lasciare Avignone e a tornare a Roma nel 1377; San Francesco Saverio (1506-1552), sacerdote gesuita missionario in Giappone, annunciò il Vangelo lì dove non era ancora mai stato predicato.

La storia della missione della Chiesa è quasi identica con la storia dei Santi della Chiesa.

NEL CODICE DEL 1917

Può destare sorpresa il fatto che in tutto il Codice di Diritto Canonico del 1917 alla missione della Chiesa siano dedicati solo tre canoni sotto il titolo: *De sacris missionibus*.

Il can. 1349 regola le missioni popolari, richiedendo all'Ordinario che abbia cura, affinché esse vengano tenute nelle parrocchie almeno ogni dieci anni.

Il can. 1351 afferma che nessuno può essere costretto ad abbracciare la fede cattolica contro la sua volontà.

Solo il can. 1350 riguarda direttamente l'attività missionaria. Il § 1 incarica gli Ordinari del luogo e i parroci ad occuparsi dei non cattolici lì residenti, mentre il § 2 afferma che l'attività missionaria in altri territori verso i non cattolici è riservata alla Sede Apostolica. Ad essa era deputata la *Congregatio de Propaganda Fide* (cfr. can. 252/CIC 17). Essa fu istituita da Papa Gregorio XV il 22 giugno 1622 con la Costituzione *Inscrutabili Divinae* e dotata di ampi poteri per dirigere e coordinare l'opera di evangelizzazione nei territori di missione.

Con la creazione di questa Congregazione la Santa Sede volle mantenere l'evangelizzazione del nuovo continente americano, dell'Asia e dell'Africa sotto il suo diretto controllo perché non fosse troppo dipendente dalle potenze coloniali della penisola iberica.[8] Gli Ordini religiosi, soprattutto Francescani, Domenicani e Gesuiti, costituirono il più importante strumento per la cristianizzazione dell'America e dell'Asia.

Nel XVIII secolo l'illuminismo, la Rivoluzione francese e la soppressione dell'Ordine dei Gesuiti (nel 1773 per opera di Papa Clemente XIV; furono nuovamente istituiti nel 1814 da Papa Pio VII), costituirono un grande freno alla missione di evangelizzazione della Chiesa.

Nel XIX secolo sorsero nuovi ordini missionari per l'evangelizzazione dell'Africa subsahariana e dell'Asia, come i Pallottini fondati da Vincenzo Pallotti († 1850), i Comboniani fondati da Daniele Comboni († 1881), i Padri Bianchi fondati dal Cardinal Lavigerie († 1892), i Verbiti fondati da Arnold Janssen († 1909). Essi diedero nuovo slancio alla Chiesa nella sua opera missionaria. Con la fine del colonialismo in Africa, nella maggior parte delle nuove

[8] Cfr. *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Bd. 3, Einleitung vor 781/1 Mussinghoff.

nazioni la Chiesa fu riorganizzata con nuove Diocesi al posto dei Vicariati prima esistenti.

NEL CODICE DEL 1983

Il Concilio Ecumenico Vaticano II ha costituito una profonda riflessione della Chiesa sulla sua missione e ha accolto pienamente la nuova spinta missionaria presente al suo interno.

Poiché il nuovo Codice del 1983 può «intendersi come un grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico la ecclesiologia conciliare»[9], esso accoglie il nuovo atteggiamento della Chiesa verso la missione.

Il nuovo Codice di Diritto Canonico del 1983 dedica nel libro terzo sul *munus docendi* della Chiesa un intero Titolo con 12 canoni (dal can. 781 al can. 792) «all'azione missionaria della Chiesa» evidenziando il valore di quest'opera fondamentale della Chiesa. La fonte di questo titolo non è da ricercare nel vecchio codice del 1917, che, come detto, non riferisce ai fedeli il compito della missione, ma si trova nel Concilio Vaticano II soprattutto nel decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes divinitus* che afferma: «La Chiesa pellegrina per sua natura è missionaria, in quanto che dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo essa, secondo il piano di Dio Padre, deriva la propria origine» (AG 2).

L'impegno missionario è chiamato nel can. 781 «dovere fondamentale del popolo di Dio» e per questo compare già nel libro secondo fra l'elenco degli obblighi e dei diritti di tutti i fedeli: «Tutti i fedeli hanno il dovere e il diritto di impegnarsi perché l'annuncio divino della salvezza si diffonda sempre più fra gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo» (can. 211). Se la Chiesa trascurasse questo suo compito centrale, perderebbe la sua ragione d'essere e il suo principio vitale, trasformandosi in qualcosa di diverso da quello per cui Cristo l'ha voluta. Questa responsabilità nell'apostolato di tutti i fedeli sorge dai Sacramenti del Battesimo e della Confermazione

[9] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Sacrae Disciplinae Leges*.

(can. 225 § 1), prima di ogni specifica vocazione a cui il fedele è chiamato. Il can. 781 non fa che riprendere le parole del Concilio Vaticano II: «Essendo tutta la chiesa missionaria ed essendo l'opera di evangelizzazione dovere fondamentale del popolo di Dio, il sacro concilio invita tutti a un profondo rinnovamento interiore, affinché, avendo una viva coscienza della propria responsabilità in ordine alla diffusione del vangelo, prendano la loro parte nell'opera missionaria presso le genti» (AG 35). La responsabilità della missione non è la stessa per tutti i fedeli, come si evince dall'espressione «assumano la propria parte nell'opera missionaria» nel can. 781, ma tutti ne sono coinvolti.

Spetta al Romano Pontefice e al Collegio dei Vescovi la direzione e il coordinamento delle iniziative missionarie (can. 782 § 1), come già asseriva il Concilio ricordando che: «Tutti i Vescovi in quanto membri del corpo episcopale che succede al collegio apostolico, sono stati consacrati non soltanto per una diocesi, ma per la salvezza di tutto il mondo» (AG 38). Oggi il Romano Pontefice per coordinare le attività missionarie si serve di due Dicasteri. Uno è quello per l'Evangelizzazione (già Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli), che attualmente presiede lui direttamente, mentre ciascuna delle sue due Sezioni, quella per le questioni fondamentali dell'evangelizzazione nel mondo e quella per la prima evangelizzazione e le nuove Chiese particolari nei territori di sua competenza, è retta in suo nome da un Pro-Prefetto[10]. L'altro è il Dicastero per le Chiese Orientali, che si occupa delle materie concernenti le Chiese cattoliche orientali *sui iuris*[11].

Non manca nel nuovo codice un richiamo specifico agli istituti di vita consacrata, a cui per tanti secoli è stata affidata in modo quasi assoluto l'opera missionaria della Chiesa: «I membri degli istituti di vita consacrata, dal momento che in forza della stessa consacrazione si dedicano al servizio della Chiesa, sono tenuti all'obbligo di prestare l'opera loro in modo speciale nell'azione missionaria, con lo

[10] Cfr. Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium*, Art. 53-54.
[11] Cfr. Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium*, Art. 82.

stile proprio dell'istituto» (can. 783). Ma l'opera missionaria ora non è più limitata solo a loro, per questo nella lista che appare nel can. 784 di coloro che sono definiti missionari sono inclusi, oltre ai membri degli istituti di vita consacrata anche i chierici secolari, i membri delle società di vita apostolica ed anche i fedeli laici.

Per «azione propriamente missionaria» nel can. 786 viene indicata quella per cui la Chiesa viene impiantata lì dove fino ad ora non era stata radicata. L'opera missionaria della Chiesa è rivolta prima di tutto ai non credenti in Cristo (can. 787 § 1); per essi si sottolinea la necessità che la richiesta del Battesimo avvenga in modo libero, (cfr. can 787 § 2) così come già affermato nel can. 748 § 2, che riprende ciò che il vecchio Codice affermava nel can. 1351/17.

La Costituzione sulla sacra liturgia del Concilio Vaticano II *Sacrosanctum Concilium* ha invitato a ristabilire in tutte le Diocesi il catecumenato per gli adulti suddiviso in più gradi, ma lasciando agli Ordinari del luogo la sua concreta attuazione[12]. Nel vecchio Codice del 1917 per il Battesimo di un adulto si richiedeva solo volontà, conoscenza, una adeguata preparazione e il pentimento per i peccati commessi (can. 752 § 1/CIC17). Il nuovo Codice riserva un'attenzione particolare ai catecumeni, cioè a coloro che manifestano la volontà di abbracciare la fede in Cristo attraverso un tempo di precatecumenato e poi un cammino catecumenale (can. 788); questo non riguarda solo i paesi di missione, ma tutta la Chiesa, anche le Diocesi di antica cristianità. Al Catecumenato deve precedere un tempo di precatecumenato, dove l'adulto matura il suo desiderio di essere accolto nella Chiesa. Nel Catecumenato i candidati devono ricevere un'adeguata istruzione e una introduzione alla vita cristiana, soprattutto per quello che riguarda la fede, la liturgia, la carità e l'apostolato. Le competenze per ordinare in modo più dettagliato il Catecumenato attraverso degli statuti sono lasciate alle varie Conferenze Episcopali (can. 788 § 3).

[12] Cfr. SC 64.

Anche dopo il Battesimo, cioè i neofiti, la Chiesa cura che siano istruiti in modo appropriato per conoscere più profondamente la verità evangelica (can. 789).

Molte Conferenze Episcopali, obbedendo alla prescrizione del can. 788 § 3, hanno in questi anni emanato orientamenti pastorali, che indicano i contenuti, le finalità e le modalità da seguire per condurre un adulto a diventare un cristiano maturo.

La Santa Sede da parte sua ha approvato attraverso il Pontificio Consiglio per i Laici nel 2008 uno Statuto definitivo del Cammino Neocatecumenale, un itinerario di iniziazione cristiana, nato nel solco del rinnovamento suscitato dal Concilio Vaticano II. Si tratta di una «modalità di attuazione diocesana dell'iniziazione cristiana e dell'educazione alla fede»[13], diffuso in molte diocesi di tutto il mondo, rivolto sia ad adulti battezzati[14], che a non battezzati[15]. «A più riprese e in diversi modi il servo di Dio Giovanni Paolo II ebbe a sottolineare l'abbondanza di frutti di radicalismo evangelico e di straordinario slancio missionario che il Cammino Neocatecumenale porta nella vita dei fedeli laici, nelle famiglie, nelle comunità parrocchiali, e la ricchezza di vocazioni che esso suscita al sacerdozio e alla vita religiosa, rivelandosi 'itinerario di formazione cattolica, valida per la società e per i tempi odierni' (AAS 82 [1990] 1513-1515)»[16].

I PONTEFICI DOPO IL CONCILIO

In linea con il rinnovamento del Concilio, i Papi che si sono succeduti hanno fatto presente a tutta la Chiesa in moltissimi documenti il dovere irrinunciabile a cui sono chiamati tutti i fedeli di annunciare e testimoniare il Vangelo per non perdere il loro fondamento vitale.

---

[13] *Statuto del Cammino Neocatecumenale*, art. 1 § 2.

[14] Ibid., art. 5.

[15] Ibid., art. 24.

[16] Cfr. *Decreto di approvazione definitiva dello Statuto del Cammino Neocatecumenale*, 11 maggio 2008.

Paolo VI, ad esempio, scrive l'Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* al termine dell'Anno Santo del 1975, a dieci anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II e dopo la terza Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi dedicata all'evangelizzazione. In essa fra l'altro dice:

> «[…] la presentazione del messaggio evangelico non è per la Chiesa un contributo facoltativo: è il dovere che le incombe per mandato del Signore Gesù, affinché gli uomini possano credere ed essere salvati. Sì, questo messaggio è necessario. È unico. È insostituibile. Non sopporta né indifferenza, né sincretismi, né accomodamenti. È in causa la salvezza degli uomini. Esso rappresenta la bellezza della rivelazione. Comporta una saggezza che non è di questo mondo. È capace di suscitare, per sé stesso, la fede, una fede che poggia sulla potenza di Dio. Esso è la Verità. Merita che l'Apostolo vi consacri tutto il suo tempo, tutte le sue energie, e vi sacrifichi, se necessario, la propria vita» (EN 5) […] «Vogliamo nuovamente confermare che il mandato d'evangelizzare tutti gli uomini costituisce la missione essenziale della Chiesa, compito e missione che i vasti e profondi mutamenti della società attuale non rendono meno urgenti. Evangelizzare, infatti, è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare, vale a dire per predicare ed insegnare, essere il canale del dono della grazia, riconciliare i peccatori con Dio, perpetuare il sacrificio del Cristo nella S. Messa che è il memoriale della sua morte e della sua gloriosa risurrezione» (EN 14).

Sempre in questa Esortazione afferma l'importanza di un annuncio non solo rivolto a quelli che non conoscono Cristo, ma anche al mondo scristianizzato di oggi dicendo, che è sempre più necessario:

> «per moltitudini di persone che hanno ricevuto il battesimo ma vivono completamente al di fuori della vita cristiana, per gente semplice che ha una certa fede ma ne conosce male i fondamenti, per intellettuali che sentono il bisogno di conoscere Gesù Cristo in una luce diversa dall'insegnamento ricevuto nella loro infanzia, e per molti altri» (EN 52).

Giovanni Paolo II ha fatto di questo compito della Chiesa uno dei cardini del suo Magistero coniando l'espressione 'nuova evangelizzazione', soprattutto preoccupato per i paesi di antica cristianizzazione. Nella Lettera Enciclica *Redemptoris Missio* del 7 dicembre 1990 ricorda:

> «La missione di Cristo redentore, affidata alla Chiesa, è ancora ben lontana dal suo compimento. Al termine del secondo millennio dalla sua venuta uno sguardo d'insieme all'umanità dimostra che tale missione è ancora agli inizi e che dobbiamo impegnarci con tutte le forze al suo servizio. È lo Spirito che spinge ad annunziare le grandi opere di Dio: "Non è infatti per me un vanto predicare il Vangelo; è per me un dovere: guai a me se non predicassi il Vangelo!" (1 Cor 9,16)»[17].

Papa Benedetto XVI per favorire l'opera di evangelizzazione in tutta la Chiesa ha istituito il «Pontificio Consiglio per la Promozione delle Nuova Evangelizzazione» affermando:

> «Facendomi dunque carico della preoccupazione dei miei venerati Predecessori, ritengo opportuno offrire delle risposte adeguate perché la Chiesa intera, lasciandosi rigenerare dalla forza dello Spirito Santo, si presenti al mondo contemporaneo con uno slancio missionario in grado di promuovere una nuova evangelizzazione»[18].

Nella Lettera di istituzione ricorda che «alla radice di ogni evangelizzazione non vi è un progetto umano di espansione, bensì il desiderio di condividere l'inestimabile dono che Dio ha voluto farci, partecipandoci la sua stessa vita».

Papa Francesco nell'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* del 24 novembre 2013 così chiarisce il significato dell'Evangelizzazione per la Chiesa:

> «Il bene tende sempre a comunicarsi. Ogni esperienza autentica di verità e di bellezza cerca per se stessa la sua espansione, e ogni persona che viva una profonda liberazione acquisisce maggiore

[17] Cfr. RM 1.
[18] BENEDETTO XVI, Lettera Apostolica *Ubicumque et Semper*, 2010.

> sensibilità davanti alle necessità degli altri. Comunicandolo, il bene attecchisce e si sviluppa. Per questo, chi desidera vivere con dignità e pienezza non ha altra strada che riconoscere l'altro e cercare il suo bene. Non dovrebbero meravigliarci allora alcune espressioni di san Paolo: «L'amore del Cristo ci possiede» (2 Cor 5,14); "Guai a me se non annuncio il Vangelo!" (1 Cor 9,16)»[19].

Nella stessa Esortazione Apostolica scrive:

> «I cristiani hanno il dovere di annunciare il Vangelo senza escludere nessuno, non come chi impone un nuovo obbligo, bensì come chi condivide una gioia, segnala un orizzonte bello, offre un banchetto desiderabile. La Chiesa non cresce per proselitismo ma "per attrazione"[20]» (Cfr. EG 14) […] «In virtù del Battesimo ricevuto, ogni membro del Popolo di Dio è diventato discepolo missionario (cfr. Mt 28,19). Ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione e sarebbe inadeguato pensare ad uno schema di evangelizzazione portato avanti da attori qualificati in cui il resto del popolo fedele fosse solamente recettivo delle loro azioni. La nuova evangelizzazione deve implicare un nuovo protagonismo di ciascuno dei battezzati» (Cfr. EG 120).

Per l'importanza attribuita a questa missione, nella riforma della Curia Romana, realizzata con la Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium* del 19 marzo 2022, Papa Francesco elimina le precedenti differenze di denominazioni tra Congregazione e Pontifici Consigli, chiamando tutti Dicasteri, ma soprattutto dopo la Segreteria di Stato mette al primo posto il Dicastero per l'Evangelizzazione, relegando al secondo il Dicastero per la Dottrina della Fede, che fino ad allora era stata sempre la prima e più importante Congregazione.

Particolarmente significativo il fatto, come già visto precedentemente, che la presidenza del Dicastero per l'Evangelizzazione spetta ora direttamente al Romano Pontefice.

---

[19] EG 9.

[20] BENEDETTO XVI, Omelia nella Santa Messa di inaugurazione della V Conferenza generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi presso il Santuario "La Aparecida", 13 maggio 2007, AAS 99 (2007), 437.

CONCLUSIONI

Nel grande lavoro svolto per tre anni dalla Chiesa a tutti i livelli dedicato al Sinodo sulla Sinodalità, le tre parole guida erano: comunione, partecipazione, missione. Il Documento finale pubblicato sul Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede il 26.10.2024, nella sua quinta parte 'Anch'io mando voi', "permette di guardare al primo passo da compiere: curare la formazione di tutti, nel Popolo di Dio, alla sinodalità missionaria."[21]

Grande è stato lo sforzo della Chiesa in questi ultimi anni per chiamare i fedeli a testimoniare a tutti la gioia del Vangelo, ma «La formazione dei discepoli missionari comincia con l'Iniziazione Cristiana e si radica in essa»[22]. Già il Catechismo della Chiesa Cattolica affermava che: «Per la sua stessa natura il Battesimo dei bambini richiede un catecumenato post-battesimale. Non si tratta soltanto della necessità di una istruzione posteriore al Battesimo, ma del necessario sviluppo della grazia battesimale nella crescita della persona»[23].

Nella misura in cui questo diventerà realtà vissuta per tutti i fedeli, la Chiesa potrà anche oggi assolvere al compito, che nostro Signore Gesù Cristo le ha affidato fin da subito dopo la sua risurrezione.

