

revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LX • N° 140 • Abril 2023

**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**

Concordia 4422 (C1419A0H) - Ciudad de Buenos Aires - República Argentina
revista_teologia@uca.edu.ar

TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación. Todos son evaluados bajo la forma de «doble ciego».

Las normas éticas de responsabilidad de autores, editores y evaluadores pueden ser consultadas en la página web de la revista bajo el título: Normas éticas para autores, editores y evaluadores. En todos los casos se respeta el juicio del referato solicitado y del Director de la revista.

Al final de cada ejemplar se detalla el enlace digital en el que se encuentran las instrucciones para los colaboradores y el manual de estilo. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

Los índices y resúmenes (abstracts) de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Publicaciones - Revista Teología" de la página web de la Facultad de Teología: <http://www.uca.edu.ar/teologia>

Los artículos publicados en Teología son indexados y/o alojados por:

- Latindex.
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI).
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- SeLaDoc (Base de Datos de Teología Latinoamericana).
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico.
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine.
- Base d'Information Bibliographique en Patristique (Université Laval).
- Erih Plus.
- DOAJ.
- AmeliCA

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO (Arg.)
Profesor ordinario titular de Misterio de Dios (UCA).

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Hernán M. GIUDICE (Arg.)
Profesor ordinario titular de Patrología (UCA).

FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA (†)
Lucio GERA (†)
Carmelo J. GIAQUINTA (†)
Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)
Rodolfo L. NOLASCO (†)
Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY (Arg.)
Profesora ordinaria titular de Eclesiología (UCA).
Luis M. BALIÑA (Arg.)
Pro-secretario académico.
Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).
Juan G. DURÁN (Arg.)
Ex director de la Revista "Teología".
Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna
y contemporánea (UCA).
Jorge A. SCAMPINI (Arg.)
Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.
Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Alphonse BORRAS, Lovaina (Bélgica) - William CAVANAUGH, Chicago (EE.UU.) - Piero CODA, Florencia (Italia) - Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Salamanca (España) - João DUQUE, Braga (Portugal) - Margit ECKHOLT, Osnabrück (Alemania) - Samuel FERNÁNDEZ, Santiago de Chile (Chile) - Mário DE FRANÇA MIRANDA, Rio de Janeiro (Brasil) - Peter HÜNERMANN, Tübingen (Alemania) - Rafael LUCIANI, Boston (EE.UU) / Caracas (Venezuela) - Salvador PIÉ-NI-NOT, Barcelona (España) - Luis H. RIVAS, Buenos Aires (Argentina) - Gilles ROUTHIER, Québec (Canadá) - Carlos SCHICKENDANTZ, Santiago de Chile (Chile) - Pablo SUDAR, Rosario (Argentina).

Registro de la propiedad intelectual n° 1390488
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: (54-11) 4501-6428 - Fax: (54-11) 4501-6748

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 5600	\$arg 2300
Argentina (sin envío postal)	\$arg 2900	\$arg 1100
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 55	U\$S 25
Resto de América	U\$S 65	U\$S 25
Comunidad Europea	Euros 75	Euros 35
Resto del mundo	U\$S 75	U\$S 35

Suscripciones en Argentina:

- Depósito o transferencia bancaria:

Fundación Universidad Católica Argentina

Cta. Cte. N°: 575-0-02267/1

CBU: 0720575020000000226718

ALIAS: DECIMO.ARENA.RITMO

Sucursal: 575

CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico eliana_schultz@uca.edu.ar o con la indicación "Suscripción Revista Teología", más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

Suscripciones en el extranjero:

- Solicitar información a eliana_schultz@uca.edu.ar

TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina

Tomo LX • N° 140 • Abril 2023

Sumario

Nota del Director	7
<i>Delio Ruiz</i>	
«By His Wounds you have been healed»: A Christological portrait in 1Pe 2:18-25.....	9
<i>Eric E. Richter</i>	
El Padre de la Iglesia y la mujer apóstol: (Pseudo)Epifanio de Salamina y su interpretación de Rm 16,7.....	35
<i>Leonor Taiano</i>	
El poder unitivo del abrazo: reciprocidad franciscano-dominica en <i>Geroglífico Sagrado</i> de Alonso de Hita	55
<i>Omar César Albado</i>	
«Yo hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5) Algunas consideraciones sobre la emergencia de la escatología en el contexto teológico, histórico y cultural del siglo XX.....	77
<i>Palma Ventrella</i>	
L'antropologia pneumatico-trinitaria di J. Moltmann	93
<i>Virginia R. Azcu</i>	
El feminicidio y su clamor por la vida. Reflexiones con el magisterio católico y las teologías hechas por mujeres	119

Juan Guillermo Durán

Normas básicas para la formación y promoción
del clero secular

México 1540, 1555 y 1585

Un aporte a la historia de la *Ratio fundamentalis institutionis
sacerdotalis* en Hispanoamérica Colonial145

Apéndices

Discurso del Santo Padre Francisco

a los miembros de la dirección

de la revista teológica "La Scuola Cattolica"193

Encuentro ININTE/Facultad de Teología UCA)

y Red Religio/Instituto de Historia Argentina y Americana

Dr. Emilio Ravignani (UBA/CONICET).....199

Notas bibliográficas..... 203

Nota del Director

Ofrecemos en esta publicación un conjunto de contribuciones de valor singular. Abarcan distintos aspectos de la teología, que exige cada vez más diálogo disciplinar, apertura epistemológica, disposición serena al conocimiento. La escucha, el *auditus*, es un momento inicial, fundamental, en el método teológico.

