

FRENTE A HEREJÍAS Y SOCIEDADES EN DECADENCIA ANÁLISIS COMPARATIVO DE LOS MODELOS ECLESIALES EN IRENEO DE LYON Y AGUSTÍN DE HIPONA*

*José Darío Rodríguez Cuadros, S.J. ***

Fecha de recepción: 1o. de febrero de 2011

Fecha de aprobación: 6 de mayo de 2011

Resumen

Ubicados en contextos cronológicos y sociales distintos, Ireneo y Agustín se enfrentan a situaciones particulares que desafían sus modos de animar a la comunidad cristiana en el camino de la fe. Estas páginas muestran las principales herramientas teológicas construidas y utilizadas por tales autores para hacer frente a la realidad, anunciar la Palabra y mantener la unidad de la comunidad. Hoy, el ejercicio teológico apasionante de estos primeros padres recuerda insistentemente que en cualquier época la Iglesia no puede dejar de involucrarse con las realidades sociales de la humanidad, y que debe aprender a leer los signos de los tiempos de cada época, de manera que su labor evangelizadora y pastoral sea pertinente, adaptada, adaptable y eficaz.

Palabras clave: *Modelos eclesiales, Trinidad, tradición apostólica, unidad eclesial, asamblea de los santos.*

* Artículo presentado como trabajo final para la clase de Eclesiología (profesores: padre Alberto Parra, S.J., y José Edgar Alarcón), en el segundo semestre de 2010.

** Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (2007); estudiante de último semestre de la Carrera de Teología, de la misma universidad.

Correo electrónico: josedariosj@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Tratar de ser pertinentes a tiempos, lugares y personas en medio de contextos difíciles y fronterizos no es una exigencia con la cual la Iglesia se las haya tenido que ver solamente durante las últimas décadas de nuestra historia. La Iglesia, en tanto cuerpo social animado por una experiencia espiritual fundante, quiere preservar con autoridad y anunciar universalmente esta experiencia de sentido que anuncia la salvación. La Iglesia no puede ser ajena a los signos de cada tiempo, razón por la cual diversos procesos de adaptación organizativa, lingüística, teórica y práctica han sido necesarios para estos propósitos fundamentales y son claramente constatables históricamente.

Es lo que en este texto, de manera muy breve, se pretende mostrar, a partir del análisis comparativo a nivel histórico-teológico de dos autores: San Ireneo de Lyon y San Agustín de Hipona, que en sus respectivas épocas evidenciaron claramente este nivel adaptativo de la Iglesia a las sociedades de su tiempo.

La elección de tales autores –valga la pena decirlo– no se hace por azar, pues uno y otro marcan una pauta de fondo en sus contextos históricos, muy distintos por cierto, pero que guardadas las proporciones no van a ser distintos de aquellos a los que la Iglesia se tendrá que seguir enfrentando en adelante; por una parte, la persecución y la lucha frente a ideas y modelos de Iglesia que amenazan la unidad, y por otra, la configuración de modelos más institucionalizados vinculados a los poderes terrenos que generan dinámicas particulares y producen contradicciones estructurales. Empero, a nivel teológico-conceptual, sus planteamientos serán columnas sólidas que al día de hoy la tradición conserva y reinterpreta en las claves de la sociedad contemporánea.

Metodológicamente, el texto tendrá el siguiente orden: en primer lugar, se trabajará el caso de Ireneo de Lyon, haciendo uso de las herramientas históricas para elaborar su contexto de acción, y de las teológicas para evidenciar las categorías que propone. En segundo lugar, veremos el caso de Agustín de Hipona, siguiendo el mismo modelo histórico-teológico.

En ambos casos comprendemos que lo social e histórico, en tanto constitutivo del ejercicio teológico, es inseparable de lo conceptual; sin embargo, para nuestros propósitos analíticos, trabajaremos los dos ámbitos de manera separada. El último paso consistirá, consecuentemente, en una reflexión teológica que intente actualizar los elementos expuestos y señalar horizontes de futuro en relación con la temática planteada.

SAN IRENEO DE LYON (130-202)

“Ireneo de Lyon es, con mucho, el teólogo más importante de su siglo.”¹ Se sabe que probablemente nace en Esmirna, que por medio de Policarpo estuvo vinculado directamente con la era apostólica y que “a mediados del 175 se dirige hacia las Galias, en donde continuará su labor como pbispo, sucediendo a Potino mártir a partir del 177”.²

¿En qué siglo vivió Ireneo?

La pregunta es amplia pero suficientemente relevante para nuestro propósito. Si afirmamos que fue el teólogo más importante de su siglo, es preciso saber en qué siglo vivió. Distinguiremos el contexto social del teológico. Respecto del contexto social, el dominio del Imperio Romano será determinante, desde el emperador Marco Aurelio, que gobierna entre 161 y 180 hasta Septimio Severo, que lo hace de 193 a 211. Este periodo, entre 180 y 193, se considera como un tiempo de relativa inestabilidad política dentro del gobierno imperial, caracterizado por una continua sucesión en el gobierno, que se halla en pugnas internas de lucha por el poder.

Es interesante resaltar aquí la estrategia militar, que se concentra principalmente en garantizar la seguridad de las fronteras, en especial, las orientales, y en el aseguramiento del dominio que busca y logra extenderse hasta las islas británicas, lo cual coincide cronológicamente con

¹ Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 287.

² Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 41.

el desplazamiento de Ireneo hasta las Galias, en medio de estas campañas de tipo militar. En el ámbito civil, la situación no es muy diferente, pues si bien se debe mantener el orden establecido mediante el dominio militar que asegurase la *pax romana*, esto debe ir acompañado de un esfuerzo por conservar tal situación en el ámbito de lo civil.

En este contexto militar, político y civil, el Imperio Romano encuentra un factor desestabilizante desde la aparición del cristianismo como fenómeno religioso, pero con fuerte incidencia en lo civil, a mediados del siglo I. Frente a ello, el Imperio opta por eliminar la disfunción del sistema mediante persecuciones sistemáticas.

No obstante, tal herramienta no es la única, y las discusiones entre los intelectuales y políticos de la época son tan diversas que, dada la extensión de este trabajo, no es posible abordar de manera sistemática. Sólo diremos, de modo ilustrativo, que “en una sociedad como la romana, donde era inconcebible el ateísmo [...], los cristianos, al no prestar culto a estos dioses, constituían un peligro para toda la comunidad”.³ Empero, en medio de las persecuciones, hubo periodos de tregua. Uno de estos coincide precisamente con el tiempo de episcopado de Ireneo en Lyon. Al respecto, es interesante el aporte de Sotomayor:

Esta situación equívoca, que oscilaba entre la tolerancia consentida y la represión manifiesta, que caracterizó la vida de los cristianos en el siglo II, se transformó a comienzos del siglo III con la llegada de la dinastía de los severos (193-235), en una situación de tolerancia abierta que permitió una gran expansión del cristianismo, incluso en los niveles más altos de la sociedad y en el seno de la misma familia imperial.⁴

Respecto del contexto teológico, la situación se describe como “un periodo caracterizado por los intentos cristianos en orden al moldeamiento y búsqueda de sentido de su identidad propia, en contraste con el paganismo, el judaísmo y otros cristianos con los cuales se hallaban en desacuerdo”.⁵ En este ambiente, la labor teológica más importante

³ Sotomayor, *Historia del cristianismo. El mundo antiguo*, 300.

⁴ *Ibid.*, 301.

⁵ Ludlow, *The Early Church*, 65. (Original en inglés. Las traducciones de textos publicados en lengua inglesa y francesa citados han sido realizadas por el autor del presente texto).

de Ireneo consistirá en el diálogo agudo y crítico, especialmente frente a las diversas corrientes gnósticas, que van ganando cada vez más espacio entre los primeros cristianos.

Para ello, en su obra más conocida, *Adversus haereses*, Ireneo comienza exponiendo de manera sistemática las doctrinas contrarias al cristianismo, para luego refutarlas mediante lo que él considera la verdadera doctrina de la Iglesia. No nos interesa tanto ahondar en las respuestas que da frente al gnosticismo en su texto, cuanto profundizar en las herramientas conceptuales que elabora y utiliza para dar dichas respuestas. Nos detendremos en ellas en el siguiente apartado.

Instrumental teológico

Aunque pueda ser atrevido, sostendremos que tal vez uno de los ejercicios más brillantes de este autor, para el ámbito eclesiológico que nos atañe, y aunque no haya sido su pretensión fundamental, no lo constituye su extensa y completa exposición del gnosticismo o sus respuestas frente al mismo, sino la capacidad genial de elaborar sus propias categorías teológicas a partir de las cuales lleva a cabo su labor apologética, capacidad creativa que –valga la pena señalarlo– la teología actual parece haber olvidado.

Por este motivo, nos dispondremos a la tarea de sistematizar, a partir de estas categorías, la naciente concepción de Iglesia para San Ireneo. Ellas son: la configuración de una primera idea de la *Trinidad* en relación con la Iglesia, la categoría de *tradición apostólica* como fuente de autoridad y la visión cristológica central en la defensa de la existencia de *un solo Evangelio* escrito en cuatro textos. Cabe mencionar que en todos estos apartados el hilo conductor será, sobre todo, la idea de *unidad*.

Primera “columna”⁶ (La Trinidad)

Si bien es posible encontrar una gran variedad en los planteamientos gnósticos del siglo II, Ireneo centra su atención –respecto de este punto–

⁶ “Columna y fundamento” (1Tm 3, 15), en Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, 262.

concretamente en las ideas valentinianas que sostenían la existencia de dos principios reguladores del universo: un eón regulador malo y un Creador al cual llama Demiurgo. Y en este dualismo Ireneo percibe una de las amenazas más fuertes para sostener la existencia de un solo principio, un solo Dios, y la imposibilidad para afirmar la unidad de la Iglesia a partir de esta concepción dual del universo.

Frente a tal preocupación, señala Ludlow que “la unidad de la Iglesia *per se* no es precisamente lo fundamental de la fe según Ireneo, sino la conclusión que éste delineó a partir de su creencia central en la unidad de Dios”.⁷ Es entonces a partir de su concepción unitaria de un Dios trino como Ireneo concibe la unidad de la Iglesia, y es mediante este argumento como responde ante el dualismo gnóstico que la negaba.