---

[21] Cfr. *Documento Finale della Seconda Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, 11.

[22] Cfr. ibid., 142.

[23] Cfr. CCC 1231.

Catechumenium 46 (2025) 131-167

IL TRANSUMANESIMO
ARCHEOLOGIA DEL CONCETTO E DECLINAZIONI PROGETTUALI

Romaric Daryl Fopa Kealack*

INTRODUZIONE

Il Transumanesimo! Un concetto più che mai operativo, eppure, qualche decennio fa, nessuno, se non pochi, conoscevano l'esistenza di un vocabolo del genere. Ma l'idea fondatrice, ovverosia l'ideologia fondante, era già nata nel mondo scientifico, prevalentemente in ambito americano, poco dopo la Seconda guerra mondiale. In realtà, i due grandi eventi traumatici degli anni 1914-1918 e 1939-1945 avevano causato il crollo dell'illusione della perfettibilità dell'essere umano sostenuta dalla grande fiducia che l'umanità aveva posto nella scienza. Ci voleva un soffio nuovo per riconquistare tale fiducia. Il Transumanesimo nasce appunto come nuova *utopia* portatrice di speranza in una condizione umana migliore, diversa da quella odierna; una condizione futura dove l'umanità supererà tutto ciò che oggi le porta sofferenza, angoscia, paura…tanto a livello fisico che psichico. Il Transumanesimo ambisce, insomma, a trascendere la condizione dell'umano attuale.

Le tesi sostenute dal Transumanesimo riscontrano critiche sotto vari aspetti, soprattutto da parte dei difensori della cosiddetta «natura umana». La letteratura al riguardo è abbondante[1]. In questa

* Máster en Filosofía. Doctorando en Filosofía en la Università Pontificia Salesiana (Roma).

[1] Si possono consultare i seguenti testi abbastanza dettagliati: L. KASS, *Life*, *Liberty*, *and the Defense of Dignity*: *The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco 2002; F. FUKUYAMA, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Strauss & Giroux, New York 2002; altre idee interessanti sono presenti in questo suo articolo: *Transhumanism: The World's Most Dangerous Idea, in Foreign Policy* 144 (2004) 42-43; A. MIAH, *A critical History of Tranhumanism*, in B. GORDIJN – CHADWICK Ruth (ed.), *Medical*

riflessione; però, non intendiamo intraprendere lo stesso itinerario. Il nostro percorso è piuttosto un tentativo d'ontologia, ovvero un'archeologia del concetto. Infatti, il presente contributo mira a esporre il Transumanesimo nella sua essenza in quanto concetto e realtà operativa. Il nostro approccio non è tanto storico o socio-politico quanto introduttivo e descrittivo. Non ci sembra superfluo precisare da dov'è nata la provocazione d'una tale riflessione. Diversi autori hanno scritto sull'argomento, da una parte per fare propaganda alla nuova realtà (gli scienziati), dall'altra per interrogarla e tentare di capire quale sia il non detto. Dalle varie letture eseguite, vengono fuori alcuni interrogativi fondamentali. A titolo orientativo, prendiamo in considerazione i seguenti: che cos'è il Transumanesimo? Qual è il suo intento reale? Cambiare l'umano o la condizione umana? Quali sono il suo progetto e i metodi impiegati? Quali valori sostengono le sue pretese? Com'è nato e come viene descritto dai suoi difensori? Il Transumanesimo non sarebbe altro che un'estensione e la materializzazione di tutti i miti d'immortalità della Tradizione umana? Quale rapporto ha con le parole vicine, cioè umanesimo e Post-umanesimo? Alcuni autori usano indistintamente le parole Post-umanesimo e Transumanesimo; è un uso legittimo?

Il nostro cammino euristico consiste nell'intrecciare queste domande per tirarne fuori qualche elemento di risposta. Organizzeremo lo studio su quattro tematiche. Vogliamo, prima di tutto, accennare alla genesi e al senso del Transumanesimo. Poi cercheremo di individuare alcune figure importanti e le definizioni legate ai loro orientamenti in materia di progetto. Presenteremo successivamente alcune correnti importanti del movimento

---

Enhancement and Posthumanity, Springer, New York 2008, 71-94 ; J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine* : *vers un eugénisme libéral* ? Gallimard, Paris 2002; M. SANDEL, *The Case against Perfection*. *Ethics and the Age of Genetic Engineering*, Havard University Press, Cambrige 2007; L. ALEXANDRE – J.-M. BESNIER, *Les robots font-ils l'amour ? Le transhumanisme en 12 questions*, Dunod, Paris 2016 ; G. HOTTOIS, *Philosophie et idéologie trans/posthumaniste*, Vrin, Paris 2017.

transumanista. Infine, ci interesseremo al rapporto tra Transumanesimo e Post-umanesimo.

1. SGUARDO SULLA GENESI E IL SENSO

Ci sembra necessario, per gli sviluppi successivi, situare anzitutto il Transumanesimo nella sua genesi trascendentale nonché nella sua Epifania temporale. In queste poche pagine, non possiamo rintracciare tutti i gruppi o movimenti embrionali o maturi che hanno generato ciò che s'intende oggi per Transumanesimo. Per tale curiosità, rimandiamo ai lavori ben curati e forniti di alcuni autori[2]. Occorre però soffermarci su alcuni elementi importanti per capire da una parte come il movimento transumanista si è costituito e si è espanso così velocemente, dall'altra parte capire quale senso esso riveste nella storia dell'evoluzione umana.

1.1. *Brevi punti storici sulla nascita del movimento*

La storia della nascita del Transumanesimo è abbastanza complessa. Esso sarebbe nato prima come frutto di discussioni su *forum* che venivano messi online su siti e giornali ufficiali del movimento, affinché tutti fossero messi al corrente dei grandi temi che nutrivano il dibattito; in seguito, sono nati saggi e manifesti, i quali hanno iniziato a presentare le idee principali del movimento.

In genere, si ritiene che il movimento transumanista sia nato in California negli Stati Uniti intorno agli anni '80 con un intento chiaro, il quale costituisce nello stesso tempo il suo principio comune: la trasformazione, il miglioramento (*enhancement*) e l'aumento degli esseri umani, basandosi sulle nuove tecnologie, su

[2] M. MAESTRUTTI, *Imaginaire des nanotechnologies. Mythes et fictions de l'infiniment petit*, Vuibert, Paris 2011 ; H. TIROSH-SAMUELSON, *Engaging Transhumanism*, in G. R. Hansell.– W. Grassie, in H+/-: *Transhumanism & its Critics*, Metanexus, Philadelphie 2011, 19-52 (Importante notare che questa rivista è una delle riviste transumaniste più particolari. Il suo nome transumanista H+/- significa infatti «Humans plus or Minus», e si riferisce a una terminologia che verrà applicata agli esseri del futuro.); G. HOTTOIS, *Le transhumanisme est-il un humanisme*, Académie royale de Belgique, Bruxelles 2014.

una filosofia meliorista della scienza, e sullo sviluppo del capitalismo digitale[3]. Per essere più precisi, la nota ufficiale del lancio del movimento fu la creazione del Magazzino *Extropy*, nel 1988, ad opera di Max More e Tom Bell, movimento che ha dato al pensiero transumanista i suoi principi cardini. Lo stesso Max More fondò nel 1992 l'*Extropy Institute*, prima struttura ufficiale del movimento transumanista.

Prima ancora di quest'atto ufficiale, le idee esposte erano già circolate in un piccolo gruppo di ricercatori sin dagli anni '70. Tuttavia, sarà la WTA (World Transhumanist Association), una federazione fondata nel 1998, da Nick Bostrom e David Pearce, con lo scopo di riunire tutte le sensibilità attorno alla nuova realtà, a dare al Transumanesimo la sua apertura universale prevalentemente nell'ambito accademico. Da lì, in poi, nasceranno vari circoli di riflessione per portare a compimento le ambizioni del Transumanesimo ed esserne i «portavoce» nel mondo.

Per quanto riguarda la nascita del vocabolo, si ritiene che la parola sia stata messa in circolazione da J. Huxley[4] nel 1957. L'autore scrisse un saggio intitolato *New Bottles for New Wine* in cui compare più volte il termine. In realtà, «sembra che sia stato in una conferenza del 1951, pubblicata lo stesso anno, che l'abbia utilizzato per la prima volta essendo il saggio, pubblicato nel 1957, una versione rimaneggiata di questa conferenza»[5]. Alcuni fanno risalire il primo uso fino al 1927. Ad ogni modo, è chiaro che Huxley sia stato il primo ad averlo usato, applicandolo alla natura

[3] Cf. F. DAMOUR, *Le mouvement transhumaniste. Approches historiques d'une utopie technologique contemporaine*, in *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 138 (2018) 143-156, 143. (NB: Le traduzioni di testi in questo contributo dal francese e dall'inglese sono nostre).

[4] Julian Sorell Huxley (1887-1975) è un biologo e neodarwinista britannico, conosciuto per la sua difesa accanita di un'eugenetica quasi estremista, il quale suggeriva la sterilizzazione dei disabili. È stato il primo direttore dell'UNESCO.

[5] J.-Y. GOFFI, *Transhumanisme*, in K. MAXIME (ed.), *L'Encyclopédie philosophique*, 2017,<https://encyclo-philo.fr/transhumanisme-a > (16.12.2022).

umana, la quale, secondo lui, doveva essere perfezionata. Ecco un paragrafo interessante delle sue affermazioni riportate da Hughes:

> La specie umana può, se vuole, trascendere sé stessa, non solo sporadicamente, un individuo qui in un modo, un individuo lì in un altro modo, ma nella sua interezza, come umanità. Abbiamo bisogno di una nuova parola per questa nuova fede. Forse *Transumanesimo* servirà: l'uomo rimanendo uomo, ma trascendendo sé stesso, realizzando nuove possibilità della e per la sua natura umana[6].

Con queste parole, Huxley viene anche ritenuto il padre dell'umanesimo evoluzionario, cioè quello che mira a superare i limiti dell'umanità per portarla a una realizzazione più compiuta di sé stessa. In questo senso, il Transumanesimo nasce e si presenta come figlio dell'umanesimo. Però, a quale umanesimo si richiama?

1.2. *Radici umanistiche del Transumanesimo*

Un'attenzione data alla costruzione della parola «trans-umanesimo» mostra come essa sia una parola composta dal prefisso *trans* e dalla radice *umanesimo*, formando così, almeno a livello linguistico-grammaticale, un legame tra quest'ultima e la parola composta. Tuttavia, il legame supera la realtà d'una semplice costruzione ortografica per radicarsi nell'essenza propria di quello che viene designato con la parola Transumanesimo. In effetti, il Transumanesimo è figlio dell'umanesimo moderno, quello che ebbe inizio con il Rinascimento del XIV-XV secolo e trovò il suo apice nell'Illuminismo.

Francis Bacon e Renato Cartesio sono considerati gli antenati del Transumanesimo in quanto fondatori dell'umanesimo razionalista. Come rileva bene Luck Ferry, l'ideale transumanista ha le sue radici in quell'umanesimo che parte da Pico della Mirandola a Condorcet e a Benjamin Franklin. Di conseguenza, il Transumanesimo, con le dovute proporzioni, è figlio ed erede della larga Modernità, cioè

---

[6] J. HUGHES, *Citizen Cyborg: Why democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, MA: Westview, Cambridge 2004, 158.

quella che, secondo Ledure, inizia «con la detrascendentalizzazione, inaugurata da Feuerbach e continuata nella morte di Dio di Nietzsche [...] la quale consacra la fine di Feuerbach e continuata nella morte di Dio di Nietzsche [...] la quale consacra la fine di una tipologia metafisica del pensiero»[7]. I due figli autorevoli di questa Modernità, secondo i transumanisti, sono l'umanesimo del Rinascimento e quello dell'Illuminismo. Pertanto, il Transumanesimo si presenta quale prodotto maturo dell'esigenza del progresso sostenuta da queste due correnti storiche. In effetti, l'umanesimo Moderno aveva formulato il progetto di portare l'umano al massimo delle sue potenzialità attraverso la ragione, la scienza e la conoscenza, affinché diventasse maestro di sé e dell'intero universo. Per tale ragione, Nick Bostrom ritiene il Transumanesimo anch'esso una corrente di pensiero moderna.

Tuttavia, si può notare che, con l'umanesimo moderno si trattava ancora di servirsi delle capacità naturali dell'essere umano, di portarle al loro più alto livello, tramite l'educazione e la cultura. La fede era posta nell'umano, il quale può cambiare la sua condizione servendosi della ragione, della scienza e della conoscenza. Il progresso, attraverso questi tre elementi era diventato la religione della Modernità. Si trattava di migliorare e compiere la natura umana, anche se alcuni, come, ad esempio, Sartre, non accettano l'esistenza di una natura umana[8] Nel Transumanesimo, invece, il programma sembra ambiguo. Infatti, nel progetto transumanista c'è un grande paradosso. Da una parte, esso punta l'attenzione sull'uomo che vuole perfezionare. In questo caso l'augurio di Cartesio trova il compimento, non soltanto a livello di natura, come lui lo intendeva, ma anche a livello di umanità: l'uomo non sarà solo «maestro e possessore della natura»[9], ma di più, sarà anche maestro e possessore della propria evoluzione. È dunque l'idea di miglioramento che rende il Transumanesimo un umanesimo, fino a un certo punto.

---

[7] Y. LEDURE, *Gabriel Marcel ou l'homme à la mesure de la transcendance*, in *Revue théologique de Louvain* 30 (1999) 487-497, 497.

[8] J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris 1996, 29.

[9] R. DESCARTES, *Discours de la* méthode, Flammarion, Paris 1966, 84.

Dall'altra parte, il Transumanesimo tende a porre l'umano in un posto secondario facendo di quest'ultimo un oggetto di laboratorio per la scienza. Occupano il primo posto la scienza, la tecnica e la macchina (o il robot). In questo senso, il Transumanesimo differisce molto dall'umanesimo moderno. L'umano e la sua parte biologica cadono in crisi. Tuttavia, il Transumanesimo rimane legato all'umanesimo

nell'intenzione: il perfezionamento dell'umano. Cambia solo ciò che va inteso con questa parola e fino a dove essa ci porta. Perciò si pone la necessità d'un piccolo chiarimento sull'essenza propria del Transumanesimo.

1.3. *Essenza e senso del Transumanesimo*

Continuando e superando per molti aspetti l'umanesimo moderno, il Transumanesimo si presenta dunque come una lotta, ovverosia un'insurrezione contro la vulnerabilità del corpo umano. Lavora sull'umano prevalentemente dall'interiore, contrariamente all'umanesimo che puntava ad un miglioramento esteriore. Vuole sistemare fin da ora l'élite del futuro tramite quello che lo sviluppo scientifico degli ultimi decenni ha reso possibile. In altre parole, l'essenza del Transumanesimo non è altro che una lotta accanita contro la tirannia della natura. Esso (il Transumanesimo) è più o meno una ripresa e un'amplificazione tecno-scientifica del progetto baconiano- cartesiano del controllo, dell'estensione della potenza umana su tutto ciò che esiste. L'ideale del progresso è portato al suo culmine al punto tale che alcuni scienziati dichiarano: «a partire dal XIX secolo, l'umanità ha progredito più di quanto ha potuto fare lungo il periodo che ci separa dall'età delle caverne»[10].

In poche parole, l'essenza del Transumanesimo si ritrova in queste sue idee progettuali: migliorare le capacità fisiche e cognitive dell'umano, vincere le malattie e ridurre al massimo la sofferenza, sconfiggere e sopprimere la morte. Quest'ultima idea, a quanto pare, sarebbe la causa prima di tutte le altre. Come rileva Damour, «tra

[10] X. DIJON, *Le transhumanisme*, Editions Jésuites, Paris 2017, 6.

tutte le utopie transumaniste (colonizzare lo spazio, aumentare le nostre capacità fisiche e cognitive, usare delle tecnologie per risolvere i grandi problemi sociali ed ecologici), una svolge un ruolo strutturale: l'aspirazione a una vita prolungata, se non infinita»[11].

L'immortalità, e quindi la sconfitta della morte, sta al cuore del Transumanesimo. Più teorie sono state formulate a questo riguardo: dall'idea di criogenizzazione[12] di Ettinger negli anni '60 all'idea di un'immortalità digitale, quella dominante oggi.

Peraltro, dobbiamo ammettere, al di là di ogni teorizzazione scientifica, il fatto che esiste una forma di Transumanesimo debole (più o meno incosciente) sussistente nei costumi e desideri individuali o comunitari degli esseri umani nelle società

cosiddette liberali. Questo Transumanesimo debole si traduce chiaramente in diverse pratiche: chirurgia estetica, cambiamento di sesso, doping, protesi e pacemaker… Per alcuni studiosi, i quali hanno una visione più ampia della realtà, anche i vaccini sono già una forma del Transumanesimo perché «l'uomo vaccinato sia già un uomo aumentato»[13]. Lo si chiama Transumanesimo debole perché non intende trasportare l'umano in altra cosa; però, per quanto riguarda la transessualità, tende a cambiare uno dei principi naturali maggiori di identificazione dell'individuo, cioè il sesso.

Tutto sommato, il movimento transumanista ha conosciuto tre grandi modalità nella sua costruzione storica: si è presentato come un'ideologia militante, una riflessione accademica e infine come una politica industriale. A prescindere dalle diverse forme e varianti, come vedremo in seguito nella seconda sezione, dalle forme più radicali a quelle più mitigate, un'intenzione e un desiderio comuni uniscono tutti i transumanisti: l'evoluzione prossima dell'umanità sta

---

[11] F. DAMOUR, *Le mouvement transhumaniste*, 155.

[12] La criogenizzazione è la tecnica che permette di custodire vivi dei corpi a basse temperature per poter poi risuscitarli quando la scienza biologica avrà conosciuto nuove evoluzioni permettendo una tale impresa.

[13] L. ALEXANDRE – J.-M. BESNIER, *Les robots font-ils l'amour?*, 12.

nella confluenza di quello che viene identificato con l'acronimo NBIC: Nanotecnologia, Biotecnologia, Informatica o Intelligenza artificiale e Cognitivismo, ai quali viene affiancata spesso la robotica. La confluenza di queste scienze dell'infinitamente piccolo[14] fonda tutte le speranze di una vita migliore nel futuro. Perciò il Transumanesimo è un futurismo le cui radici sono profondamente antropologiche nel senso di un miglioramento/superamento del primo ἄνθρωπος ritenuto debole e limitato a più livelli. Si tratta di una visione del futuro, ovverosia degli esseri «umani» del futuro, i quali supereranno tutti i limiti biologici che l'umanità ha conosciuto dalle sue origini fin qui. L'umanità deve incessantemente progredire e l'intelligenza umana ha il compito di renderlo sempre possibile, perché «il progresso è la realizzazione storica dell'umanesimo e la tecnologia il mezzo dell'intelligenza applicata»[15].

Fatta quest'ontologia del Transumanesimo, andiamo ora a vedere alcune figure influenti del movimento e le loro declinazioni particolari.

2. AUTORI E DEFINIZIONI PRINCIPALI

Da quanto precede possiamo dire che sia più corretto parlare di Transumanesimo al plurale, cioè di transumanesimi, piuttosto che al singolare. In effetti, ogni aggettivo o complemento affiancato alla realtà può darle un orientamento diverso. Peraltro, nelle descrizioni fatte fin qui, non siamo ancora giunti a una definizione generale o particolare del Transumanesimo. È quello su cui vogliamo soffermarci ora, individuando e presentando qualche autore importante, le cui ricerche o intuizioni hanno influenzato più o meno

[14] Ricordiamo che le scienze menzionate lavorano con materie piccole, eredi della fisica quantistica. Questi elementi piccoli vengono anche loro designati con l'acronimo «bang»: bit, atomo, neurone e gene.

[15] E. NJOH-MOUELLE, *Transhumanisme, marchands de science et avenir de l'homme*, L'Harmattan, Paris2017, 7.

direttamente il Transumanesimo nella sua nascita o nel suo sviluppo. Ma prima di questo, procediamo con alcune definizioni generali.

2.1. *Qualche definizione generale*

Le distinzioni a seconda dei promotori che seguiranno meritano di essere precedute da qualche definizione generale. Andiamo a cercarle presso autori più o meno neutri, i quali presentano e commentano i grandi dibatti sull'argomento. Riportiamo di seguito le definizioni abbastanza dettagliate di due filosofi: Luc Ferry e Jean-Yves Goffi. Secondo Luc Ferry, con Transumanesimo, si intende in genere

> un vasto progetto di miglioramento dell'umanità su tutti i piani, fisico, intellettuale, emotivo e morale, grazie ai progressi delle scienze e in particolare delle biotecnologie. Una delle caratteristiche più essenziali del movimento transumanista è dunque, come abbiamo anche suggerito, quella di passare da un paradigma medico tradizionale, quello della terapia, che ha come principale finalità di «riparare», di curare malattie e patologie, ad un modello «superiore», quello del miglioramento, se non dell'aumento dell'essere umano[16].

Osserviamo in questa prima definizione generale, due elementi fondamentali che marcano la differenza tra le due correnti che svilupperemo in seguito, cioè le tendenze terapeutica e migliorista. Ora riportiamo quest'altra definizione di Jean-Yves Goffi:

> il Transumanesimo è la visione del mondo secondo cui la condizione attuale dell'essere umano è patologica, soggetta all'invecchiamento, alla malattia, alla morte e, in genere, a tutti i tipi di limitazioni costitutive di ciò che a volte si chiama, pomposamente, la finitezza. L'atteggiamento appropriato di fronte a queste limitazioni consiste nell'abolirle, nel superarle o nel trascenderle piuttosto che nell'accettarle. Gli esseri che risulteranno da questa abolizione o da questo superamento non

[16] L. FERRY, *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies.* Plon, Paris 2017, 41-42.

> saranno più umani nel senso abituale del termine: saranno post-umani[17]

Risulta chiaro da questa seconda definizione quanto il Transumanesimo sia un futurismo, dal momento che la riflessione punta prevalentemente all'uomo del futuro,

un essere che sarà diverso dall'uomo di oggi, il quale avrà superato la debolezza e le finitezze che minacciano ancora l'umanità attuale. Il Transumanesimo si mostra allora come qualcosa di multidimensionale sul piano teorico: è nello stesso tempo uno spirito (del tempo), un movimento (culturale), una «religione», una corrente filosofica o ideologica…

Di conseguenza, la difficoltà nel dare una definizione nasce dal fatto che non è sempre facile evidenziare quale sia la natura del Transumanesimo, tanto esso presenta sfaccettature diverse. In effetti, come rileva F. Damour, ci si chiede se il Transumanesimo sia: «una corrente di pensiero, un'ideologia, un campo di studi, delle biotecnologie di un genere nuovo, delle utopie di aumento delle capacità umane, di immortalità o di colonizzazione, un movimento religioso»[18]. Sembra che esso abbia allo stesso tempo tutte queste caratteristiche. È una realtà mista, esattamente come quello che proietta di fare dell'umano, cioè un essere misto.

In quanto riflessione filosofica, Gilbert Hottois la descrive come «una filosofia della tecnica e dell'azione, la quale si preoccupa di ciò che esiste, solo per determinare ciò che è possibile e auspicabile, non per dire l'essenza o il senso di ciò che è – dell'Essere – e trovare riposo in un'enunciazione contemplativa della Verità»[19]. Per quanto riguarda la sua sfumatura religiosa, il Transumanesimo propone un paradiso terrestre, con le stesse caratteristiche di tutte le religioni tradizionali, cioè una vita felice e senza fine dove non ci saranno più morte e sofferenza perché la tecnologia le avrà sconfitte una volta

---

[17] J.-Y. GOFFI, *Transhumanisme*, in M. KRISTANEK (ed.), *L'Encyclopédie philosophique.*

[18] F. DAMOUR, *Le mouvement transhumaniste*, 144.

[19] G. HOTTOIS, *Philosophie et idéologie trans/posthumaniste*, 73.

per tutte con la forza del digitale; allora tutti gli esseri umani vivranno eternamente felici in un paradiso digitale. In altre parole, si tratta di una digitalizzazione del paradiso. Un'altra idea del paradiso è quella dell'*amortalità*: gli esseri del nuovo mondo non saranno certo immortali, ma saranno perlomeno *amortali*[20].

Tutto sommato, il Transumanesimo è la nuova visione dell'uomo, ovvero la nuova versione dell'umano e del mondo (tanto per essere fedele al linguaggio tecnologico), portata da un'industria la cui materia prima è, appunto, l'essere umano che mira a potenziare, a trasformare e perfezionare incessantemente.

Accanto a queste definizioni generali, occorre riportare alcuni tratti importanti del cosiddetto *Manifesto transumanista,* il quale costituisce una propedeutica agli autori che incontreremo dopo, tanto per offrire al lettore l'occasione di farsi una propria idea del progetto. Ricordiamo che il manifesto è stato definitivamente adottato il 04 marzo 2022, (poi rivisto il primo decembre dello stesso anno), cofirmato da due tra i più grandi dei pionieri del Transumanesimo: Max More e Nick Bostrom. Gli articoli riportati qui sono tratti dal testo modificato e ampliato nel 2012:

> 1. L'umanità sarà profondamente influenzata dalla scienza e dalla tecnologia in futuro. Immaginiamo la possibilità di ampliare il potenziale umano superando l'invecchiamento, le carenze cognitive, la sofferenza involontaria e il nostro confinamento sul pianeta Terra.
>
> 2. Crediamo che il potenziale dell'umanità sia ancora per lo più irrealizzato. Ci sono possibili scenari che portano a condizioni umane meravigliose ed estremamente utili.

[20] Secondo Yuval, questa è un'ambizione di alcuni ricercatori riferita all'orizzonte 2050, dove gli esseri «umani» diventeranno non immortali perché sarà sempre possibile morire d'una malattia, d'una ferita o d'un incidente, ma diventeranno amortali, ovvero, in assenza di traumi fatali, la loro vita potrà essere prolungata all'infinito. (Cf. M. KASONGO, *Qu'est-ce que l'Homme ? D'Aristote au transhumanisme*, L'Harmattan, Paris 2021, 138.).

3-4 […]

5. La riduzione dei rischi di estinzione umana e lo sviluppo di mezzi per la conservazione della vita e della salute, l'alleviamento di gravi sofferenze e il miglioramento della lungimiranza e della saggezza umana devono essere perseguiti come priorità urgenti e finanziati generosamente.

7. Sosteniamo il benessere di tutte le intelligenze, compresi gli esseri umani, gli animali, i non umani e qualsiasi intelletto artificiale futuro, forme di vita modificate o altre intelligenze a cui il progresso tecnologico e scientifico può dare origine.

8. Favoriamo la libertà morfologica – il diritto di modificare e migliorare il proprio corpo, la cognizione e le emozioni. Questa libertà include il diritto di utilizzare o meno tecniche e tecnologie per prolungare la vita, preservare il sé attraverso la crionica, il caricamento e altri mezzi e scegliere ulteriori modifiche e miglioramenti[21].

2.2. Autori di riferimento e relativi approcci

I promotori e sostenitori del movimento sono ricercatori, accademici, ingegneri, imprenditori… Possiamo riportare qui alcuni nomi elencati da Luc Ferry[22] ed altri tra i più importanti, provenienti da tutte le aree culturali dell'Occidente: Julian Huxley, Max More, Nick Bostrom, Julian Savulescu, David Pearce, James Hugues, Richard Dawkin, Ray Kurzweil, Gilbert Hottois, Laurent Alexandre, Hans Moravec, Kim Eric Drexler, Marvin Minsky, Robert Ettinger. Tale lista è ben lungi dall'essere esauriente. Per l'ampiezza dei loro pensieri e per la loro influenza nella costruzione dell'anima del Transumanesimo e sulla posterità, scegliamo di presentare quattro autori in cui possiamo trovare una vera sintesi

[21] Y. MINH, *Le manifeste transhumaniste*, 19 décembre 2022, in <https://iatranshumanisme.com/transhumanisme/la-declaration-transhumaniste/> (04.01.2023).

[22] L. FERRY, *La révolution transhumaniste*, 41.

delle idee cardini del movimento: Robert Ettinger, Fereidoun Esfandiary, Max More e Nick Bostrom.

Il prolungamento della vita è l'idea centrale attorno a cui vanno d'accordo tutti i transumanisti. Volendo seguire una progressione cronologica, iniziamo la nostra presentazione con il padre del movimento *crionico* a cui aderiscono quasi tutti i difensori del movimento: Robert Ettinger.

Robert Chester Wilson Ettinger (1918-2011) era uno scienziato ateo, professore di fisica e di matematica. Ricava la sua idea originale di rendere possibile l'immortalità dell'umano tramite la tecnica nuova chiamata criogenizzazione, dalla fantascienza e cerca di renderla reale. Fonda nel 1976 la *Cryonics Institute* e la *Immortality society* per lavorare a tale scopo. Il suo stesso corpo verrà custodito (come quelli delle sue due mogli) alla *Cryonics Institute* subito dopo la sua morte il 23 luglio 2011. Ettinger ha prodotto tre opere maggiori,[23] le quali hanno dato al Transumanesimo il suo avvio e le sue idee fondanti, facendo di lui una figura importante, ovvero la prima figura autorevole del movimento. In che consiste la sua teoria? Ettinger la sintetizza in queste sue parole:

> La maggior parte di noi, che attualmente viviamo e respiriamo, ha una seria possibilità di sopravvivenza fisica dopo la morte – una possibilità scientifica di «rivivere» e ringiovanire i nostri corpi congelati. Questa prospettiva rappresenta la più grande promessa (e forse il problema più grave) di tutta la Storia, senza eccezione per l'energia nucleare. Tuttavia, sembra che sia passata praticamente inosservata[24].

Con Ettinger, abbiamo a che fare con una rivoluzione culturale, la quale rovescia tutte le tradizioni e i pensieri teologico-filosofici sulla morte e l'immortalità. Quest'ultima non è più una ricompensa

---

[23] 1.*The Prospect of Immortality*, Doubleday & Co, New York 1962/1964 (il quale verrà tradotto in più lingue. Noi citiamo in questo lavoro la traduzione francese); 2. *Man Into Superman*, Avon, New York 1972/1974; 3. *Youniverse. Toward a Self-Centered Philosophy of immortalism and Cryonics*, Universal Publishers, 2009.

[24] R. ETTINGER, *L'Homme est-il immortel?* Denoël, Paris 1964, 13.

da aspettare in un mondo futuro ignoto, ma è già presente qui e ora nel miracolo del frigorifero. Questa idea sarà la chiave di volta, la pietra angolare del Transumanesimo. Verrà recuperata, sviluppata e ampliata da altri secondo orientamenti e sviluppi originali. Per Ettinger, la crionia, infatti, è la condizione *sine qua non* di qualsiasi tipo di aumento, di miglioramento delle capacità biologiche e psicologiche possibile sull'umano. Infine, l'idea che la morte possa essere e sarà sconfitta, insieme a quella secondo cui l'uomo, con la tecnologia, cambierà radicalmente la sua condizione umana per diventare maestro della propria evoluzione, costituisce la base ideologica, l'utopia fondatrice comune del Transumanesimo.

Fereidoun M. Esfandiary (1930-2000), di origine iraniana, era professore in *Social Research* negli Stati Uniti. È noto come autore del movimento transumanista per il suo cambiamento di nome in FM-2030 nel 1972, con il quale indica l'avvenimento d'una nuova specie umana all'orizzonte dell'anno 2030. Infatti, si auspicava di poter celebrare il suo centesimo anniversario nell'anno 2030, prima che il cancro gli rovinasse quel sogno l'8 luglio del 2000. Il suo corpo fu il primo a beneficiare del nuovo metodo di crionia chiamato criopreservazione, la quale consente di custodire il corpo in vetro, invece di congelarlo come veniva fatto prima. Ad ogni modo, il suo genio aveva intuito e sognato quanto segue, dietro il suo atto di cambiamento di nome:

> I nomi convenzionali definiscono il passato di una persona: ascendenza, etnia, nazionalità, religione. Non sono chi ero dieci anni fa e certamente non chi sarò tra vent'anni […] Il nome 2030 riflette la mia convinzione che gli anni intorno al 2030 saranno un momento magico. Nel 2030 saremo senza età e tutti avranno un'ottima possibilità di vivere per sempre. Il 2030 è un sogno e un traguardo[25].

In quanto futurologo, FM-2030, nei suoi insegnamenti e nelle sue ricerche alla *New School for Social Research*, sostiene con veemenza l'idea di *enhancement,* cioè il miglioramento e l'ottimizzazione degli

[25] FM-2030, *All Thinks Considered*, in *National Public Radio*, 7 luglio 2011.

esseri umani. Infatti, ha scritto diversi romanzi prima del suo cambiamento di nome, in cui descrive il suo sogno. La sua prima opera di difesa del movimento transumanista, in quanto FM-2030, fu pubblicata nel 1989 e intitolata: *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*[26]. FM-2030 si considera un uomo del futuro nato precocemente in un secolo che non è il suo: «sono una persona del XXI secolo che è stato accidentalmente lanciato nel XX. Ho una profonda nostalgia per il futuro»[27].

Il pensiero di FM-2030 è una filosofia dell'ottimismo corrispondente ai grandi sviluppi del nostro tempo. L'idea centrale è quella di una ribellione contro le debolezze del corpo: «dobbiamo ribellarci contro la vulnerabilità del corpo umano [...] È scandaloso che un fenomeno così bello come la vita sia rinchiuso in una cosa fragile come il corpo»[28]. Dobbiamo smettere di essere dei semplici animali mortali e rendere possibile l'estensione indefinita della vita umana. Né il tempo né le spazio non costituiranno più dei limiti perché l'uomo avrà preso il controllo totale della natura, ovvero l'avrà totalmente addomesticata.

Tutto sommato, lo scopo principale della nuova scienza è, secondo FM-2030, quello di sradicare il dolore dalla vita degli umani. La nuova umanità, ovvero la post- umanità sarà quella in cui verranno sostituiti «organi animali con impianti insensibili al dolore che non saranno più fatti di carne»[29]. Per lo scienziato, stiamo vivendo una storia transitoria in cui sono già presenti parecchi segni che indicano la nuova creatura del futuro: le protesi, la chirurgia plastica, il cambiamento di sesso, la riproduzione medicalmente assistita, gli organismi geneticamente modificati, l'afflusso delle telecomunicazioni su scala planetaria, la crisi delle religioni e dei

[26] Pubblicato da Warner Books, New York 1989.

[27] F. M. ESFANDIARY, *Biographical information*, 25 december 2022, in <https://www.olympia.org/athlets/6076.> (21.12.2022).

[28] F. M. ESFANDIARY, *Up-Wingers. A Futurist Manifesto*, Popular Library, New York 1977, 167.

[29] F. M. ESFANDIARY, *Telespheres*, Popular Library, New York 1977, 169.

valori familiari tradizionali, sono tra l'altro dei segni abbastanza chiari dell'evoluzione verso una creatura inedita[30]. Gli esseri umani hanno il dovere di ritrovare la gioia e il piacere di vivere dopo secoli di grande disperazione. È questo che fa e propone il Transumanesimo.

Max More (Max O'Connor) attraverso i suoi *Extropians Principles* vuole fare del Transumanesimo una filosofia della vita che punta al futuro e al miglioramento della specie umana. È sicuramente il padre dell'odierna accezione del Transumanesimo, una realtà di cui si preoccupa già nella sua tesi di dottorato all'University of Southern California (Los Angeles), nel 1964, intitolata: *The Dioachronic Self: Identity, Continuity, and Transformation.* More ha lavorato poi insieme a Hans Moravec e Eric Drexler, esperti di robotica e di informatica, per dare al suo movimento un'anima di opposizione all'entropia, cioè al principio del disordine, della degradazione della materia e dell'energia. Secondo Damour, «il Transumanesimo di Max More è allo stesso tempo una filosofia, una psicologia, un'etica e un metodo di sviluppo personale. Questo "Transumanesimo completo" propone una "filosofia della vita" ottimista e dinamica»[31].

Il laureato di Oxford, il quale ha dovuto attraversare l'Atlantico per dare un radicamento al suo pensiero in California, sottoscrive la grande idea, in giro negli USA già alla fine del XVIII secolo, secondo cui la tecnologia è il motore della trasformazione dello spazio e della metamorfosi umana. L'Estropianismo lo vuole rendere possibile. Max More descrive la sua ambizione nei suoi *Principi estropici 3.0* del 2003 (la prima edizione risale al 1993):

> L'Estropianismo è un Transumanesimo. I Principi estropici definiscono una particolare versione o «marca» di pensiero transumanista. Come gli umanisti, i transumanisti privilegiano la ragione, il progresso e i valori centrati sul nostro benessere piuttosto che su un'autorità religiosa esterna. I transumanisti

[30] J.-Y. GOFFI, *Aux origines contemporaines du* transhumanisme, 31.
[31] F. DAMOUR, *Le mouvement transhumaniste*, 152.