Ahora bien, es preciso mencionar cómo Ireneo comprende esta unidad, pues aun cuando no ahonda en la explicación de las complejas relaciones trinitarias, y la suya no es todavía la elaboración sofisticada de los concilios posteriores, sí tiene los elementos que serán básicos para las formulaciones posteriores: además, se constituye en el argumento más importante frente al dualismo gnóstico. Para ello, insiste concretamente en “la identidad del único Dios verdadero con el Creador del mundo, con el Dios del Antiguo Testamento y con el Padre del Logos”⁸.

Si bien Ireneo no insiste en las relaciones de las tres personas en Dios, está convencido de que la historia de la humanidad prueba la existencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; señala que “existieron antes de la creación del hombre, porque las palabras ‘hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra’ el Padre las dirige al Hijo y al Espíritu Santo, a quienes San Ireneo llama alegóricamente *las manos de Dios*”.⁹ Afirma también a modo de confesión de fe:

Este es el orden de nuestra fe, el fundamento del edificio y el soporte de nuestra conducta: Dios, el Padre, increado, incontenible, invisible, un Dios, el Creador de todo: este es el primer artículo de nuestra fe. Y el segundo artículo: la Palabra de Dios, el Hijo de Dios, Cristo Jesús nuestro Señor, que fue revelado por

⁷ Ludlow, *The Early Church*, 60.

⁸ Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 295.

⁹ *Ibid.*

los profetas de acuerdo con el carácter de sus profecías y con la naturaleza de la obra del Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, y quien en los últimos tiempos, para recapitular todas las cosas, se convirtió en un hombre tal como todos los hombres, visible y palpable, en orden a abolir la muerte, para demostrar la vida y para llevar a cabo la comunión entre Dios y el hombre. Y el tercer artículo: el Espíritu Santo, por medio del cual profetizaron los profetas y los patriarcas aprendieron las cosas de Dios...¹⁰

Es evidente la referencia de Ireneo a la existencia de un solo Dios, que además es el único creador, el único principio, “que se ha manifestado por el Hijo, que está en el Padre y tiene en sí al Padre”¹¹; con tales palabras enseña la *perichoresis*, mediante la cual el Hijo se encuentra en estrecha vinculación con el Padre y, precisamente por ello, en Cristo mismo se recapitula toda la creación desde el principio, con lo cual el Padre rehace su plan de salvar a la humanidad, desbaratado luego de la caída de Adán.

En este sentido, “Dios resume en Cristo no solamente el pasado, sino también el futuro. Por eso le hizo cabeza de toda la Iglesia, a fin de perpetuar mediante ella su obra de renovación hasta el fin del mundo”.¹²

La Iglesia, en consecuencia, está llamada a ser imagen viva, manifestación explícita de esta unidad divina que se expresa en la identidad de principio existente entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Hasta aquí tenemos un primer elemento, nada distinto en esencia (sí en formulación) de la manera como, en la actualidad, varios teólogos de diversas corrientes han reinterpretado y actualizado este asunto de la relación entre el misterio Trinitario y el misterio de la Iglesia. No obstante, este planteamiento es insuficiente. Es preciso continuar con lo que hemos denominado “la segunda columna”.

Segunda columna (la tradición apostólica)

Acerca de este tema, “Ireneo está fuertemente convencido de que la doctrina de los apóstoles sigue manteniéndose sin alteración. Esta tra-

¹⁰ Ludlow, *The Early Church*, 61.

¹¹ Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 296.

¹² *Ibid.*

dición es la fuente y la norma de la fe”.¹³ Sobre ello, recurriremos al mismo Ireneo en *Adversus haereses*, pues precisamente el tercer libro de esta obra, dedicado a la exposición de la doctrina cristiana, comienza con el sostenimiento de ésta a partir de la tradición apostólica. Veremos entonces el modo como el santo formula este asunto y, simultáneamente, cómo esto se enlaza con los asuntos eclesiológicos que nos atañen. Al respecto, señala Ireneo:

Nosotros no hemos conocido la economía de nuestra salvación, sino por aquellos a través de los cuales el Evangelio ha llegado hasta nosotros: ellos primero lo proclamaron, después por voluntad de Dios nos lo transmitieron por escrito para que fuese “columna y fundamento” de nuestra fe.¹⁴

Para Ireneo, es claro que en su lucha frente a las doctrinas gnósticas un punto en favor de la suya está representado por la vinculación directa y dotada de autoridad intrínseca del testimonio y la tradición apostólica, más aún, por haber sido él mismo discípulo de Policarpo de Esmirna, representante de la generación inmediatamente relacionada con los apóstoles.

Si bien el objetivo primordial de Ireneo se centra en la apología frente al gnosticismo, éste es un elemento fundamental para las primeras comunidades cristianas, pues les permite distinguir las doctrinas verdaderas de las falsas, además de que es útil para asegurar la unidad de parecer entre estas mismas comunidades, en tanto articulan lo verdadero proveniente de los apóstoles y sus sucesores con la idea de Iglesia.

Así, mientras lo que expone Ireneo se fundamenta en esta tradición, lo que Marción, Valentín y Simón el Mago han predicado es una malformación de lo legítimamente recibido; “cada uno de ellos primero recibió una enseñanza, luego se convirtió en su padre y jefe de grupo [...]. Se levantaron en su apostasía contra la Iglesia, mucho tiempo después de haber sido constituida”.¹⁵

Ireneo considera con claridad que la tradición apostólica se conserva indiscutiblemente en la Iglesia y se fundamenta expresamente en

¹³ Ibid., 300.