> estendono l'umanesimo sfidando i limiti umani con i mezzi della scienza e della tecnologia, combinati con il pensiero critico e creativo. Mettiamo in discussione l'inevitabilità dell'invecchiamento e della morte, cerchiamo di migliorare gradualmente le nostre capacità intellettuali e fisiche e di svilupparci emotivamente. Noi vediamo l'umanità come una fase di transizione nello sviluppo evoluzionario dell'intelligenza. Difendiamo l'uso della scienza per accelerare il nostro passaggio da una condizione umana ad una condizione transumana, o post-umana. Come ha detto il fisico Freeman Dyson: «L'umanità mi sembra un magnifico inizio, ma non l'ultima parola.»[32].

Le idee essenziali, sviluppate nel suo testo, sono quelle del progresso continuo, della trasformazione di sé, dell'ottimismo pratico, della tecnologia intelligente, della società aperta, dell'auto-orientamento e del pensiero razionale. Queste idee mettono l'individuo al centro della vita che intende scegliere. Perciò il Transumanesimo di More, ovverosia l'Estropianismo, è un individualismo.

Inoltre, Max More è ritenuto famoso, nonché considerato uno dei padri "moderni" del Transumanesimo, per aver dato al movimento il suo primo manifesto scritto in forma di lettera intitolata: *Lettera a Madre Natura*. *Emendamenti alla costituzione umana*. Ecco alcuni frammenti salienti della famosa lettera di Agosto 1999, modificata a maggio 2009, testo disponibile sul sito ufficiale dell'autore:

> Cara Madre Natura,
> Ci dispiace disturbarti, ma noi umani – la tua progenie – abbiamo delle cose da dirti (forse puoi far passare il messaggio al Padre, perché apparentemente non è ai in giro). […]
> Quello che hai fatto di noi è bellissimo, ma profondamente imperfetto. […] Abbiamo deciso che è tempo di emendare la costituzione umana. […] Emendamento n.1: Non tollereremo più la tirannia dell'invecchiamento e della morte. Attraverso alterazioni genetiche, manipolazioni cellulari, organi sintetici, ci

[32] M. MORE, *Principes extropiens 3.0*, in *Hache,* PDF 6 avril 2006, <https://editions- hache.com/essais/more/moresl.html> (19.12.2022)

> doteremo di una vitalità duratura e sopprimeremo la nostra data di scadenza. Ognuno deciderà per sé il tempo che vuole vivere. […]
> Emendamento n.3: Miglioreremo la nostra capacità e organizzazione neurale, aumenteremo la nostra memoria di lavoro e aumenteremo la nostra intelligenza. […].
> Questi emendamenti alla nostra costituzione ci faranno passare come individui da una condizione umana a una condizione transumana. Crediamo che questa
> evoluzione ci permetterà anche di costruire relazioni, culture, società a livello di innovazione, ricchezza, libertà e responsabilità senza precedenti. […]
> Ci riserviamo il diritto di proporre nuovi emendamenti, collettivamente e individualmente. Invece di cercare di raggiungere uno stadio finale di
> perfezione, continueremo a cercare nuove forme di eccellenza, rispetto ai nostri valori e a ciò che la tecnologia permette. Il tuo ambizioso bambino umano[33].

Il Transumanesimo di Max More è un futurismo che mira a oltrepassare i limiti della condizione umana sia al livello fisico-biologico che psichico. L'uomo deve uscire dall'infanzia dell'umanità per entrare nell'era nuova, quella del transumano o del post- umano. L'auto-attualizzazione e la cura di sé implicano una trasformazione radicale del corpo, servendosi di tutti i mezzi che la tecnologia mette a nostra disposizione perché la libertà morfologica è un diritto fondamentale dell'individuo. Individualismo, soggettivismo e libertarismo sono i valori dell'*extropian* di More. Infine, il suo cambiamento di nome da Max O'Connor a Max More, così come quello di sua moglie da Nancy Clark a Natasha Vita-More, sottolineano l'individualismo che sta al cuore dell'ideale di miglioramento.

Nick Bostrom è professore di filosofia a Oxford e direttore dell'*Institute for the Future of Humanity***.** Come già detto, è uno dei padri, e forse oggi il più grande leader del movimento transumanista.

---

[33] M. MORE, *A Letter to Mother Nature : Amendments to the Human Constitution*, 25 May 2009, in <http://strategicphilosophy.blogspot.com /2009/05/ its-about-ten-years-since-i-wrote.html> (19.12.2022).

Le sue ricerche toccano vari temi strutturanti del Transumanesimo: la crionia, il clonaggio, le nanotecnologie, l'intelligenza artificiale, lo scaricamento dello spirito, il principio d'indipendenza del supporto, le realtà simulate… Bostrom è autore di più libri e numerosi articoli e contributi la cui maggior parte è disponibile sulla sua pagina ufficiale [34]. Nel 1998 fonda la WTA (World Transhumanist Association), la quale diventerà il luogo d'incontro di tutti i transumanisti di tutti gli orientamenti possibili. Parteciperà anche alla redazione della magna carta comune del Transumanesimo. Da qui il Transumanesimo passa da piccolo concetto ancora conosciuto solo dagli scienziati e addetti del movimento a una realtà ormai conoscibile da tutti. Nick Bostrom sarà allora il primo a proporre una più ampia storia del Transumanesimo con l'intenzione di riunire tutte le tendenze più plausibili sotto la stessa corrente di pensiero, tagliando fuori o riformulando quelle che riteneva troppo leggere, come appunto l'Estropianismo di More, troppo libertaria e con sfumature religiose, pur negandole.

Secondo Bostrom, il contesto politico e ideologico delle barbarie del XX secolo sono all'origine della nascita del movimento transumanista, che nasce come una sfida per sollevare l'uomo deluso da quel secolo, il quale ne porta ancora le macchie psichiche[35]. Stiamo vivendo ora l'era di transizione in cui la presa di coscienza dell'evoluzione umana è al suo massimo. Bostrom ha dato per primo una definizione ben chiara di cosa s'intende per transumano: «un Transumano è un «umano di transizione», cioè qualcuno che, attraverso l'uso della tecnologia, dei valori culturali e d'uno stile di vita, costituisce un legame evolutivo verso l'era post-umana che sta arrivando» [36]. Risulta dunque chiaro che per Bostrom, Transumanesimo e Post- umanesimo sono le due facce della stessa medaglia. Ritorneremo sull'uso delle due nozioni.

---

[34] <http://www.nickbostrom.com>.

[35] Cf. NICK BOSTROM, *A History of Transhumanist Thought, in Journal of Evolution and Technology*,14(2005) PDF,6, http://www.nickbostrom.com/papers/history. pdf> (21.12.2022).

[36] *Ibid.,*13-14.

Inoltre, come abbiamo avuto modo di dirlo, Bostrom e More sono i due firmatari del Manifesto Universale del Transumanesimo del 2002. Bostrom riprende la maggior parte delle idee e le sviluppa nei suoi scritti. Ecco, secondo lui, la motivazione prima di ogni transumanista:

> idealmente, tutti dovrebbero avere il diritto di scegliere quando e come morire– o non morire. I transumanisti vogliono vivere più a lungo perché vogliono fare di più, imparare di più, conoscere di più, sentire di più. Vogliono avere più divertimento e passare più di tempo con i loro cari; continuare a crescere e maturare oltre i miserabili otto decenni attribuiti dal nostro passato evolutivo. Tutto questo per vedere da soli come potrebbe essere il futuro[37].

Il Transumanesimo di Bostrom è dunque, anch'esso, un futurismo come quello di More. L'idea generale della visione bostromiana è quella di una umanità infinitamente in evoluzione, ora che l'uomo ha preso in mano il suo destino biologico. Si tratta di uscire dagli schemi tradizionali di una natura umana e vincere le grandi fobie provocate dal caso della natura, dai giochi del genoma umano e cancellare le incertezze a quel riguardo. Come lo rileva Maestrutti, «Bostrom valorizza essenzialmente la dimensione evolutiva e indeterminata della natura umana, che evita ogni postulato di una essenza divina, non modificabile dell'uomo. L'umanità non è in quanto tale, è un progetto, è perfettibile, in continua evoluzione»[38].

Però Bostrom sviluppa un pensiero transumanista critico, che cerca di valutare i possibili rischi che l'applicazione di certe tecniche potrebbe trascinare con sé. Ecco perché il suo futurismo, contrariamente a quello di More, può essere considerato logico e critico. Bostrom raccomanda un'indagine seria su tutti i rischi, per non provocare gli effetti contrari e indesiderati delle tecniche: tali

---

[37] Cf. NICK BOSTROM, The Transhumanist FAQ: A General Introduction, Oxford 2003, PDF, 34,<http://www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf.> (21.12.2022).

[38] M. MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies, Mythes et fictions de l'infiniment petit*, Vuibert, Paris 2011, 120.

indagini, riguardanti i rischi esistenziali più importanti e le loro principali caratteristiche, dovrebbero permettere di trarre raccomandazioni provvisorie riguardanti l'etica e la politica[39]. Perciò il Transumanesimo secondo Bostrom è l'idea d'una trasformazione lenta, sensata e prudente dell'umano verso un essere migliore, il quale sarà fiero di sé e delle tappe attraversate.

Chiudiamo questa presentazione di autori e difensori del movimento transumanista, menzionando un altro gruppo non meno importante di autori che chiamiamo più esattamente promotori, cioè quelli che portano e vendono le idee del Transumanesimo, le sostengono e le divulgano nell'intero mondo, assicurandosi che siano conosciute da tutti. Si tratta di quelle macro-aziende, le quali recentemente vengono indentificate con la sigla GAFAM (Google, Apple, Facebook, Amazon, Microsoft). A queste in ambito americano, aggiungiamo la *Defense Advanced Research Projects Agency (DARPA)* e la National Science Foundation (NSF).

Questa presentazione degli autori ci mostra quanto sono numerose le idee e le posizioni in seno al Transumanesimo. Non tutti sono d'accordo su tutto. Le discussioni possono essere raggruppate seguendo due visioni maggiori che ora analizzeremo.

3. LE CORRENTI PRINCIPALI

Affrontiamo qui ciò che Luc Ferry chiama l'antinomia delle biotecnologie, cioè le due posizioni maggiori, da esse provocate, per quanto riguarda la natura umana sulla quale lavora: i bioconservatori contro i bioprogressisti[40]. Questa parte, come l'ultima, sarà più sintetica, poiché funge da conclusione sommaria di quanto sviluppato prima. A causa dei diversi orientamenti e delle opinioni di alcuni promotori del movimento, opinioni a volte molto distanti tra loro, pensiamo che sia opportuno parlare di transumanesimi

[39] Cf. N. BOSTROM, *Existential Risks: Analyzing Human Extinction and Related Hazards*, in Journal of Evolution and Technology, 9(2022)1 PDF, 20, <http://www.nickbostrom.com/existential/risks.html.> (21.12.2022)

[40] L. FERRY, *La révolution transhumaniste*, 91-97.

piuttosto che di Transumanesimo. In effetti, dalle diverse tendenze incontrate, evidenziamo due grandi correnti o logiche nel Transumanesimo: il Transumanesimo biologico o logica terapeutica e il Transumanesimo ibrido, chiamato più spesso con il suo nome inglese –*enhancement*– o logica trasformatrice.

3.1. La corrente biologica o terapeutica

La distinzione tra le due correnti potrebbe anche ridursi al grande dibattito tra Julian Huxley e Fareidoun Esfandiary, i loro primi difensori. Del pensiero di Esfandiary e dei suoi successori, ne abbiamo parlato ampiamente, ragione per cui rimandiamo alla presentazione fatta sopra. Per quanto riguarda Huxley, che abbiamo solo menzionato, egli è considerato il padre del Transumanesimo biologico per la sua difesa della natura umana, la quale, secondo lui, può essere perfezionata senza bisogno di essere esposta alla corruzione o alla distruzione. Infatti, come osserva Goffi,

> in J. Huxley l'umanità può trascendersi, non sporadicamente come ha fatto finora attraverso la figura di questo o quell'individuo geniale, ma nella sua interezza e come tale. Il Transumanesimo è allora la credenza che l'uomo, essendosi trasceso con la realizzazione di nuove possibilità di e per la sua natura umana, resterà l'uomo. Trascendere qui significa andare oltre le limitazioni esistenti attualmente attraverso la realizzazione di possibilità inedite fino ad oggi, ma che rimangono le possibilità di una natura umana[41].

In questo pensiero, abbiamo una bella sintesi di ciò che viene inteso con Transumanesimo biologico o terapeutico. In questa tendenza si schierano, oltre agli scienziati puri, maggiormente i moralisti e i bioetici, i teologi, i conservatori e tradizionalisti religiosi.

Inoltre, esistono nella tendenza biologica due livelli: uno debole – quello curativo –, e l'altro forte – quello preventivo. Guarigione e rettifica sono i due rami della tendenza biologica o terapeutica del

[41] J.-Y. GOFFI, *Aux origines contemporaines du* transhumanisme, 23.

Transumanesimo, e rispondono alla domanda: quali sono le legittime esigenze di un'assistenza sanitaria? In altre parole, si tratta del famoso binomio «medicina preventiva» e «medicina curativa», quello che Juengst e Moseley ritraducono nelle espressioni «normal function accounts» e «disease-based account»[42].

Da un lato, le nuove tecniche devono limitarsi a purificare l'umanità dai mali già esistenti; dall'altro, devono lavorare per evitare potenziali rischi futuri, agendo sulle cellule fin dalla base per correggere gli errori. È in questo senso che si parla di Transumanesimo terapeutico.

L'approccio terapeutico, in genere, giova alla costituzione d'una umanità biologicamente pulita e sana, al massimo delle proprie capacità. Juengst e Moseley scrivono enfatizzando l'obiettivo:

> su questo approccio, essere sani significa essere in grado di fare tutto ciò che possono fare i membri della propria specie, nel nostro caso ciò che gli esseri umani di età e sesso simili possono fare. Legittime esigenze di assistenza sanitaria o «problemi di salute» o «malattie» o «patologie» sono tutte caratterizzate da una caduta da quel livello di capacità funzionale. Tutti i servizi sanitari adeguati, pertanto, dovrebbero mirare a riportare le persone alla «normalità», ad esempio ripristinando la capacità funzionale di un individuo nell'intervallo di specie tipico per la loro classe di riferimento, ed entro tale intervallo al particolare livello di capacità che era il diritto di nascita genetica del paziente. Interventi che portano le persone al top del loro potenziale personale (come l'allenamento atletico) o al di là del loro range di nascita (come l'ormone della crescita), o al top della gamma della loro classe di riferimento, o al top della gamma specie-tipica, o oltre (!), sono tutti da considerare come miglioramenti e cadere successivamente oltre la responsabilità della medicina o assistenza sanitaria[43].

---

[42] *Id.*

[43] E. JUENGST – D. MOSELEY, *Human Enhancement*, *in Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/enhancement/> (29/11/2022).

Infine, questa posizione sostiene che l'organismo umano è una totalità, il suo equilibrio va mantenuto; perciò, bisogna essere molto attenti quando si tratta di manipolarlo. Solo ciò che è davvero necessario per ripristinare delle funzioni vitali danneggiate va fatto. Certo, la condizione attuale dell'uomo non è perfetta, però questo non basta per giustificare delle azioni irreversibili sulla costituzione dell'essere umano al solo scopo di un miglioramento di cui si può fare a meno. Non dobbiamo dimenticare di apprezzare ciò che riceviamo dalla Madre Natura che riesce sempre a sistemare mirabilmente la nostra evoluzione. Il padre di questa tendenza dichiarava già sin dall'inizio, cercando la parola che fosse adatta per indicare il futuro sviluppo dell'umanità che già sentiva vicino: «forse la parola *Transumanesimo* andrà bene: l'uomo rimanendo uomo, ma trascendendo sé stesso attraverso la realizzazione di nuove possibilità della propria natura umana e di nuove possibilità per essa»[44].

3.2. La corrente ibrida o enhancement

Questa tesi è quella difesa dalla maggior parte degli autori citati in questo lavoro: Esfandiary, More, Bostrom e gli altri. In effetti, tranne alcune posizioni mitigate di certi autori, i transumanisti in genere non pongono dei limiti alla potenza trasformatrice dei NBIC. Una volta, con Darwin si è parlato di fortuna o di selezione naturale quale chiave dell'evoluzione umana. Oggi l'uomo ha preso in mano il suo destino, la propria evoluzione: la fortuna ha ceduto il passo alla scelta, a una decisione voluta; questa scelta ha un nome, essa si chiama *enhancement.* Al livello biologico, il transumano ibrido è una rivolta, un superamento delle teorie di Darwin. L'espressione «from chance to choice» significa che non è più la selezione naturale il motore dell'evoluzione, bensì l'uomo stesso. Notiamo che l'espressione è tratta dal gergo medico, dove viene usata per definire i rapporti tra il paziente e il medico sulle probabilità e i rischi

[44] J. HUXLEY, *New Bottles for New Wine*, Chatto and Windus, Londres 1957, 17.

legati alla propria situazione[45].Tuttavia, per il Transumanesimo, essa indica soltanto che l'uomo è ormai maestro della propria evoluzione.

Il Transumanesimo ibrido si ritiene razionalista. In effetti, difende l'idea secondo cui l'azione umana ha sempre dato forma alla costituzione dell'essere umano, modificandolo sia al livello biologico che psichico. L'organismo umano non è una totalità regolata o equilibrata; è sempre stato l'uomo a regolarlo secondo i suoi desideri. La natura non è sapiente, è la sapienza dell'uomo a darle un senso. La situazione attuale di parecchi esseri umani non presenta niente che possa essere desiderabile. Perciò, è necessario intraprendere delle azioni concrete per cambiare la situazione, per risolvere alcuni problemi che noi stessi abbiamo provocato (riscaldamento globale, inquinamento atmosferico, sovrappopolazione)[46]. Gli esseri umani hanno il dovere di aumentare le loro capacità per aumentare il benessere umano: questa è un'ambizione nobile.

L'*enhancement* implica delle trasformazioni a più livelli. L'ibridazione riguarda l'avvicinamento del biologico e dell'artificiale. A livello biologico, il progetto, in senso stretto, mira a combinare l'umano e il robot, modificando la costituzione biologica dell'uomo in vista di sconfiggere le malattie, l'inquinamento e la morte. Come rileva Jean Michel Truong, l'ibridazione biologica vuol dire che «i nostri corpi saranno radicalmente trasformati nella versione 2.0: i nano-robot distruggeranno gli agenti patogeni, correggeranno gli errori del nostro DNA, elimineranno le tossine ed eseguiranno tutti i tipi di altri compiti per migliorare il nostro benessere fisico»[47]. Così l'uomo non conoscerà più né la malattia, né l'invecchiamento, fenomeni naturali e persino ontologici che portano alla morte fisica. Gli ambiti qui

[45] E. BARILLI – L. SAVADORI – S. PIGHIN *et* al., *From chance to choice : The use of a verbal analogy in the communication of risk*, in *Health, Risk & Society,* 6 (2010) 12 546-559, 546-547.

[46] Cf. L. FERRY, *La révolution transhumaniste,* 96.

[47] E. NJOH-MOUELLE, *Transhumanisme, marchands de science et avenir de l'homme*, 11.

coinvolti sono prevalentemente quelli della biotecnologia e della nanotecnologia.

Per quanto riguarda la dimensione psichica, essa sostiene due grandi idee portate dal passaggio dall'attuale IA (intelligenza artificiale) detta debole (perché si accontenta ancora d'una mera imitazione del cervello umano in modo limitato) a una IA detta forte. Da una parte si nutre l'ambizione di stoccare l'intelligenza e la memoria umane in una sorta di flash USB o un computer. Dall'altra parte, si prevede la fabbricazione di computer non solo iper-intelligenti, ma capaci di autocoscienza e di emozioni, ovverosia del tutto simili a un essere umano. Questa visione è frutto di un monismo materialista, il quale considera il cervello umano come un semplice apparecchio molto sofisticato che un giorno il progresso della scienza permetterà di duplicare in modo perfetto.

I progetti e le sfide del Transumanesimo ibrido sono enormi. Ogni scienziato ha il suo tocco personale. Così vengono fuori i pensieri dell'uomo-macchina, dell'umano- robot, da non confondere con i robot già in giro dell'intelligenza artificiale, i quali sono totalmente una fabbricazione dell'uomo. Inoltre, si potrebbe per esempio differenziare il Transumanesimo politico-libertario di Max More e sua moglie Natasha Vita-More, il quale insiste sull'incremento perpetuo delle nostre conoscenze tramite le nuove tecnologie, dal computazionismo di Bostrom, Moravec e Kurzweil, il quale nutre l'ambizione di un trasferimento dello spirito e della coscienza umani su un sopporto non biologico. Si sostiene qui l'idea d'uno spirito allargato che indica la vittoria del silicio sulla carne. Kasongo ha certamente ragione di vedere in questa posizione una sorta di platonismo scientifico: esso svaluta la materia vivente del corpo umano, fonte di mancanza e di debolezza, e cerca di sostituirla con una macchina sostenibile[48]. In ogni caso, si tratta di pensare e costruire efficacemente l'élite del futuro mobilitando tutte le risorse NBIC.

[48] M. KASSONGO, *Qu'est-ce que l'homme?*, 126.

Alla fine, l'intenzione di fondo è la stessa: vincere le debolezze, le carenze e i limiti dell'uomo attuale e sconfiggere l'invecchiamento e la morte (la quale non sarà più che un fatto accidentale o voluto); ciò che cambia è solo il *modus operandi*, cioè l'applicazione dei NBIC alla vita. Bioconservatori, bioliberali, computazionisti e altri fanno parte di un certo grado di ciò che viene chiamato Transumanesimo o Post- umanesimo a seconda degli autori. Andiamo ora a vedere da vicino queste due nozioni, cioè se è giusto usarle come sinonimi.

4. TRANSUMANESIMO E POST-UMANESIMO: QUALE RAPPORTO?

I rapporti tra Transumanesimo e Post-umanesimo non risultano sempre chiari. Infatti, alcuni ritengono i due termini come sinonimi mentre altri percepiscono una sottile differenza nell'intento. A quanto pare, i due termini condividono la procedura e il metodo operativo, però la finalità non è la stessa. Per capire meglio, procediamo anzitutto ad una piccola precisazione etimologica.

I significati dei due termini (Transumanesimo e Post-umanesimo) sono tutti legati alla stessa parola, ovvero alla stessa realtà: l'umano. Per questo risulta molto difficile definire i confini. Tuttavia, cerchiamo di limitarci prima alle parole. In latino, il prefisso «trans» significa «ciò che va al di là» mentre il prefisso «post» indica «ciò che viene dopo». Al primo livello, il Transumanesimo sarebbe quello che trascende e va al di là dell'umanesimo, cioè del suo progetto e dei suoi ideali. In altre parole, il Transumanesimo sarebbe un perfezionamento, un valore aggiunto allo spirito dell'umanesimo. Ritroviamo qui quello che Huxley intendeva con questa parola, cioè una presa in mano continua e illimitata dall'uomo del proprio destino. Il Post-umanesimo, invece, designa il superamento dell'umanesimo; siamo passati ad altra cosa. L'umanesimo era forse qualcosa di nobile, ma

ora abbiamo a che fare con qualcos'altro. Di conseguenza, per Peter Sloterdijk, il Post-umanesimo dichiara la fine dell'umanesimo[49].

Come si vede, la distinzione emergente da questa spiegazione su base terminologica è molto debole. Tuttavia, possiamo notare che Transumanesimo e Post- umanesimo, osservandole da vicino, non puntano alla stessa realtà nella radice

«umanesimo». Per alcuni studiosi, «se i post-umanisti vogliono superare l'umanesimo, i transumanisti vogliono trascendere l'umanità»[50]. Ma anche questa visione è ambigua, data l'esposizione fatta della corrente ibrida del Transumanesimo; potrebbe valere solo par la corrente terapeutica.

Secondo Agar, infatti, nel Transumanesimo «si tratta di trascendere l'umanità e la sua base biologica, non l'umanesimo e i suoi ideali; per questo alcuni considerano equivalenti le espressioni «impresa transumanistica» e «*enhancement* radicale» [51]. Qui, Transumanesimo e Post-umanesimo coincidono: l'umanesimo non è il problema, ma l'umanità. In ogni modo, ambedue le realtà hanno la medesima radice: l'umanità, prevalentemente nella sua dimensione biologica. Uno potrebbe essere considerato *ultra*-umanista e l'altra *anti*-umanista.

Peraltro, per Giovanni Cucci come per Kasongo, non c'è una differenza a livello progettuale tra Transumanesimo e Post-umanesimo, in quanto nutrono la stessa ambizione. Perciò, Cucci vede nel Post-umanesimo una semplice estremizzazione del Transumanesimo: dove il Transumanesimo parla di possibilità o probabilità, il Post- umanesimo parla di fattibilità e operatività[52]. Per quanto riguarda Kasongo, non fa alcuna differenza nell'usare

---

[49] Cf. P. SLOTERDIJK, *Règles pour le parc humain*, Mille et une nuits, Paris 2000, 16.

[50] J.-Y. GOFFI, *Transhumanisme*, in M. KRISTANEK (ed.), *L'Encyclopédie philosophique.*

[51] *Ibid.*

[52] G. CUCCI, *Postumano e transumano*, in *La Civiltà cattolica*, 173/III (2022) 4130, 133-145, 133-135.

intercambiabilmente le due parole. Contrariamente a Gilbert Hottois, il quale, quando parla del movimento "trans e post-umanista", vuole indicare soltanto che hanno la stessa origine, Kasongo supera ogni distinzione come emerge in questa sua affermazione: «il Transumanesimo o Post-umanesimo disegna un futuro in cui il corpo non avrà più la sua parte, né alcuno dei determinismi che ci portano alla necessità e fanno di noi dei semplici dati naturali»[53].

Il Post-umanesimo sarebbe l'ultima rivolta del mondo: prima gli umanisti si ribellarono contro Dio, ora i post-umani si ribellano contro l'umano. Solo la natura ha ormai un'importanza. Qui il limite da combattere non è più solo quello religioso o morale come lo intendeva More, ma proprio i limiti della natura. Il post-umano corrisponde all'uomo del cyborg, cioè l'essere senza limiti del futuro, il quale avrà subito tutte le trasformazioni possibili. I cyborg non conoscono né sofferenza né dolore sia fisico che psichico. Cancellare il male di vivere è l'obiettivo.

Tuttavia, per i post-umanisti, anche la corporeità è un male da eliminare. Entra per esempio in gioco la scelta della propria fisionomia e delle proprie capacità. Ciò che risulta chiaro è il fatto che la corporeità è un limite; perciò, essa va perfezionata se non superata. Di conseguenza, Transumanesimo e Post-umanesimo vogliono la stessa cosa: «il Transumanesimo è l'itinerario, mentre il Post-umanesimo è la meta; uno è il cammino o il processo, l'altro è il risultato o il punto di arrivo»[54]. Da questo punto di vista, un transumano non sarebbe altro che un umano di transizione, una sorta di ponte, un filo conduttore tra l'umano e il post-umano. Abbiamo dunque a che fare con una metamorfosi il cui umano è lo stato di partenza, il transumano lo stato transitorio e il post-umano lo stato finale.

D'altronde, per Dominique Lecourt, ciò che lega i due termini non va cercato al livello semantico-terminologico, ma nel loro modo

---

[53] M. KASSONGO, *Qu'est-ce que l'homme?*, 136.

[54] J.-Y. GOFFI, *Transhumanisme,* in M. KRISTANEK (ed.), *L'Encyclopédie philosophique.*

di leggere la nuova vita promossa dalla tecnica e in modo in cui quest'ultima può assumere e cambiare definitivamente la condizione umana. Questa lettura della nuova pratica della vita umana, lo fa sia il Transumanesimo che il Post-umanesimo. Scrive Lecourt:

> ciò che attira innanzitutto l'attenzione è il radicamento dell'attività tecnica nel dibattito del vivente con il suo ambiente. E se si iscrive l'uomo nel «flusso del vivente», come conviene, la realtà tecnica non può essere pensata senza considerarla come una dimensione essenziale degli esseri umani il cui carattere proprio è di mostrarsi in perpetuo divenire[55].

Il fatto che l'uomo cambia e deve cambiare è un dato chiaro sia per il Transumanesimo che per il Post-umanesimo, tutti figli della tecnica. È anche chiaro per ambedue il fatto che è ormai giunto il tempo di prendere in mano il cambiamento, il divenire dell'umanità. In ogni modo, si tratta di trascendere la natura umana, di ammaestrarla, di orientarla. Questo è sempre stato il desiderio dell'umanità per secoli. Le religioni e Dio (il Dio personale) così come tutti gli organi sociali il cui ruolo è di sollevare l'uomo, hanno visto la luce in vista di questa lotta[56].

In ultima analisi, la linea di demarcazione tra Transumanesimo e Post- umanesimo non è facile da individuare tanto le due correnti si avvicinano asintoticamente, condividendo lo stesso oggetto, la stessa ambizione e più ancora gli stessi strumenti. Solo il grado performativo della loro azione sembra offrire una distinzione. Per questo motivo, Gilbert Hottois ritiene che si debba comunque «eliminare le confusioni [...] perché Transumanesimo e Post-umanesimo si sovrappongono parzialmente»[57]. Da un lato, si può essere transumanisti senza accettare l'idea del post-umano come abbiamo visto. Da un altro lato, si può essere post-umanisti senza approvare l'idea del post-umano. Post-umanesimo può designare allo stesso tempo un «oltre l'umano», oppure semplicemente un «oltre le

---

[55] D. LECOURT, *Humain, post-humain*, PUF, Paris 2003, 85.

[56] Cf. J. HUXLEY, *Essays of an Humanist*, Chatto & Windus, Londres 1964, 221; *Religion without Revelation*, Watts & Co., Londres 1941, 7.

[57] G. HOTTOIS, *Philosophie et idéologie trans/posthumaniste*, 17.

idee e i valori cari dell'umanesimo». Di conseguenza, Transumanesimo e Post-umanesimo coincidono su certi aspetti, su altri no, e, tutto sommato, ambedue sono dei pensieri dell'evoluzione umana, un'evoluzione voluta e controllata.

CONCLUSIONE

I presupposti, le sfide, le implicazioni progettuali del Transumanesimo che abbiamo cercato di esporre nella presente ricerca ci rivelano quant'è cambiato il mondo e il modo di fare scienza. La medicina e la tecnologia hanno sempre avuto come intento primo il combattere le malattie e migliorare la salute; tuttavia, con il Transumanesimo, l'ultimo nato delle tecnoscienze in termini di promessa credibile dopo le delusioni della scienza moderna, abbiamo raggiunto un altro livello di realtà. Non si tratta più soltanto di vincere le malattie o curare la salute, ma si tenta di cancellare l'intera sofferenza sia fisica che psichica nella vita degli umani, e in ultima istanza, di eliminare la morte, il più duro dei nemici degli esseri viventi. Ciò implica numerose azioni sull'umano, le quali mirano a modificarlo nella sua costituzione intrinseca.

I quattro punti di riflessione seguiti hanno messo in luce, per quanto è stato possibile dire in queste poche pagine, le varie argomentazioni del Transumanesimo. Anzitutto, la realtà è stata situata nella sua genesi spazio-temporale e nel suo senso trascendentale. L'universo americano ha avviato la realtà, la quale presto si è espansa in Occidente, nelle aule e nei circoli accademici. Gli autori ritenuti tra i più rilevanti hanno permesso di vedere l'ampiezza del Transumanesimo e di capire quanto è difficile definirlo in modo univoco. In effetti il Transumanesimo sembra abbracciare tutti gli ambiti del sapere e della vita umana. Max More insiste sul coinvolgimento politico del movimento mentre Bostrom ne fa il tesoro di ricercatori e scienziati. La creazione della WTA ne è un segno tangibile. Quanto ai padri dell'immortalità terrestre, Ettinger ed Esfandiary hanno teorizzato uno degli scopi principali del Transumanesimo, ovvero sconfiggere la morte e l'invecchiamento.

Anche se tutti non vanno d'accordo sull'idea d'un *enhancement* radicale, quasi tutti dichiarano la fine dell'evoluzione naturale e l'inizio dell'evoluzione controllata, se non artificiale.

Le diverse posizioni sui rischi accettabili hanno portato alla nascita di due grandi correnti all'interno del movimento transumanista. La corrente biologica milita in favore di un uso strettamente terapeutico delle risorse NBIC, mentre il Transumanesimo ibrido non fissa nessun limite all'uso del potenziale delle nuove scienze. L'aumento e il perfezionamento della specie umana non sono più un'opzione ma una necessità per sradicare la sofferenza nella vita delle generazioni future.

Tuttavia, una domanda pertinente rimane, cioè di sapere quale sarà l'identità di quelle generazioni se gli individui vengono modificati nella loro sostanza biologico- materiale e persino psichica. Da ciò è emersa un'ulteriore considerazione: i confini tra Transumanesimo e Post-umanesimo. I legami sono difficili da recidere, dal momento che le due realtà sono figlie della stessa ambizione futurista. Transumanesimo e Post- umanesimo sono un oltre-l'umano oppure un oltre-l'umanesimo? Per il primo termine, la conclusione non risulta chiara; pare un po' più chiara per il secondo.

Del resto, come rileva Damour, il Transumanesimo è una controversia e un movimento ideologico il cui programma non è afferrabile in modo esaustivo. Qualunque cosa riteniamo che esso sia, ideologia, filosofia o corrente di pensiero, è reale il doppio sentimento provocato dal Transumanesimo: da una parte l'entusiasmo d'una vita quasi perfetta, priva di sofferenza e di morte (vediamo qui le promesse della maggior parte delle religioni); dall'altra parte la paura della scomparsa di quello che fin qui si è chiamato umano. Per questo motivo, non sarebbe una cosa sbagliata prendere seriamente in considerazione le critiche fatte al Transumanesimo, il quale alla fine si presenta come un costruttivismo. In altri termini, il Transumanesimo potrebbe lavorare nell'obiettivo di perseguire le linee guida d'un umanesimo dell'uomo per l'uomo.

Nonostante la massa di conoscenza scientifica che si è potuto accumulare sull'umano in quanto materia manipolabile negli ultimi anni, l'essere umano resta un mistero sotto molti aspetti. Il Transumanesimo è una pura riduzione immanentistica dell'essere umano e della sua esistenza. Esso rimane una pretesa che non toglie niente alla verità dell'essere, il quale va oltre ogni oggettivazione. Perciò l'umanità guadagnerebbe a rimanere vigilante e prudente nel modo in cui esercita il potere di manipolazione di sé che lo sviluppo biotecnologico ha reso possibile. Stabilire i limiti dell'azione umana per contrastare la cecità della superbia sembra essere più che mai una emergenza. Questo è un tema affascinante che va approfondito.

BIBLIOGRAFIA

ALEXANDER Thomas, *Comment le transhumanisme voudrait fabriquer l'élite du futur*, in <https://up-magazine.info/le-vivant/homme-augmente/7647-le-transhumanisme-voudrait- fabriquer-l-elite-du-futur-2-2/?login=true> (29.11.2022).

ALEXANDRE Laurent – BESNIER Jean-Michel, Les robots font-ils l'amour ? Le transhumanisme en 12 questions, Dunod, Paris 2016.
—Transhumanisme versus bioconservateurs, in Les tribunes de la santé, 35 (2012) 2 75-82.

BARILLI Elisa – SAVADORI Lucia – PIGHIN Stefania et al., *From chance to Choice: The use of a verbal analogy in the communication of risk, in Health*, Risk & Society, 6 (2010) 12 546-559.

BIDAULT Romuald – LAINE Andréa, *De quel humanisme est-il question dans le transhumanisme*, in *Le carnet de la MRSH,* < https://mrsh.hypotheses.org/> (22.11.2022).

BOSTROM Nick, *Existential Risks: Analyzing Human Extinction and Related Hazards*, in *Journal of Evolution and Technology*, 9(2022)1, PDF, <http://www.nickbostrom.com/exist ential/risks.html.> (21.12.2022).

—*A History of Transhumanist Thought,* in *Journal of Evolution and Technology*, 14 (2005), PDF, <http://www.nickbostrom.com/ papers/history.pdf> (21.12.2022).

—*The Transhumanist FAQ: A General Introduction*, Oxford 2003, PDF,<http://www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf.> (21.12.2022).

CUCCI Giovanni, *Post-umano e transumano*, in *La civiltà cattolica*, 173/III (2022) 4130, 133-145.

DAMOUR Franck, *Le mouvement transhumaniste. Approches historiques d'une utopie technologique contemporaine*, in *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 138 (2018) 143-156.

DIJON Xavier, *Le transhumanisme*, Editions Jésuites, Paris 2017.

ESFANDIARY Fereidoum. M., *Biographical information*, 25 december 2022, in <https://www.oly mpia.org/athlets/6076.> (21.12.2022).