¹⁴ Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, 262.

¹⁵ Ibid., 268.

la misma unidad y coherencia de las Escrituras. Por ello, afirma con contundencia:

...la ignorancia, madre de todos estos males, se elimina por la [verdadera] *gnosis*. Y el Señor comunicó a sus discípulos esta *gnosis*, con la cual curaba a los agobiados y alejaba a los pecadores del pecado (Mt 22, 16; Rm 2,11).¹⁶

Precisamente, por esta razón, la Iglesia se configura como la guardiana de la tradición verdadera, como una comunidad legítimamente constituida y dotada de la autoridad más alta, proveniente de Cristo por medio de los mismos apóstoles, para afirmarse a sí misma en su identidad como la Iglesia verdadera, que conjuga también en sí misma la doctrina verdadera.

En este mismo sentido, “solamente las iglesias fundadas por los apóstoles pueden servir de apoyo para la enseñanza auténtica de la fe y como testigos de la verdad”¹⁷; los herejes, por su parte, no son los sucesores de los apóstoles y, por lo mismo, no tienen el carisma de la verdad. Enfatizamos aquí en la intención de la unidad que está detrás del argumento, más allá de la separación, también evidente e históricamente comprobable, entre una Iglesia verdadera y todo aquello que desde fuera representa el ámbito de la no-salvación. Este último es un tema que, si bien es interesante, no profundizaremos en este texto por razones de espacio y de pertinencia.

Tercera columna (unidad del Evangelio)

Hasta el momento, según el hilo conductor que articula nuestra argumentación, el de la unidad, nos hemos encontrado con los asuntos de la Trinidad y de la tradición apostólica como garantes de lo unitario y lo verdadero. Sin embargo, hace falta un elemento altamente relevante que Ireneo utiliza: el de la unidad de las Escrituras, con el cual se completa el tríptico Escritura-tradición-revelación.

Sobre esta cuestión, afirma Ireneo, al referirse a los evangelistas: “Y todos ellos nos han transmitido a un solo Dios creador del cielo y de

¹⁶ Ibid., 270.

¹⁷ Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 301.

la tierra anunciado por la Ley y los profetas, y a un solo Cristo hijo de Dios.”¹⁸ No es posible, en consecuencia, comprender en primer lugar la existencia de un único principio distinto al del Dios creador y, en segundo lugar, unas Escrituras en las que se desligue el testimonio veterotestamentario del recibido por los Apóstoles en el Nuevo Testamento.

Hay ciertamente una concepción unitaria de la Escritura tanto entre el Antiguo y el Nuevo Testamento como en la centralidad de Cristo, que reúne en sí a toda la tradición previa y da sentido, en tanto cumplimiento, a la realidad presente de la Iglesia.

Sólo con intención de ilustrar, vale la pena presentar el argumento típicamente ireneano mediante el cual este teólogo sustenta la unidad del Evangelio bajo cuatro formas, tal como hoy conocemos el canon de los cuatro evangelios:

Los evangelios no pueden ser ni menos ni más de cuatro; porque son cuatro las regiones del mundo en que habitamos, y cuatro los principales vientos de la Tierra, y la Iglesia ha sido diseminada sobre toda la tierra; y columna y fundamento de la Iglesia (1 Tm 3,15) son el Evangelio y el Espíritu de vida; por ello cuatro son las columnas en las cuales se funda lo incorruptible y dan vida a los hombres. Porque, como el artista de todas las cosas es el Verbo, que se sienta sobre los querubines (Sal 80[79],2) y contiene en sí todas las cosas (Sb 1, 7), nos ha dado a nosotros un Evangelio en cuatro formas, compenetrado de un solo Espíritu.¹⁹

Llama la atención la relación entre lo cosmológico y lo espiritual, que al diseminarse adquiere dimensiones de universalidad en medio de la diversidad de lugares, personas y tiempos. De este modo, se concibe una Iglesia unida en medio de la dispersión, cuya unidad es propiciada por el mismo Espíritu que la anima desde dentro. Éste se manifiesta explícitamente por medio de las cuatro formas evangélicas a las cuales se atribuye la imagen de columnas, imagen que recuerda nuevamente la cita ya mencionada líneas atrás, de la primera Carta a Timoteo.

Este argumento intrínseco de la Escritura como factor de unidad se conecta directamente (para concluir) con uno extrínseco, que consiste en

¹⁸ Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, 263.

¹⁹ *Ibid.*, 290-91.

la función que en consecuencia la Iglesia adquiere en relación con dichos textos: en primer lugar, como aquella que determina la canonicidad o no de los mismos, teniendo en cuenta dos factores (apostolicidad del texto y tradición eclesiástica), y en segundo lugar, como única intérprete legítima de la Escritura, tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento.

Llegados a este punto, consideramos suficientes por el momento los elementos ireneanos presentados. Con el mismo modelo metodológico, continuaremos exponiendo el contexto y los aportes de San Agustín de Hipona. Luego, en el último apartado, se retomarán los planteamientos de Ireneo junto con los de Agustín a modo de síntesis teológica.