—*Telespheres*, Popular Library, New York 1977.

—*Up-Wingers. A Futurist Manifesto*, Popular Library, New York 1977.

ETTINGER Robert, *L'Homme est-il immortel ?*, Denoël, Paris 1964.

—*Man Into Superman*, Avon, New York 1972/1974.

—*The Prospect of Immortality*, Doubleday & Co, New York 1962/1964.

—*Youniverse. Toward a Self-Centered Philosophy of immortalism and Cryonics*, Universal Publishers, 2009.

FERRY Luc, *La révolution transhumaniste. Comment la technoscience et l'ubérisation du monde vont changer nos vie*, Plon, Paris 2016.

FM-2030, *All Thinks Considered*, in *National Public Radio*, 7 luglio 2011.

—*Are you a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*, Warner Books, New York 1989.

FUKUYAMA Francis, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution.* Farrar, Strauss & Giroux, New York 2002.

—*Transhumanism: The World's Most Dangerous Idea*, in *Foreign Policy* 144 (2004) 42-43.

GIUBILEO Angelo, *Le vie degli uomini. Dal mito al Transumanesimo*, Futura, Perugia 2022.

GOFFI Jean-Yves, *Aux origines contemporaines du transhumanisme : Julian Huxley et Fereidoun M. Esfandiary*, in *Éthique, politique, religions,* 6 (2015) 17-33.

—*Transhumanisme*, in MAXIME Kristanek (ed.), *L'Encyclopédie philosophique,* 2017, <https://encyclo-philo.fr/transhumanisme-a > (16.12.2022).

HABERMAS Jurgen, *L'Avenir de la nature humaine : vers un eugénisme libéral ?* Gallimard, Paris 2002.

HOTTOIS Gilbert, *Le transhumanisme est-il un humanisme*, Académie royale de Belgique, Bruxelles 2014.

—*Philosophie et idéologie trans/posthumaniste*, Vrin, Paris 2017.

HUGHES James, *Citizen Cyborg: Why democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Fiture*, MA: Westview, Cambridge 2004.

HUXLEY Julian, *new bottles for new wine*, CHATTO & WINDUS, LONDRES 1957.

—*Religion without Revelation*, Watts & Co., Londres 1941.

—*Essays of an Humanist*, Chatto & Windus, Londres 1964, p. 221; *Religion without Revelation*, Watts & Co., Londres 1941, 7.

—*Essays of a Humanist*, Chatto & Windus, Londres 1964.

JONAS Hans, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Flammarion, Paris 2013.

JUENGST Eric – MOSELEY Daniel, *Human Enhancement*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/enhancement/> (29/11/2022).

KASONGO Miki, *Qu'est-ce que l'Homme? D'Aristote au transhumanisme*, L'Harmattan, Paris 2021.

KASS Leon, *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter, Books San Francisco 2002.

LECOURT Dominique, *Humain, post-humain*, PUF, Paris 2003.

LEDURE Yves, *Gabriel Marcel ou l'homme à la mesure de la transcendance,* in *Revue théologique de Louvain* 30 (1999) 487-497.

MAESTRUTTI Marina, *Imaginaires des nanotechnologies*, *Mythes et fictions de l'infiniment petit*, Vuibert, Paris 2011.

—*Imaginaire des nanotechnologies. Mythes et fictions de l'infiniment petit*, Vuibert, Paris 2011.

MIAH Andy, A *critical History of Tranhumanism* in GORDIJN Bert — CHADWICK Ruth, *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer, New York 2008 71-94.

MINH Yann, *Le manifeste transhumaniste*, 19 décembre 2022, in <https://iatranshumanisme.com/transhumanisme/la-declarationtranshumaniste/> (04.01.2023).

MORE Max, *A Letter to Mother Nature: Amendments to the Human Constitution*, 25 May 2009, in <http://strategicphilosophy.blogspot.com/2009/05/its-about-ten-years-since-i-wrote.html> (19.12.2022).

—*Principes extropiens 3.0*, in *Hache,* PDF, 6 avril 2006, <http://editions-hache.com/essais/more/more1.html> 19.12.2022).

NJOH-MOUELLE Ebénézer, *Transhumanisme, marchands de science et avenir de l'homme*, L'Harmattan, Paris 2017.

OLAIZOLA Nick, *Transhumanisme: où en est l'homme augmenté en 2021?* In *Transhumanisme: où en est l'homme augmenté en 2021?,* <https://www.buzzwebzine.fr/transhumanisme/ > (29.11.2022).

DESCARTES René, *Discours de la* méthode, Flammarion, Paris 1966.

ROBICHON Paje – NICOLAS Vincent – HAMEL-LEPAGE Adrien – OLIVEIRA Théo, *L'institution scientifique du transhumanisme*, in *Le carnet de la MRSH,* <https://mrsh.hypotheses.org/> (14.11.2022).

SANDEL Michael, *The Case against Perfection. Ethics and the Age of Genetic Engineering*, Havard University Press, Cambrige 2007.

SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme,* Gallimard, Paris 1996. SLOTERDIJK Peter, *Règles pour le parc humain*, Mille et une nuits, Paris 2000.

TIROSH-SAMUELSON Hava, *Engaging Transhumanism*, *in* HANSELL Gregory R. – GRASSIE William, in *H+/-: Transhumanism & its Critics*, Metanexus, Philadelphie 2011, 19-52.

Catechumenium 46 (2025) 169-178

EL LIBRO DE TOBIAS. TEXTO Y VERSIONES

Mario Casalaspro*

A pesar de sus dimensiones pequeñas – poco más de 250 versículos - , el libro de Tobías[1] es inmenso, de apariencia humilde y sencillo, y sin embargo grande en su doctrina.

En efecto, nos testimonia la fe que sabe confiar en Dios, cuyos designios para con los hombres son siempre buenos.

Todo el libro está construido sobre la oración: la oración de Sara y Tobit al comienzo, la oración de los esposos y de los padres de Sara al centro del relato, y al final del libro la oración y la acción de gracias de Tobit.

De esta manera, la oración acompaña la acción: la empieza, la sigue, la lleva a su cumplimiento[2].

El libro de Tobías nos enseña que la vida del hombre no es solamente una relación con los demás, es ante todo una relación con Dios y es precisamente la relación con Dios la que asegura la relación con los demás. Si la oración acompaña toda la vida es precisamente porque el hombre realiza su destino en la presencia de Dios. De esta manera Dios nunca es extraño al hombre, es más, el hombre es en cuanto realiza la voluntad de Dios. Obedeciendo a Dios, en humilde

* Doctor en Sagrada Teología. Profesor de la Facultad de Teología Redemptoris Mater del Callao.

[1] Nombre teóforo que realiza lo que significa (Yah es bueno), no obstante todas las desaventuras ocurridas al anciano Tobit, padre del joven Tobías.

[2] «Tu gracia, Señor, inspire nuestras obras, las sostenga y las acompañe, para que todo nuestro trabajo brote de ti, como de su fuente, y tienda a ti como a su fin», Laudes lunes I semana T.O., Oración final.

dependencia de él, el hombre vive y realiza su vocación de padre, hijo y esposo.

En efecto, el libro de Tobías muestra la experiencia humana total, la vida humana en su condición concreta, e implica todas las relaciones, todas las situaciones, todos los estados de vida.

Podemos afirmar que el libro de Tobías compendia toda la Biblia, hace presente todo el mundo humano y este visto por Dios. Es el libro de los atribulados, de los novios, de los peregrinos, de los ancianos, de las obras de misericordia corporales, de la medicina, en fin es el libro de todos y para todos.

Ninguno de nosotros se puede sentir extraño a esta historia, que es la vida humana, y por eso es nuestra vida. En cada situación Dios nos mira y nos protege, nos acompaña y nos salva.

El texto del libro de Tobías nos ha llegado por dos principales familias textuales:

– el códice Sinaítico (X) y algunos manuscritos minúsculos;

– los códices Alejandrino (A) y Vaticano (B) y algunos manuscritos minúsculos.

además, tenemos fragmentos de Tobías procedentes de Qumrán, 4 en arameo (4Q Tob 196-199) y 1 en hebreo (4Q Tob 200).Los manuscritos arameos, fechables entre la primera mitad del siglo I a.C. y la primera mitad del siglo I d.C., reflejan el texto griego del Sinaítico.

El Sinaítico es el texto más largo, y es el más antiguo. Entre las versiones, la Vetus Latina (VetLat) sigue el mismo Sinaítico. Por esta razón es el texto más utilizado por los Santos Padres latinos, entre los cuales hay que destacar que Ambrosio utiliza tanto la VetLat como el texto A y B; lo mismo hace Agustín, el cual en sus obras más antiguas (por ejemplo en el «Speculum») sigue la VetLat, mientras que en sus obras posteriores utiliza la Vulgata (Vulg).

Los códices A y B son prácticamente similares, salvo poquísimas variantes secundarias. Amos nos transmiten un texto más breve y más reciente respecto al X.

A y B son los textos utilizados por los Santos Padres griegos (Clemente A., Orígenes, Atanasio, Juan Crisóstomo, etc.).

Un detalle interesante es la versión siriaca: en Tob 1,1-7,11 la syro-exaplar traduce un manuscrito de la LXX. Muy cercano al códice X; en 7,12-13,33 la Peshitta sigue los manuscritos griegos del grupo A y B.

además, tenemos una versión hebrea (Constantinopla, 1516; Münster 1542) y una aramea (Neubauer, 1878).

Jerónimo, aun sabiendo que la Iglesia lee los libros que nosotros llamamos «deuterocanónicos» (Cfr. Praef. libb. Salom.), sigue el canon hebreo («veritas hebraica»). Es sorprendente que el padre dálmata, a título personal, utilizó como S. Escritura también el libro de Tobías, así como el de Judith, dando así formal testimonio que, contra la opinión particular del mismo, estaba la fe de la Iglesia (Cfr. Praef. libb. Salom.; in Jon; in Eccle 8,5).

Jerónimo tradujo el libro de Tobías partiendo de un texto arameo («chaldeo sermone conscriptum», Cfr. Prol. Tobiae,1), tras insistencia de sus dos amigos obispos, Cromacio y Eliodoro, ayudado por un rabino que le traducía el texto arameo directamente en hebreo. Fue el trabajo de una sola noche!

La insistencia acerca de Jerónimo, el «Doctor Máximo» (Benedicto XV, Spiritus Paraclitus, EB 440ss), es muy justificada, no solo por la recién Carta Apostólica «Scripturae Sacrae Affectus» del papa Francisco (2020), sino también por el valor de la Vulgata.

Un pequeño enciso: recordamos todos el famoso dicho «traductor = traidor». Pues bien, es interesante recordar que «tradición» y «traición» proceden del mismo verbo latín «tradere» (transmitir, entregar), y es por esta razón que debemos acoger y utilizar las diferentes «lectio varians» presentes en el texto bíblico, así como las diferentes formas textuales del mismo.

La Vulgata, siendo testigo de la interpretación de los libros sagrados traducidos desde el original hebreo y griego al latín, viene a ser un elemento importante en la formación de la Tradición. Es por esta razón que Pio XII subrayaba la íntima conexión de los escritos patrísticos con la Vulgata y

también su multisecular utilización por el Magisterio. De aquí la recomendación que sea tenida en su debida consideración[3].

También la antigua versión latina (VetLat) viene a ser un precioso testigo de la Tradición. interpretativa de la Iglesia occidental[4].

Así, la mejor interpretación de un texto es su traducción. Por esa razón, la Vulgata es manifestación del sentir de la Iglesia, su visión y su perspectiva de la Revelación divina contenida en la Sagrada Escritura[5].

Muy a menudo las variantes de un texto vienen a ser un enriquecimiento del mismo, en la misma línea del «targum» o del «midrash», actualizaciones y verdaderas exegesis del texto bíblico.

Por ejemplo:

LXX Tob 12,9 X	**LXX Tob 12,9 AB**	**Vulg. Tob 12,9**
Quien hace limosna	Quien hace limosna	Porque la limosna
	Y obras de justicia	
tendrá vida a saciedad	tendrá vida en plenitud	Hace encontrar misericordia y vida eterna

Aquí, en 12,9, Vulg. recuerda un proceso de reinterpretación testimoniado también por el Talmud Babilonia, donde el hebreo צְדָקָה «tsedaqah» puede significar tanto «justicia» como «limosna»:

«Porqué? hay una doble mención de la צְדָקָה "tsedaqah" (Prov 10,2 y 11,4)? Porque una salva de la muerte prematura, la otra salva del juicio del infierno» (Baba Batra 10a).

---

[3] Cfr- PIO XII, *Motu Propio* "*In cotidianis precibus*", 24/3/1945, in AAS, XII, 3, 65-67.

[4] «Toda traducción es, en cierto sentido, una interpretación, puesto que las palabras que se utilizan tienen un valor semántico que supera el mero significado literal y, además, están cargadas de algunas sensaciones o significados no explícitos», C. BASEVI, «Un ensayo de traducción ecuménica. A propósito de Parola del Signore», Scripta Theologica, 13 (1981), 228.

[5] Sería interesante estudiar como la Vulgata ha sido utilizada por los textos litúrgicos y también por el Magisterio de la Iglesia.

Otro ejemplo:

LXX Tob 13,14 X	**LXX Tob 13,4 AB**	**Vulg. Tob 13,16**
Bendito por siempre	Bendito por siempre	Bendito quien
Quien **te respetará**	Quien **te ama**	**Contribuirá a reedificarte**
(phobéomai)	(agapáo)	(aedificare)

Respetar----------amar----------reedificar

Me parece interesante subrayar la relación estrecha e iluminadora que corre entre estos verbos: el que respeta, de alguna manera ama, y reedificar algo en el fondo es una concreción del amor.

Volviendo a Vulgata, el libro de Tobías es más breve del texto de VetLat, sin embargo Vulg. presenta algún elemento que no aparece en los otros textos (p. ej. Vulg, 2,12-18; 3,17-22; 6,17-22; 9,11-12; 11,6; 14,17; etc.).

además, Vulg. da un colorido más fuerte a algunas situaciones, p. ej. acerca de la piedad y el espíritu de limosna de Tobit (Vulg. 1,8.10.19; 3,21-22; 14,17; etc.) o también da un sentido diferente respecto a los otros textos griegos.

Por ejemplo, para explicar la muerte de los 7 pretendientes de Sara, y el éxito favorable del matrimonio con el joven Tobías, Vulg. (cfr. 6,16ss) añade la recta intención de los esposos, avalorada por un periodo de abstinencia (Vulg. 6,16-18.22), tres días y tres noches en oración.

Junto a este detalle, Vulg. difiere de los textos griegos también por la concepción moral, de la cual depende el buen éxito del matrimonio.

Para los textos griegos el matrimonio debe responder a las prescripciones de la Ley, según la cual Dios ha destinado Sara exclusivamente al joven Tobías (Cfr. LXXTob 6,18). Para Vulg., al contrario, lo que tiene realmente eficacia es la disposición de ánimo

de los contrayentes a respetar la santidad del matrimonio, es decir, la disposición a dejarse guiar por el «temor de Dios».

En efecto, según Vulg., «el demonio tiene poder contra aquellos que excluyen de su corazón el temor de Dios y se dejan guiar únicamente por el instinto» (Vulg.6,17).

Bellísima es la explicación de las tres noches de oración. según Vulg.: en la primera noche, corazón e hígado del pez ahuyentan al demonio (v. 19) (como en los textos griegos); en la segunda noche, serán admitidos «in copulatione sanctorum patriarcharum» (v.20); en la tercera noche, recibirán la bendición para poder procrear hijos sanos (v.21). Después de la tercera noche, los dos se juntarán «cum timore Domini».

Otro detalle hermoso de Vulg. lo encontramos en la oración. de Ragüel, el cual bendice a Dios después de haberse enterado que el joven Tobías ha pasado indemne la noche con Sara:

LXXTob 8,17 «Da a ellos, Señor, tu misericordia; concédeles vivir en salud y, con tu favor, en leticia».

Vulg 8,19 «Fac eos, Domine, plenìus benedicere te et sacrificium tibi laudis tuae et suae sanitatis offerre, ut cognoscat universitas gentium quia tu es Deus solus in universa terra»

Para la expresión «sacrificium laudis», cfr. Sal 50(49),14; 107(106),22; etc., es importante recordar que la encontramos en la liturgia[6].

Cfr. VetLat Tob 8,7 «Haznos llegar juntos a la vejez ofreciéndote sacrificios de alabanza para nuestra salvación» (offerentes tibi hostias laudis et salvationis nostra).

Otro subrayado típico de Vulg. es la misión del pueblo judío de hacer presente a Dios entre las gentes (Vulg Tob 13,4.13-14; 14,9):

[6] Cfr. Jueves Santo, «in Cena Domini», prex eucarística.

LXX Tob 13,4 X	**LXX Tob 13,4 AB**	**Vulg. Tob 13,4**
Aquí (entre los paganos, v.3) Dios os ha mostrado su grandeza	Aquí Mostrad su grandeza	Por esto (Dios) os ha dispersado entre los paganos que lo ignoran, para que narréis sus mirables acciones y hagáis saber a ellos que, fuera de Él, no hay otro Dios todopoderoso

En X es Dios quien ha mostrado su grandeza a Israel. En A y B son los judíos quienes muestran la grandeza de Dios entre los paganos. De esta manera A y B vienen a ser una forma de actualización de la S. Escritura.

Vulg., por su parte, hace aquí un «targum», es decir, explicita y profundiza la idea de testimoniar la fe; además, subraya la finalidad de la dispersión: para difundir entre las naciones el conocimiento de Dios («ut vos narretis mirabilia eius»).

Cfr. Vulg Tob 12,20: «narrate omnia mirabilia eius»

Vulg Tob 12,22: «narraverunt omnia mirabilia eius».

Un último aspecto importante es destacar el utilizo y la frecuencia de la terminología empleada en el libro de Tobías. Puesto que «el medio es el mensaje» (Mac Luhan), el lenguaje viene a ser el medio utilizado para vehicular el contenido teológico del libro.

Siguiendo el modelo de «familias semántico-lexicales» o «familias conceptuales» (Cfr. Coenen-Beyreuther-Bietenhard, Diccionario de los conceptos bíblicos del Nuevo Testamento) vamos a ver la terminología más frecuente en el libro de Tobías.

Frecuencia absoluta, es decir, la más utilizada en el libro de Tobías, y frecuencia relativa, esto es, en relación con el resto de los LXX/Vulg.

-eléemosùne / elemosyna: 71x en la LXX, de las cuales, 20x en Tob A-B y 13x en Tob X.

Según el contexto, Jerónimo traduce «ἐλεημοσύνη» con «limosna» o con «misericordia».

ἐλεημοσύνη: 8x en Vulg Tob 4,7-19

Cfr. Vulg Tob 4,8: «misericors»

Un ejemplo iluminador:

LXX Tob 4,10	**Vulg. Tob 4,11**	**Cfr. LXX Dan 4,27a**
La limosna libra	La limosna libra	Daniel/Baltazar dice al rey Nabucodonosor:
de la muerte e	**ab omni peccato**	«**rompe** (λυτρόομαι)
impide caer en las tinieblas	Y de la muerte	tus pecados
		con obras de justicia (BJ TOB)
		con la limosna (CEI)»

Nota BJ: El verbo que traducimos por «romper» ha dado un sustantivo arameo que significa «salvación, redención» (péreq). Podría traducirse: «redime tus pecados»

Cfr. LXX Dan 4,27, donde Daniel / Baltazar dice al rey Nabucodonosor:

«rompe tus pecados con obras de justicia» (BJ y TOB)

«rompe tus pecados con la limosna» (Bibbia CEI)

Aquí, el verbo «romper» traduce el griego «λυτρόομαι», voz media de «λυτρόω»

Es interesante anotar que el verbo « λυτρόω » aparece 109x en la LXX, de las cuales 20x en Lev, y 13x en el solo cap. 27, donde traduce el hebreo «גְּאָל» (Cfr. «gehullah» = redención; גֹּאֵל (go'el = redentor, Job 19,25).

En efecto, Vulg. (4,24) traduce «redime»: «peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum: forsitan ignoscet delictis tuis».

Cfr. Vulg. Dan 4,24	**Cfr. Theod. Dan 4,27b**	**Cfr. LXX Dan 4,27b**
«peccata tua eleemosynis **redime**, et iniquitates tuas misericordiis pauperum; **forsitam ignoscet delictis tuis**»		
	Quizás Dios será paciente hacia tus faltas»	«para que tu ventura sea larga»(BJ) «para que tu pueda gozar larga prosperidad» (CEI)

Cfr. Sir 3,30: «el agua apaga el fuego llameante, la limosna perdona los pecados».

Vulg Sir 3,33: «ignem ardentem exstinguit aqua, et eleemosyna resistit peccatis».

Interesante es anotar que Teodoción (Th) traduce la segunda parte del versículo (Dan 4,27): «quizás Dios será paciente hacia tus faltas», lo cual es muy parecido a Vulg. («forsitan ignoscet delictis tuis»), mientras que la LXX traduce: «para que tu ventura sea larga» (BJ).

Es importante mencionar que Teodoción, el cual normalmente en el libro de Daniel sigue muy fielmente el texto arameo, aquí se aleja de él, mientras que la LXX, aquí es más cercana al texto arameo, del cual normalmente difiere mucho.

Volvemos a los términos más empleados en Tobías.

- εὐλογία/εὐλογέω/εὐλογετός (Vulg. «benedic»). Mientras que el sustantivo « εὐλογία » aparece 1x en Tob A-B, y 5x en Tob X, el verbo « εὐλογέω », utilizado 519x en la LXX, aparece 23x en Tob A-B y 27x en Tob X. También el adjetivo « εὐλογετός » es muy frecuente, 100x en la LXX, 12x en Tob A-B y 16x en Tob X.

- ἐξομολογέω/ narrare (= confesar): 136x en la LXX, de las cuales 12x en Tob A-B y 9x en Tob X.

- μιμνῄσκομαι (recordar): 275x en la LXX, 9x en Tob. Es la traducción del hebreo זָכַר «zakár».

La forma al imperativo presente de la segunda pers. sing. μνήσθητί «mnéstheti» («acuérdate») viene utilizada 66x en la LXX, 3x en Tob A-B y 2x en Tob X.

- προσευχη/ oratio (=«oración»): 115x en la LXX, 5x en Tob A-B y 3x en Tob X (7x en Vulg Tob).

- προσεύχομαι (= orar/rezar): 110x en la LXX, 3x en Tob A-B y 5x en Tob X.

- θαρσέω (= tener ánimo): 30x en la LXX; 7x en NT; 3x en Tob A-B y 6x en Tob X.

La forma al imperativo presente de la segunda pers. sing. θάρσει «thàrsei» («ten ánimo») es utilizada 19x en la LXX; 4x en NT; 3x en Tob A-B y 6x en Tob X, lo cual nos dice del tenor parenético-exhortativo del libro de Tobías.

- χαρά /Gaudio, gaudium (=gozo): 49x en la LXX; 59x en NT; 2x en Tob A-B, 5x en Tob X. Vulg: 136x (56x NT), 10x en Tob.

- χαίρω (alegrarse): 88x en la LXX, tx en Tob A-B y 13x en Tob X.

- θάπτω (sepelir/sepultar difuntos): 177x en la LXX, 15x en Tob A-B y 17 en Tob X.

- ἄγγελος: 351x en la LXX, 17 en Tob A-B y 13 en Tob X.

- Ραφαηλ (Tob 5:4 BGT): 24x en la LXX, 23 en Tob

-temor de Dios (Cfr, φοβέω / φοβέομαι); 14x en Tob

-fili mi («hijo mío», al vocativo): 65x en Vulg, de las cuales 6x en Tob. Esta expresión evidencia tanto el matiz sapiencial cuanto el parenético-exhortativo.

Concluyendo, quisiera animar a todos, en especial a los jóvenes seminaristas, a sentirse como los últimos que raciman entre las viñas ya racimadas por los viñadores. Todavía hay un pequeño resto por cosechar. También al último y más pequeño lector de la Biblia es dado de encontrar algo del fruto quedado u olvidado. Entonces podríamos descubrir, con el estupor del Sirácida (Cfr. 33,16-17), que la cosecha ha sido abundante y con él podremos decir: «como el viñador, también yo, que soy solamente un lento recogedor, he llenado el lagar»

DOCUMENTACION

POR UNA IGLESIA SINODAL: COMUNIÓN, PARTICIPACIÓN Y MISIÓN

Documento Final

Homero Cruz Aguayo*

«XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos»

PRESENTACIÓN

La XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, convocada bajo el lema «Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión»[1], marca un hito eclesial no solo por su contenido, sino por su método. Lejos de ser una simple consulta, este proceso sinodal ha sido una experiencia de discernimiento comunitario, un laboratorio eclesial de escucha del Espíritu. El *Documento final*, resultado de esta fase, que consta de 5 partes, desarrolladas en 155 puntos y expuestas en 54 páginas que «recoge los frutos de un camino marcado por la escucha del pueblo de Dios y por el discernimiento de los pastores»[2], aunque participa del Magisterio ordinario del Sucesor de Pedro[3], no ofrece respuestas definitivas ni doctrinas cerradas, sino orientaciones inspiradas en la Palabra, en la Tradición viva y en el grito de las comunidades eclesiales de todo el mundo.

---

* Doctor en Sagrada Teología, Profesor de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología Redemptoris Mater.

[1] DOCUMENTO FINAL, 1.

[2] FRANCISCO, *Nota de acompañamiento al Documento Final*, 24 de noviembre de 2024.

[3] Cf. FRANCISCO, *Episcopalis Communio*, 18 §1; CCE 892.

Más que un documento institucional, este texto se presenta como un acto de fe eclesial: cree que el Espíritu sigue actuando en la historia, que el Pueblo de Dios es portador de sabiduría teologal[4], y que la Iglesia solo puede anunciar con credibilidad el Evangelio si encarna una forma sinodal de vivir, decidir y servir. En este sentido, «El documento final expresa la consciencia de que la llamada a la misión es simultáneamente la llamada a la conversión de cada Iglesia local y de la Iglesia toda, en la perspectiva indicada en la exhortación apostólica Evangelii gaudium (Cf. EG 30)»[5].

El hilo bíblico que ha guiado la elaboración del documento final ha sido los relatos evangélicos de la Resurrección. A lo largo de sus cinco grandes partes, el texto desarrolla los fundamentos teológicos y espirituales de la sinodalidad, examina las relaciones eclesiales, propone criterios para una cultura de discernimiento y toma de decisiones, reflexiona sobre la dimensión misionera en contextos cambiantes y, finalmente, insiste en la urgencia de formar a todo el Pueblo de Dios en el estilo sinodal:

> Con este documento, la Asamblea reconoce y testimonia que la Sinodalidad, dimensión constitutiva de la Iglesia, ya forma parte de la experiencia de muchas de nuestras comunidades. Al mismo tiempo, sugiere caminos a seguir, prácticas a implementar, horizontes a explorar[6].

A lo largo de sus cinco grandes partes, el texto desarrolla los fundamentos teológicos y espirituales de la sinodalidad, examina las relaciones eclesiales, propone criterios para una cultura de discernimiento y toma de decisiones, reflexiona sobre la dimensión misionera en contextos cambiantes y, finalmente, insiste en la urgencia de formar a todo el Pueblo de Dios en el estilo sinodal:

> El *Documento final* expresa la conciencia de que la llamada a la misión es simultáneamente la llamada a la conversión de cada Iglesia local y de la Iglesia toda, en la perspectiva indicada en la

[4] DOCUMENTO FINAL, 3.
[5] DOCUMENTO FINAL, 11.
[6] DOCUMENTO FINAL, 12

exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (cf. EG 30). El texto consta de cinco partes. La primera, intitulada *El corazón de la sinodalidad*, esboza los fundamentos teológicos y espirituales que iluminan y alimentan lo que viene a continuación. Reafirma la comprensión compartida de la sinodalidad que surgió en la Primera Sesión y desarrolla sus perspectivas espirituales y proféticas. La conversión de los sentimientos, las imágenes y los pensamientos que habitan nuestros corazones avanza junto con la conversión de la acción pastoral y misionera. La segunda parte, con el título, *En la barca, juntos*, está dedicada a la conversión de las relaciones que construyen la comunidad cristiana y configuran la misión en el entrelazamiento de vocaciones, carismas y ministerios. La tercera, *«Echar la red»*, identifica tres prácticas íntimamente relacionadas: el discernimiento eclesial, los procesos decisionales, y una cultura de la transparencia, la rendición de cuentas y la evaluación. También con respecto a éstas se nos pide que iniciemos caminos de "transformación misionera", para lo cual urge una renovación de los órganos de participación. La cuarta parte, bajo el título *Una pesca abundante*, delinea cómo sea posible cultivar de forma nueva el intercambio de dones y el tejido de los vínculos que nos unen en la Iglesia, en un momento en que la experiencia de estar arraigado en un lugar está cambiando profundamente. Sigue una quinta parte, *«También yo os envío»*, que nos permite contemplar un paso indispensable que hay que dar: cuidar la formación de todos, en el Pueblo de Dios, en la sinodalidad misionera[7].

1. UNA SINODALIDAD TRINITARIA Y BAUTISMAL: EL CORAZÓN DEL DOCUMENTO

El fundamento último de la sinodalidad es teológico: nace de la comunión trinitaria[8], se concreta en la común dignidad bautismal y se despliega en la historia como modo de ser Iglesia. El concepto central de «Iglesia, Pueblo de Dios», adoptado como normativo desde el inicio del pontificado del Papa Francisco en 2013, cobra una madurez renovada en este proceso sinodal. Este término rescata la teología del bautismo, y redefine la identidad cristiana al otorgar

[7] DOCUMENTO FINAL, 11.
[8] DOCUMENTO FINAL,15.24.

derechos y deberes a todos los fieles, promoviendo una igualdad radical fundamentada en el bautismo[9].

El documento sostiene que sinodalidad no es solo un método de gobernanza, sino una forma de encarnar el misterio de la Iglesia como Pueblo de Dios en camino[10]. Este énfasis conlleva una ruptura con modelos eclesiológicos verticalistas o clericales, a favor de una Iglesia que reconoce los dones del Espíritu en todos sus miembros.

A la luz de los relatos pascuales[11] se perfila una teología de la escucha y del caminar juntos. Estos evangelios orientan todo el documento: el camino sinodal implica tiempo, apertura y mediaciones. No se trata de democracia, sino de discernimiento comunitario bajo la guía del Espíritu[12].

Desde sus primeras líneas, el Documento deja claro que la sinodalidad no es un mero arreglo estructural, sino una experiencia pascual y pneumatológica. El relato de María Magdalena, Pedro y el Discípulo Amado camino al sepulcro (Cf. Jn 20,1-2) inaugura el tono del primer capítulo. Esta escena es leída como una imagen de la sinodalidad en clave pascual: cada discípulo «busca al Señor a su manera»; su mutua dependencia «encarna el corazón de la sinodalidad».

Uno de los principios rectores del texto es la comprensión de la Iglesia como *Pueblo de Dios*, de raíz bautismal, fundado en la Trinidad. Este Pueblo no es una suma de individuos, sino un sujeto eclesial histórico y comunitario, animado por el Espíritu y nutrido por la Eucaristía (Cf. §16–17). La Iglesia, en su naturaleza más profunda, es misterio de comunión en misión[13].

El Documento cita explícitamente *Lumen Gentium* 9 para recordar que Dios quiso «santificar y salvar a los hombres no individualmente, como excluyendo su mutua conexión, sino hacer de

[9] Cf. DOCUMENTO FINAL, 15.
[10] Cf. DOCUMENTO FINAL,16.
[11] Cf. DOCUMENTO FINAL, 12.
[12] Cf. DOCUMENTO FINAL, 9.
[13] Cf DOCUMENTO FINAL, 16-17.

ellos un pueblo»[14]. Desde esta perspectiva, toda estructura o acción pastoral debe ser evaluada a partir de su capacidad de generar comunión y participación.

Otro eje teológico fundamental es la afirmación de que la sinodalidad constituye un momento privilegiado de recepción del Concilio Vaticano II. Lejos de ser un giro inesperado, el Sínodo 2021–2024 es presentado como una "prolongación profética" de la eclesiología conciliar, especialmente de su comprensión de la Iglesia como misterio y Pueblo de Dios (cf. *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Sacrosanctum Concilium*).

En palabras del texto: «El camino sinodal está poniendo en práctica lo que el Concilio enseñó [...] en este sentido constituye un verdadero acto de una ulterior recepción del Concilio»[15].

La raíz sacramental de la sinodalidad es otro punto esencial. El bautismo es el punto de partida para la corresponsabilidad de todos los fieles en la vida eclesial:

> El bautismo es el fundamento de la vida cristiana, porque introduce a todos en el don más grande: ser hijos de Dios, es decir partícipes de la relación de Jesús con el Padre en el espíritu. No hay nada más alto que esta dignidad, concedida por igual a toda persona[16].

Por eso, «no es posible comprender plenamente el bautismo sino dentro de la iniciación cristiana, es decir, el itinerario a través del cual el Señor, por el ministerio de la Iglesia y el don del Espíritu, nos introduce en la fe pascual y en la comunión trinitaria y eclesial»[17].

Junto a este, la Confirmación es presentada como un don «que hace presente la gracia de Pentecostés en la vida del bautizado y de la comunidad para renovar el prodigio de una Iglesia movida por el fuego de la misión»[18], y la Eucaristía es descrita como el lugar por

---

[14] DOCUMENTO FINAL, 16.
[15] DOCUMENTO FINAL, 5.
[16] DOCUMENTO FINAL, 21.
[17] DOCUMENTO FINAL, 24
[18] DOCUMENTO FINAL, 25.

excelencia «donde la Iglesia, Cuerpo de Cristo, aprende a articular unidad y pluralidad»[19].

Particularmente importante es la conexión entre la celebración litúrgica (*synaxis*) y la vida sinodal (*synodos*): ambas son momentos donde Cristo se hace presente por medio del Espíritu, y donde la comunidad discierne, ora y se compromete en la misión[20].

La sinodalidad, «es un camino de renovación espiritual y de reforma estructural, es decir de conversión, para hacer de la Iglesia más participativa y misionera, para hacerla más capaz de caminar con cada hombre y mujer irradiando la luz de Cristo»[21]. La sinodalidad es una llamada a todos a la santidad a través de una conversión continua que nace de la escucha del Evangelio y de sus exigencias[22], que reclama «caminos concretos e itinerarios formativos para realizar una conversión sinodal tangible en las diversas realidades eclesiales (parroquias, institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, asociaciones de fieles, diócesis, Conferencias Episcopales, agrupaciones de Iglesias, etc.»[23]. Se trata de la búsqueda de una «espiritualidad sinodal, que brota de la acción del Espíritu Santo y requiere la escucha de la Palabra de Dios, la contemplación, el silencio y la conversión del Corazón»[24], que practicada con humildad puede hacer de la Iglesia una voz profética en el mundo de hoy, tal como manifiesta el documento: «Las prácticas auténticas de sinodalidad permiten desarrollar una cultura capaz de profetizar críticamente frente al pensamiento dominante y ofrecer así una contribución distintiva a la búsqueda de respuestas a muchos de los

[19] DOCUMENTO FINAL, 26.

[20] «Con este fin [los padres sinodales] solicitamos la creación de un grupo de Estudio específico, al que confiamos la reflexión sobre cómo hacer que las celebraciones litúrgicas sean más expresivas de la sinodalidad; también podría ocuparse de la predicación dentro de las celebraciones litúrgicas y del desarrollo de una catequesis sobre la sinodalidad en clave mistagógica» (DOCUMENTO FINAL,27).

[21] DOCUMENTO FINAL, 28.

[22] Cf. DOCUMENTO FINAL, 5-6.

[23] Cf. DOCUMENTO FINAL, 9.11.33.43.142.

[24] DOCUMENTO FINAL, 43.

retos a los que se enfrentan las sociedades contemporáneas y a la construcción del bien común»[25].

2. CONVERSIÓN DE LAS RELACIONES ECLESIALES: HACIA UNA CULTURA DE LA RECIPROCIDAD

Uno de los ejes más transformadores del documento es el llamado a una profunda conversión de las relaciones dentro de la Iglesia. Se promueve una espiritualidad de la acogida, una actitud de escucha activa y una valoración efectiva de la diversidad[26]. En este sentido, el documento propone superar la lógica de poder por una lógica de servicio, donde las vocaciones, los carismas y los ministerios interactúan sin competir[27].

Especial mención merece el lugar de las mujeres: si bien el texto no propone aún el acceso al orden sagrado, reconoce que la falta de reconocimiento pleno de su liderazgo afecta la credibilidad del Evangelio[28]. Se abre también la posibilidad de reflexionar sobre nuevos ministerios laicales, incluido un «ministerio de escucha y acompañamiento», especialmente para personas en situaciones existenciales y morales complejas[29].