SAN AGUSTÍN DE HIPONA (354-430)

Agustín es considerado, junto con Jerónimo de Estridón, Gregorio Magno y Ambrosio de Milán, como uno de los cuatro padres más importantes de la Iglesia latina. Tras ser un converso del paganismo, es ordenado presbítero en 391 y cuatro años después, en Hipona, Norte de África, es consagrado como obispo de esa comunidad, en la cual permanece y desarrolla su actividad apostólica hasta el momento de su muerte, ocurrida durante el asedio de los vándalos a la entonces provincia romana de Cartago.

Contexto social y eclesial

Dos siglos después de Ireneo, el contexto social y religioso es notablemente distinto para el cristianismo. Se percibe un ambiente más favorable, en lo que se refiere a la tolerancia y posterior aceptación de las autoridades civiles romanas de la nueva religión, cada vez más institucionalizada, que a nivel dogmático se ha ido consolidando tras los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381). En lo que concierne a la aceptación del cristianismo, es altamente relevante el Edicto de Tesalónica (380), emitido por el emperador Teodosio I, mediante el cual se adopta al cristianismo niceno como la religión oficial del Imperio.

La alianza entre Roma y el cristianismo desempeñará ahora un papel vital en el combate de la herejía y del paganismo. Sin embargo, la

nueva situación política de Roma a la muerte de Teodosio (395) no será del todo favorable y a partir de allí asistiremos al proceso de mayor inestabilidad en toda su historia, que años más tarde conducirá a su derrumbamiento definitivo en 476 durante el gobierno de Rómulo Augústulo, destituido por Odoacro, jefe de la tribu germánica de los Hérulos.

Como acontecimientos importantes en relación con nuestro tema se destacan: la división entre Occidente y Oriente, en 395, y el saqueo de Roma por las tropas de Alarico, en 410. Este último hecho será vital para la obra agustiniana, y se traducirá diez años después, en la publicación de *La ciudad de Dios*.²⁰ Sobre este tema vale la pena mencionar algunos aspectos relevantes.

Entre el 24 y el 27 de agosto de 410 las tropas cristianas-arrianas del rey visigodo Alarico I ingresan y saquean la ciudad de Roma, ocasionando una gran conmoción, tanto en el mundo pagano como en el cristiano. Tal situación llevó a “uno de los más ilustres pensadores cristianos del momento a defender el cristianismo y a los cristianos de la culpabilidad que sectores ilustrados del paganismo les imputaban”²¹, pues consideraron que una catástrofe de este tipo era consecuencia de la adopción del cristianismo por el Imperio, y que el dios de los cristianos ya no les protegía del mismo modo que lo hacían los dioses del culto imperial precedente.

Pareciera que estaba en entredicho el futuro de Roma, el del Imperio Romano e incluso el de la mismísima humanidad. La catástrofe afectó profundamente al equilibrio emocional y a la seguridad comunitaria y personal de los ciudadanos [...] que naciese la desconfianza hacia los dioses patrios entre los paganos y anidase en los cristianos el abatimiento.²²

Agustín decide entonces dar respuesta a estos acontecimientos y a las críticas que motivaron entre los paganos. Lo hace proponiendo una nueva interpretación de la idea de Roma, al centrar su reflexión en que lo verdaderamente importante no se debe enfocar en la existencia o no

²⁰ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*.

²¹ Sotomayor, *Historia del cristianismo*, 515.

²² *Ibid.*, 517.

de la ciudad, sino en la preservación de los valores espirituales generados a lo largo de toda su historia.

Tal preservación será la única que garantice la duración del mundo y de la humanidad más allá del Imperio. Si bien Roma ha sido devastada, lo que se destruyó únicamente fue la piedra y la madera con la cual estaba construida, tal como cualquier otra ciudad, esto es, los materiales físicos sobre los que no vale la pena poner la esperanza. En ese contexto, Agustín dirige estas palabras a los fieles cristianos:

Nosotros, en cambio, buscamos un ánimo que, confiado en la verdadera religión, no adore al mundo como a su dios, sino que alabe por Dios al mundo como obra de Dios, y, purificado de las inmundicias mundanas, llegue limpio a Dios, que hizo el mundo.²³

De acuerdo con esto, la intención primordial de Agustín se centra y se enfocará en adelante, primero, en no tomar en cuenta cualquier posible sentimiento de culpabilidad del cristianismo frente a la destrucción de la ciudad, y segundo, en configurar e infundir entre los fieles cristianos un fuerte sentimiento de esperanza.

En este esfuerzo tendrá que explicar a los fieles el misterio de la Iglesia como ciudad de Dios a partir de la centralidad de las Escrituras (todas referidas a Cristo y a la Iglesia); para ello, recurre a elementos de la filosofía platónica y neoplatónica, a la idea escatológica de la *societas sanctorum* y a los valores fundamentales que guiaron al Imperio hacia su máximo esplendor: la estabilidad que proviene del orden.

La teología de la Iglesia en San Agustín

San Agustín elaboró su teología de la Iglesia: (1) por la necesidad, como sacerdote (391) y luego como obispo (395) de explicar el misterio de la Iglesia a los fieles, ante todo exponiendo las Escrituras, que son todas relativas a Cristo y a la Iglesia; (2) respondiendo a las cuestiones planteadas por el donatismo; todo esto, asumiendo en su eclesiología las exigencias de sus posiciones acerca de la gracia.²⁴

²³ San Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, 230.