Aquí aparece uno de los desafíos más agudos: cómo integrar pastoralmente a personas que se sienten excluidas de la Iglesia por su orientación sexual, situación conyugal u otras razones. El documento no ofrece respuestas dogmáticas, pero urge a avanzar en una cultura del encuentro que respete la dignidad de toda persona[30].

La conversión de las relaciones implica también la relaciones interconfesionales e interreligiosas: «Un auténtico dialogo ecuménico es fundamental para desarrollar una comprensión de la

---

[25] DOCUMENTO FINAL, 47.
[26] DOCUMENTO FINAL, 17.50.52.
[27] DOCUMENTO FINAL, 20.57.68.74.
[28] DOCUMENTO FINAL, 60.
[29] DOCUMENTO FINAL, 78.
[30] DOCUMENTO FINAL, 50.

sinodalidad y de la unidad de la Iglesia»[31]. En este mismo sentido «El intercambio de dones tiene también un significado crucial en el camino hacia la unidad plena y visible entre todas las Iglesias y comuniones cristianas»[32].

Respecto a las relaciones con otras tradiciones religiosas alienta a seguir cultivando el diálogo, el encuentro y el intercambio de dones propios «con el fin de establecer la amistad, la paz, la armonía y compartir valores y experiencias morales y espirituales en un espíritu de verdad y amor»[33].

3. CONVERSIÓN DE LOS PROCESOS: PARTICIPACIÓN, TRANSPARENCIA Y CORRESPONSABILIDAD

Otra dimensión central es la conversión de los procesos institucionales. El documento identifica tres pilares para un nuevo estilo eclesial: el discernimiento comunitario, la toma de decisiones participativa y la cultura de la rendición de cuentas[34]. Esta tríada exige estructuras, formación y espíritu. No basta convocar reuniones; es necesario formar agentes capaces de escuchar, dialogar y decidir comunitariamente, incluso en contextos de conflicto:

> Comprometerse con procesos de toma de decisiones basados en el discernimiento eclesial y asumir una cultura de transparencia, de la rendición de cuentas y la evaluación requiere una formación adecuada que no sea sólo técnica, sino capaz de explorar sus fundamentos teológicos, bíblicos y espirituales. Todos los bautizados tienen necesidad de esta formación para el testimonio, la misión, la santidad y el servicio, que pone en relieve la corresponsabilidad[35].

---

[31] DOCUMENTO FINAL, 138. Cf. 4.23.40.56.

[32] DOCUMENTO FINAL, 122. Cf. 106.107.

[33] DOCUMENTO FINAL, 41.

[34] Cf. DOCUMENTO FINAL, 81.89.95.

[35] DOCUMENTO FINAL, 80. El número 86 del documento agrega: « En las Iglesias locales, a partir de las pequeñas comunidades eclesiales y de las parroquias, es esencial ofrecer oportunidades de formación que difundan y alimenten una cultura de discernimiento eclesial para la misión, particularmente quienes tienen

En esta línea, se impulsa la renovación de los Consejos Pastorales y Económicos, la periodicidad de sínodos diocesanos, y la constitución de Asambleas Eclesiales más representativas [36]. Se alienta también la creación de espacios de diálogo interreligioso y ecuménico, donde la sinodalidad se ofrezca como lenguaje común para caminar con otros creyentes[37].

Es crucial notar que el documento plantea que las decisiones no se pueden delegar solo al clero: la sinodalidad requiere una cultura de corresponsabilidad real, especialmente en temas de justicia, protección de menores, economía eclesial y gestión de los conflictos[38].

4. CONVERSIÓN DE LOS VÍNCULOS ECLESIALES: UNIDAD EN LA DIVERSIDAD

La Parte IV del Documento Final del Sínodo sobre la sinodalidad, bajo el símbolo evangélico de la pesca abundante (Cf. Jn 21,8.11), articula una eclesiología relacional que propone una reforma pastoral y estructural de la Iglesia desde los vínculos que la constituyen. La imagen de la red tejida por múltiples actores expresa la comunión sinfónica entre diversidad y unidad, particularidad y universalidad, territorialidad y movilidad.

Esta IV parte, presenta una reflexión teológica y pastoral sobre la sinodalidad de la Iglesia, entendida como una experiencia eclesial comunitaria y misionera en constante transformación frente a los desafíos contemporáneos. Basándose en el relato de la pesca milagrosa (Jn 21,8.11), se subraya que todos los discípulos participan en la misión eclesial, con Pedro desempeñando un papel particular, simbolizando la comunión y corresponsabilidad en la vida eclesial.

---

roles de responsabilidad. Igualmente importante es la formación de acompañantes o facilitadores, cuya contribución resulta a menudo crucial para llevar a cabo los procesos de discernimiento».

[36] Cf. DOCUMENTO FINAL, 103.

[37] Cf. DOCUMENTO FINAL, 106.

[38] Cf. DOCUMENTO FINAL, 77.89.147.

La imagen de la red cargada de peces es empleada como metáfora de una Iglesia sinodal, tejida por vínculos entre diversas culturas y pueblos que trabajan coordinadamente en comunión, guiados por el Espíritu Santo[39].

La Iglesia sinodal, como cuerpo vivo, se entiende enraizada en contextos concretos —territoriales, culturales e históricos—, pero también como cuerpo en movimiento que acoge la pluralidad de trayectorias humanas. Esta visión implica una conversión pastoral que supere el mero cuidado de relaciones afines, para abrazar a todo ser humano como destinatario de la misión eclesial[40].

La transformación de los «lugares» en la modernidad exige repensar el territorio no solo como geografía, sino como red de relaciones. La urbanización masiva, la movilidad humana, las migraciones, la digitalización y la multiculturalidad configuran nuevos escenarios para la vida eclesial. La Iglesia está llamada a habitar esos espacios reconstruyendo comunidad, con creatividad misionera, evitando tanto la nostalgia territorial como el abandono de las periferias existenciales[41].

La parroquia, como figura clásica de la Iglesia local, debe reinventarse en clave sinodal, superando su modelo centrado en la residencia y abriéndose a nuevas formas de acción pastoral que respondan a la movilidad, la diversidad generacional y la complejidad existencial del creyente contemporáneo. En esta perspectiva, cobra relevancia de manera particular la «Iniciación Cristiana» a fin de que la Parroquia pueda responder a las nuevas exigencias de su misión:

> Para responder a las nuevas exigencias de la misión, [la parroquia] está llamada a abrirse a formas inéditas de acción pastoral que tengan en cuenta la movilidad de las personas y el «territorio existencial» en el que se desarrolla su vida. Promoviendo de manera particular la iniciación cristiana y ofreciendo

[39] Cf. DOCUMENTO FINAL, 109.
[40] Cf. DOCUMENTO FINAL, 110.
[41] Cf. DOCUMENTO FINAL, 111-114.

> acompañamiento y formación, podrá apoyar a las personas en las diferentes etapas de la vida y en el cumplimiento de su misión en el mundo[42].

Institutos religiosos, movimientos, asociaciones y nuevas comunidades tienen también una función insustituible como puentes entre diversos ámbitos sociales y eclesiales. Su dinamismo favorece el testimonio evangélico en las fronteras humanas: hospitales, cárceles, escuelas, centros de exclusión, política, cultura, etc. El obispo diocesano tiene la responsabilidad de animar estos carismas e integrarlos armónicamente en la vida local[43].

Otro principio fundamental del documento es el «intercambio de dones» entre Iglesias locales y ritos distintos (latino y orientales), que enriquece la misión eclesial y fortalece la comunión universal. Este intercambio incluye recursos humanos, materiales y espirituales, favoreciendo una colaboración respetuosa y solidaria[44]. Se promueve una Iglesia que, desde lo local, construya fraternidad, justicia social y cuidado del medio ambiente:

> La Iglesia, a nivel local y en su unidad católica, se propone como una red de relaciones a través de la cual circula y se promueve la profecía de la cultura del encuentro, de la justicia social, de la inclusión de los grupos marginados, de la fraternidad entre los pueblos, del cuidado de la casa común[45].

Además, se afirma que este intercambio es signo profético ante el mundo, especialmente cuando se vive en diálogo ecuménico e interreligioso. El ecumenismo, lejos de ser un deseo marginal, se presenta como una urgencia para la credibilidad de la misión cristiana. San Juan Pablo II ya lo formuló como «intercambio de

---

[42] DOCUMENTO FINAL, 117.
[43] Cf. DOCUMENTO FINAL, 118.
[44] Cf. DOCUMENTO FINAL, 120-122
[45] DOCUMENTO FINAL, 121

dones»[46], y el Sínodo propone incluso un sínodo ecuménico sobre la evangelización como signo de una Iglesia que camina unida[47].

Las estructuras intermedias y el servicio del Obispo de Roma

El documento valora positivamente las estructuras intermedias —provincias eclesiásticas, conferencias episcopales, asambleas continentales— como espacios fecundos para una articulación sinodal más significativa. Se pide clarificar su estatuto teológico y jurídico, y revisar las prácticas, como las visitas ad limina, para que favorezcan la escucha y la comunión real entre Iglesias locales y el ministerio petrino[48].

Se resalta que el Obispo de Roma, lejos de quedar fuera de la dinámica sinodal, es garante de la unidad en la diversidad, protector de las legítimas diferencias, y promotor de un estilo de gobierno participativo, transparente y descentralizado. En esta línea, se propone crear un Consejo de Patriarcas de las Iglesias orientales y renovar la práctica del primado desde una perspectiva verdaderamente católica y sinodal[49].

El documento destaca la urgencia de un diálogo ecuménico basado en el intercambio de dones y prácticas sinodales compartidas. La celebración conjunta del aniversario del Concilio de Nicea y de la Pascua en 2025 es vista como una oportunidad profética para fortalecer la unidad de los cristianos[50].

5. FORMACIÓN Y MISIÓN: EL HORIZONTE MISIONERO DE LA SINODALIDAD

El quinto capítulo del documento final del Sínodo sobre la Sinodalidad subraya el vínculo intrínseco entre misión, formación y sinodalidad. Inspirado en la escena evangélica del envío de los discípulos (Cf. Jn 20,21-22), el texto presenta la comunidad cristiana

[46] JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, n. 28; Cf. DOCUMENTO FINAL, n. 122.
[47] Cf. DOCUMENTO FINAL, 138.
[48] Cf. 125.135.
[49] Cf. DOCUMENTO FINAL, 133.
[50] Cf. DOCUMENTO FINAL, 139.

como un pueblo en camino que nace del soplo del Espíritu y es enviado a anunciar el Reino desde una renovada conciencia bautismal y eclesial.

La formación es presentada como condición sine qua non para vivir la sinodalidad como estilo eclesial. No se trata únicamente de adquirir competencias teóricas, sino de cultivar una identidad vocacional, misionera y comunitaria que reconozca los dones del Espíritu en cada bautizado como talentos al servicio del bien común. En este sentido, el documento subraya que el estilo sinodal requiere procesos formativos específicos que promuevan un modo de relación renovado en la Iglesia[51].

La iniciación cristiana constituye el inicio de la formación del discípulo misionero. No obstante, el documento destaca la fragilidad del vínculo eclesial una vez completada esta etapa, lo que exige reforzar la formación permanente, articulada en torno a la participación activa en la Eucaristía, especialmente la dominical, como lugar privilegiado de comunión y renovación sinodal. Esta dimensión litúrgica, lejos de ser meramente formal, alimenta la identidad del creyente desde la doble mesa de la Palabra y del Pan:

> La formación del discípulo misionero comienza con la iniciación cristiana y hunde sus raíces en ella. En la historia de cada uno está el encuentro con muchas personas y grupos o pequeñas comunidades que han contribuido a introducirnos en la relación con el Señor y en la comunión de la Iglesia: padres y familiares, padrinos y madrinas, catequistas y educadores, animadores de la liturgia y trabajadores en el campo de la caridad, diáconos, presbíteros y el mismo obispo. A veces, una vez terminado el camino de la Iniciación, el vínculo con la comunidad se debilita y se descuida la formación. Sin embargo, ser discípulos misioneros del Señor no es una meta que se alcanza de una vez para siempre. Implica conversión continua, crecimiento en el amor "hasta alcanzar la medida de la plenitud de Cristo" (Ef 4,13) y apertura a los dones del Espíritu para un testimonio vivo y gozoso de la fe. Por eso es importante redescubrir como la celebración dominical

[51] Cf. DOCUMENTO FINAL, 141.

> de la Eucaristía forma a los cristianos […]: "la plenitud de nuestra formación es la conformación con Cristo [...] El don de la comunión, de la misión y de la participación —las tres piedras angulares de la sinodalidad— se realiza y se renueva en cada Eucaristía[52].

El texto sinodal insiste en una formación integral, continua y compartida, que atraviese todas las dimensiones del ser humano (intelectual, afectiva, espiritual y relacional) y que involucre juntos a laicos, consagrados y ministros ordenados. Se pone énfasis en una pedagogía del encuentro, del discernimiento común y de la colaboración mutua, con formadores competentes capaces de encarnar el mensaje que transmiten[53].

En lo específico, se propone una catequesis «en salida», contextualizada en las experiencias humanas y cercana a las periferias existenciales, con una renovación en su dimensión dialogal, particularmente intergeneracional e intercultural[54].

Un aspecto novedoso es la mención de las instituciones educativas católicas como laboratorios de diálogo y formación. Se destaca su papel en la articulación entre fe y cultura, así como en la educación moral, especialmente en contextos donde constituyen el único contacto con la Iglesia. Su testimonio debe contrarrestar los modelos individualistas y competitivos promoviendo una cultura participativa y solidaria[55].

El texto propone una formación sinodal común para todos los bautizados como marco referencial para la formación específica de los ministerios[56]. En esta perspectiva, se solicita la revisión de la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* para que incorpore las exigencias sinodales:

---

[52] DOCUMENTO FINAL, 142.
[53] Cf. DOCUMENTO FINAL 143.
[54] Cf. DOCUMENTO FINAL, 145.
[55] Cf. DOCUMENTO FINAL, 146
[56] Cf. DOCUMENTO FINAL, 147

> Los cursos de formación deben ser capaces de despertar en los candidatos la pasión por la misión *ad gentes*. No menos necesaria es la formación de los obispos […] El estilo sinodal de formación implica que la dimensión ecuménica esté presente en todos los aspectos del camino hacia el ministerio ordenado[57].

La formación digital y la cultura de tutela son otras dos áreas destacadas. El documento llama a formar sujetos críticos y éticos en el mundo digital, reconociendo sus oportunidades y peligros:

> La cultura digital constituye una dimensión crucial del testimonio de la Iglesia en la cultura contemporánea, así como un campo misionero emergente[…] Es importante que las instituciones educativas de la Iglesia ayuden a niños y adultos a desarrollar habilidades críticas para navegar con seguridad por la red»[58].

Del mismo modo, aboga por una cultura eclesial de « tutela y protección», con estructuras, normas y sensibilidades que prevengan abusos y protejan a los más vulnerables[59].

Finalmente, el capítulo propone integrar en la formación los temas de la doctrina social de la Iglesia: paz, justicia, ecología integral, dignidad del trabajo, y el diálogo interreligioso e intercultural, como partes constitutivas de una misión evangelizadora transformadora, llamada a incidir en la historia con profetismo y esperanza[60].

CONCLUSIÓN

La XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos ha reafirmado que la sinodalidad es dimensión constitutiva de la Iglesia, tal como fue intuida por el Concilio Vaticano II. El documento final representa un ejercicio autorizado del magisterio ordinario del Sucesor de Pedro y orienta a la Iglesia hacia una

---

[57] DOCUMENTO FINAL, 148.
[58] DOCUMENTO FINAL, 149.
[59] Cf. DOCUMENTO FINAL 150.
[60] Cf. DOCUMENTO FINAL, 151.

profunda conversión pastoral, estructural y espiritual[61]. El proceso sinodal ha dejado claro que toda la comunidad de los bautizados, y no solo la jerarquía, está llamada a vivir una corresponsabilidad diferenciada en la misión eclesial[62].

El aporte más claro del documento es haber ofrecido una metodología espiritual –la conversación en el Espíritu– que permite articular escucha, discernimiento y consenso como vías de comunión eclesial:« conversar "en el Espíritu" significa vivir la experiencia de compartir a la luz de la fe y en la búsqueda del querer de Dios, en un clima evangélico en el que el Espíritu Santo puede hacer oír Su voz inconfundible»[63].

El Documento final del Sínodo no es una hoja de ruta técnica ni un tratado de eclesiología, sino un texto sapiencial, tejido con la escucha del Espíritu y del Pueblo. Su propuesta de sinodalidad remite al corazón mismo del Evangelio: caminar juntos como hermanos, discernir con el Espíritu, servir con humildad. Esta propuesta interpela a todas las dimensiones de la vida eclesial: desde las estructuras hasta los corazones. Su meta es una Iglesia renovada, más participativa, profética y en salida, capaz de irradiar el Evangelio a todas las culturas, promoviendo una unidad que no uniforma, sino que armoniza las diferencias en la caridad[64].

Entre los desafíos más urgentes que plantea están: cómo formar comunidades capaces de discernir juntas[65]; cómo articular la autoridad y la participación sin diluir ninguno; cómo responder con ternura e inteligencia a quienes se sienten heridos por la Iglesia; cómo reformar las estructuras sin perder la fe en el Espíritu que las habita. Para ello, el texto propone: fortalecer los procesos de discernimiento comunitario, reformar los órganos de participación, integrar a los marginados, afrontar con valentía la herida de los abusos, y renovar

[61] FRANCISCO, Nota de acompañamiento al Documento Final, 24 de noviembre de 2024.

[62] DOCUMENTO FINAL, 4. 23.

[63] DOCUMENTO FINAL, 45.

[64] Cf. DOCUMENTO FINAL, 30, 40 y 48.

[65] Cf. DOCUMENTO FINAL, 87.

la formación en clave sinodal y misionera para todos los fieles[66]. A ello se suman los trabajos confiados a los Grupos de Estudio sobre temas teológicos, canónicos, ecuménicos y sociales de gran complejidad[67].

La Iglesia sinodal no será fruto de decretos, sino de procesos. No bastará cambiar estatutos o añadir comisiones. Se necesita una mística nueva, una pedagogía del encuentro, una valentía para equivocarse juntos y seguir caminando. Solo así, como dice el documento, podremos «anunciar el Evangelio en una tierra herida» con la credibilidad de quienes primero se han dejado convertir por él.

[66] Cf. DOCUMENTO FINAL, 11.28. 41.45-46. 56.77.110
[67] Cf. DOCUMENTO FINAL, 8-9.