²⁴ Congar, *L'Église: De Saint Augustin à l'époque moderne*, 11.

Tal como lo hemos mencionado hasta el momento, una visión eclesiológica como la que desarrolla Agustín no se desliga del contexto dentro del cual tiene lugar. Nos referiremos de manera breve a estos elementos constitutivos que señala el autor citado y terminaremos con una alusión al modo de comprensión de *La ciudad de Dios* interpretado tanto por Congar como por Gilson. El hilo conductor será precisamente el mismo que el de Ireneo: la unidad de la Iglesia, pero desde la perspectiva propia de Agustín en los siglos IV y V.

Proposición pastoral del misterio

Con este propósito, Agustín recurre a la imagen paulina del cuerpo de Cristo en articulación directa con la idea de Iglesia en tal sentido. “Define la Iglesia como el cuerpo, en el cual Cristo es la cabeza, de tal modo que cuerpo y cabeza, Iglesia y Cristo, constituyen un solo hombre, una única persona, el Cristo total.”²⁵ Además, es un cuerpo conformado por todos los justos, desde Abel hasta el último elegido.²⁶

Al comprender de esta manera el misterio de la Iglesia, Agustín pone de presente una visión enteramente dinámica y armónica de la misma, que funciona de manera sistemática, organizada, y que se encuentra unida en medio de la diversidad de los miembros por la gracia del Espíritu y de la primacía capital de Cristo como cabeza. Es en la Iglesia donde habita ciertamente el espíritu de Cristo que anima al cuerpo.

Respuesta al donatismo

Agustín considera que la Iglesia liderada por Donato en la sede de Cartago no pertenece a la Iglesia verdadera de Cristo y la denomina como una Iglesia paralela, existente sólo en África y, a diferencia de la Iglesia de Cristo, que es universal, aquélla sólo es un elemento particular dirigido por Donato.

²⁵ Ibid., 12.

²⁶ Para ampliar el tema, ver a San Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, 352-466.

Un elemento doctrinal fuerte frente al cual se enfrenta Agustín es el de la validez y la transmisión de la gracia en los sacramentos. Si bien para los donatistas ésta dependía exclusivamente de la dignidad moral del ministro, para Agustín “el verdadero sujeto de la acción sacramental es la Iglesia”²⁷; y con ello señala que tanto la Iglesia como el sacerdocio no ejercen en este sentido una función de poder sino un ministerio de servicio eminentemente eclesial.

Encontramos de nuevo el elemento unitario de la catolicidad en tanto que, en este tema sacramental, la mencionada validez sólo es aceptable en articulación íntima con la comunión eclesial. Por esta razón, el autor insiste con fuerza en los elementos más sociales del asunto, esto es, “la unión entre los pastores legítimos y la autoridad que les viene de la Iglesia”.²⁸ Por lo demás, dicha comunión eclesial en los sacramentos será la base sólida a partir de la cual será posible hablar de la *asamblea de los santos* (*societas sanctorum*), realizada por la caridad en la unidad.

La Iglesia y La ciudad de Dios (cuestión de orden conducente a la salvación)

Para comenzar, vale la pena señalar, a modo de precisión, que al hablar de *ciudad de Dios* Agustín no se refiere necesariamente a “una institución o una sociedad particular denominada como ‘ciudad de Dios’, sino a una magnitud mística, coextensiva al diseño creacional de Dios”.²⁹ Junto con esto, es preciso decir que tampoco hay una equiparación explícita de los dos conceptos (Iglesia y ciudad de Dios) en la obra de Agustín, aun cuando en varios de sus textos utilice los dos términos como equivalentes o pase sin problema de uno hacia otro.

Empero, aunque la ciudad de Dios ciertamente sea presentada como una realidad mística, no por ello es simplemente una idea pura. Por el contrario –afirman, tanto Congar como Gilson– “es una realidad

²⁷ Congar, *L'Église: De Saint Augustin à l'époque moderne*, 15.

²⁸ *Ibid.*, 16.

²⁹ *Ibid.*, 18.

concreta definida por la realización de un ideal espiritual”³⁰, y “aunque la Iglesia no sea la ciudad de Dios, es la única sociedad humana que trabaja por su construcción”.³¹

En conexión con el punto anterior, el modo como se comprende la ciudad de Dios está más entroncado con la idea de que ésta abarca sobre todo el aspecto de la Iglesia en tanto *societas sanctorum* que, para ampliar lo ya mencionado, es además una Iglesia empírica y ordenada que procura la salvación por causa de su comunión en los sacramentos.

Esta ampliación que hacemos introduce un término nuevo: “ordenada”. Éste es, en nuestro parecer, muy relevante en la concepción eclesiológica agustiniana y en conexión con lo que antes se mencionaban como los *valores espirituales de la sociedad romana*, los cuales eran en últimas los que se debían preservar sobre las devastadas estructuras materiales del mismo.

Una sociedad puede ser comprendida como un conglomerado de personas que viven dentro de un mismo territorio: “La asociación de una multitud de seres razonables, asociados por la voluntad y la posesión común.”³² En este sentido, además de los elementos comunes, hay un deseo implícito y voluntario de mantenerse asociados para garantizar las ventajas que una vida en común conlleva, a saber, seguridad, mayores facilidades para asegurar la subsistencia personal y común, mayor amplitud para la comercialización y la producción diversificada.

Todo esto se sintetiza en la estabilidad propia de sociedades que fundamentan su convivencia no sólo en la voluntad común, sino que la acuerdan y expresan explícitamente por medio de un conjunto de leyes. Tal estabilidad, en el ámbito civil, se manifiesta como la voluntad expresa de cualquier sociedad de construir y conservar un estado de paz.

Ahora bien, para Agustín, “toda sociedad quiere la paz; pero, ¿cuál es la condición fundamental sin la cual toda paz no es sino provisoria

³⁰ Ibid.

³¹ Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 234.

³² Ibid., 221.

y aparente? Es el orden”³³, que el mismo santo explica de la siguiente manera:

La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada [...]. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa [...]. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándoles a cada uno su lugar.³⁴

Así las cosas, nuevamente viene a colación la idea de unidad presente en la proposición pastoral del misterio de la Iglesia mediante la imagen de ésta como cuerpo de Cristo. En consecuencia, la paz del cuerpo proviene necesariamente del equilibrio ordenado de todos sus órganos, así como la paz de la ciudad proviene del acuerdo mutuo en el cumplimiento de las leyes, y la paz de los cristianos proviene de la unidad ordenada de seres humanos que se gozan en Dios y se aman mutuamente en él.

En este orden de ideas, la Iglesia no es otra cosa que “una comunión en la fe y los sacramentos que predica y celebra el sacerdocio, en un cierto ‘ordo’ que regula la vida fraterna y la paz”.³⁵

En último término, el valor espiritual del orden, que fundamentó durante siete siglos la idea de la *pax romana*, y que en sus épocas de mayor esplendor fue eje para la consecución de la grandeza del Imperio Romano, ahora es –según Agustín– piedra angular (1) para ofrecer tranquilidad y esperanza a los fieles cristianos que se hallan conmocionados (función terapéutica), y (2) para fundamentar la idea de una Iglesia organizada e institucional en la comunión de los sacramentos y del Espíritu como medios adecuados y eficaces para lograr la salvación en la *societas sanctorum*, la cual se constituirá en la verdadera grandeza de la sociedad cristiana.

³³ Ibid., 222, 223.

³⁴ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, 409-10.

³⁵ Congar, *L'Église: De Saint Augustin à l'époque moderne*, 21.

De esta manera, concluimos esta presentación breve acerca de las ideas eclesiológicas que se encuentran en la base del pensamiento agustiniano, a partir de su contexto y de los recursos intelectuales de su tiempo, que lo llevan a proponer una Iglesia-cuerpo de Cristo unida por el Espíritu y en camino hacia la salvación en la constitución de la asamblea de los santos; esto es, una Iglesia peregrina que, independientemente del tiempo y de las vicisitudes de lo terreno, se encamina decididamente hacia la denominada ciudad de Dios en tanto realización concreta del ideal espiritual de su construcción.

SÍNTESIS TEOLÓGICA

Partimos del supuesto de que “en la íntima relación Iglesia-sociedad, la sociedad con sus desarrollos organizativos ha influido e influye en los desarrollos organizativos de la Iglesia”.³⁶ En este sentido, tal como enunciábamos al comienzo del texto, comprendemos que, ante la importancia de la conservación y el anuncio universal de una experiencia de sentido que promete la salvación de los seres humanos, la Iglesia no puede dejar de involucrarse con las realidades sociales a lo largo de la historia, ni con los signos de los tiempos de cada época que ella debe aprender a leer, de manera que su labor no sólo sea pertinente sino adaptada, adaptable y eficaz.

Esto es lo que hemos querido exponer en las páginas anteriores, con base en dos casos representativos, que presentan notables diferencias contextuales, aunque no necesariamente doctrinales, en la Iglesia de la Antigüedad. Así, mientras el contexto en el cual San Ireneo desarrolla su teología está marcado por un ambiente de persecución y de fuertes herejías, el ambiente en que vive Agustín se caracteriza por una Iglesia totalmente vinculada con la sociedad imperial, a tal punto, que ya se considera como la religión oficial romana.

Del mismo modo, el contexto eclesial en el caso de Ireneo se caracteriza por la búsqueda de identidad del cristianismo frente al judaísmo,

³⁶ Parra, *La Iglesia: contextos sociales, textos fundacionales, pretextos mundiales*, 55.

el paganismo y las corrientes de tipo cristiano de diversos tipos, mientras que en los tiempos de Agustín nos encontramos con una Iglesia mucho más institucionalizada, organizada incluso de acuerdo con los modelos jerárquicos que, aun cuando basados en la misma Escritura, se hallan justificados por el orden social propio del gobierno imperial.

No obstante, los elementos comunes afloran cuando nos detenemos un poco en el análisis doctrinal de los dos autores, que desde sus diversos contextos mantienen una noción común de unidad, estabilidad, orden y deseos de ofrecer esperanza a los fieles cristianos que en ambos casos (en situaciones distintas) se hallan ante situaciones difíciles que requieren, por parte de sus obispos, voces de aliento en el camino de la fe.

Llama la atención cómo, desde la Antigüedad (incluso antes de los primeros concilios ecuménicos que marcarán la pauta doctrinal de la Iglesia durante más de diez siglos), autores como Ireneo establezcan principios de autoridad de tal calibre como la apelación a la tradición apostólica, la unidad de la Escritura y la idea de un Dios uno y trino, que junto con la idea de *sociedad perfecta* hacia la cual el pueblo cristiano peregrina –de acuerdo con Agustín–, sean elementos fundamentales que marcarán la ruta histórica de la Iglesia, independientemente de que el origen de tales categorías haya sido más apologético, como en el caso de Ireneo, o más doctrinal, como en el caso de Agustín.

Ahora bien, si es claro que los modelos, aunque diferentes, no se separan de los elementos fundamentales de la creencia en la centralidad del acontecimiento de Cristo, del acontecimiento salvífico por excelencia, ni de la idea de autoridad de los conceptos mencionados en el párrafo anterior ofrecen, es válido afirmar que no existe un único modelo de comprensión de la Iglesia (incluidos los dos aquí trabajados) que se deba replicar indefinidamente, aunque en cierto lugar y tiempo haya sido pertinente o incluso exitoso.

Hablamos aquí de una concepción dinámica de este cuerpo que es la Iglesia, que implica adaptación, discernimiento y una fina lectura de la realidad. En este sentido, estamos plenamente de acuerdo –luego de este ejercicio investigativo– con que “tomar en consideración los contextos

eclesiales reales es hacer eco al convencimiento de que no podemos ser y hacer Iglesia sino desde el fondo mismo de nuestra realidad social”.³⁷

Es precisamente en esta realidad, enteramente humana y enteramente impregnada de la divinidad, donde los creyentes actuales enfrentamos la encrucijada histórica de saber ubicarnos dentro de ella de manera pertinente y razonable, y tratar al mismo tiempo de conservar los valores fundamentales de dicha creencia, más allá de la adopción camaleónica de modelos sociológicos acartonados y enmudecidos.

Es el tiempo de ponernos frente a esta sociedad secularizada que nos pide palabras sensatas frente a los desafíos más controvertidos de la actualidad, y poner el rostro frente a las situaciones fronterizas de la violencia, de exclusión, de desigualdad, de intolerancia religiosa y cultural. Hoy, como hace varios siglos, aprendemos de los primeros padres a reconocer los puntos álgidos y las potencialidades del mundo que nos rodea, para lograr desde allí una articulación inteligente, en especial, entre dichas potencialidades y un anuncio eficaz del Evangelio.

En la actualidad, encontramos un sinnúmero de potencialidades culturales frente a las que no sería sensato escapar; entre ellas, los avances tecnológicos en las comunicaciones, la facilidad del intercambio cultural y económico gracias a las dinámicas de globalización, la riqueza de la pluralidad étnica y de pensamiento existente en cada lugar del mundo, los avances políticos en nuestras sociedades democráticas, que nos permiten participar e incidir públicamente en las grandes decisiones que pueden involucrar a gran parte de la población, y la realidad controvertida de una Iglesia que ha dejado de estar en la parte alta de la pirámide social y que hoy se ubica entre los muchos grupos sociales que configuran la sociedad mundial...

Todos ellos son desafíos que nos motivan, desde dentro, a hacernos confiables, por vida personal y comunitaria, para que éstas se conviertan en testimonio real de la experiencia fundamental en Jesús de Nazaret que atraviesa nuestro ser cristianos.

Así las cosas, el llamado que se nos hace, como Iglesia del siglo XXI, no puede ser otro que el mismo llamado de toda la historia, que –tal

³⁷ Ibid., 56.

como lo expusimos aquí— fue asumido a fondo por nuestros primeros padres: “Ser respuesta a las esperanzas de nuestros pueblos que no pueden ser defraudadas”³⁸, unido, a la luz de los principios evangélicos, a un alto grado de conciencia de la realidad que toca a los creyentes e increyentes de nuestros tiempos.

[Desde allí] hemos de auscultar los desafíos puestos aquí y ahora a la evangelización [...], los retos desafiantes de nuestra realidad a la práctica genuina del seguimiento de Jesús en la Iglesia [...] [para] enrumbar[la] pastoralmente hacia la construcción de modelos históricos de Iglesia, de cara a nuestra realidad.³⁹

Es el tiempo de descubrir y lanzarnos decididamente, a la luz del Evangelio, hacia las fronteras de esta sociedad que nos rodea, proponiendo modos de ser Iglesia en nuestras categorías, en nuestros lenguajes cotidianos, en clave de nuestros problemas y de nuestras esperanzas, de modo que sean altamente significativos y llenos de sentido en esta sociedad de lo líquido, lo maleable, lo fugaz y lo plural.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Madrid: Tecnos, 2007.
- Congar, Yves. *L'Église: De Saint Augustin à l'époque moderne*. Vol. III, Paris: CERF, 1970.
- Gilson, Étienne. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1929.
- _____. *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 2007.
- Ireneo de Lyon. *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*. Traducción de Carlos Ignacio González, S.J. México. D.F.: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000.
- Ludlow, Morwenna. *The Early Church*. London-New York: I.B. Tauris, 2009.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

Orbe, Antonio. *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Salamanca: Sígueme, 1988.

Parra, Alberto. *La Iglesia: contextos sociales, textos fundacionales, pretextos mundiales*. Bogotá: CEJA, 1996.

Sotomayor, Manuel. *Historia del cristianismo. El mundo antiguo*. Vol. I, Madrid: Trotta, 2003.