La escucha, en la que toda la Iglesia se encuentra en este momento Sinodal, es un constitutivo del quehacer teológico. El papa Francisco ha definido en qué considera que consiste “escuchar”:

«significa prestar atención, tener deseo de comprender, de valorar, respetar, custodiar la palabra del otro. En la escucha se origina una especie de martirio, un sacrificio de sí mismo en el que se renueva el gesto realizado por Moisés ante la zarza ardiente: quitarse las sandalias en el “terreno sagrado” del encuentro con el otro que me habla»

El papa parece así hacerse eco de las cuatro actitudes fundamentales para el conocimiento, de las que Lonergan había hablado en su gran obra *Método en Teología*: «Presta atención, sé inteligente, sé racional, sé responsable». Estos son los desafíos en el proceso del conocimiento de la realidad y de su apropiación. Los considera como los preceptos trascendentales que la conciencia debe imponerse para el conocimiento recto.

El citado texto del papa reproduce este movimiento interno, presente en la forma de vincularse a las cosas por parte de aquel que las quiere conocer, dejando que se revelen, sin dominarlas ni someterlas a sus propios prejuicios.

El primer imperativo de Lonergan es, *presta atención*. Esta actitud consiste en tomar cuenta del problema de la realidad, de su

hondura, la exigencia de entrar en las cosas, contemplarlas, reconocerlas con sinceridad, no ser superficiales. Nada es absolutamente incognoscible ni nada es pura evidencia. Hay un misterio que atraviesa todo, decía Gabriel Marcel. La escucha es buscar esto. Por eso el papa invita, en primer lugar, a prestar atención. Es, de algún modo, disponerse a dejarse convertir por la realidad.

El segundo imperativo, *sé inteligente*. El papa lo expresa con la forma: tener deseo de comprender. Aquí se da una primera renuncia, un primer martirio, pues para pasar a este plano debemos entregar nuestros prejuicios. Escuchar es querer comprender, lograr conectar con las cosas en profundidad. Ser inteligente es tener deseo de comprender, ser inteligente es un acto de renuncia a nuestra autocomplacencia intelectual, si queremos conectar con la realidad. La inteligencia de la escucha es apertura, no estrategia. Debemos distinguir entre la inteligencia de la escucha y aquella que pertenece a la lógica de la manipulación.

El tercer imperativo, *sé racional*. Se trata de un cierto acto de juicio, no de precipitar las conclusiones. El papa habla de valorar. Valorar es poner en valor, poner en su sentido algo, en su contexto. No decidir en abstracto. Valorar es un acto racional que exige juzgar más allá de nuestros impulsos o de nuestras estimaciones emocionales. Valorar es un acto profundamente racional ya que nos exige dejar que la verdad del otro se revele sin adulterarla con nuestros propósitos.

El cuarto imperativo, *sé responsable*. Se trata de descubrir que todo lo anterior nos lleva a decisiones. El papa habla de martirio. Avanzar con cuidado, con respeto. Esto es martirial, porque es una forma de avanzar en la que, de algún modo, la realidad nos conduce. Conocer es un cierto desgarramiento de sí, escuchar es martirial ya que muchas veces uno querría, simplemente, no escuchar. O más difícil aún, escuchar otra cosa.

Esperamos que la lectura de nuestra publicación sea un estímulo a este modo de vincularnos con la realidad.

«By His Wounds you have been healed»: A Christological portrait in 1Pe 2:18-25

DELIO RUIZ*

Universidad Agustiniana de Bogotá (Colombia)

deliovia@yahoo.com.ar

Recibido 19.08.2022/ Aprobado 11.10.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2987-9699>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.140.2023.p9-34>

ABSTRACT

The First Peter speaks of wounded people in a Christian community living in the situation of suffering. The metaphor “a trial by fire” (1Pe 4:12) allows the reader to guess how distressed this situation is. The author draws the passion of Christ from Isaiah’s Suffering Servant song (vv. 21-22; see Isa 53:9). This portrait underlines that the salvific purpose of Jesus Christ’s historical journey gives meaning to his disciples’ sufferings and constitutes for them the foundation of their hope. Peter’s most profound Christological statement, with terms of which are not found elsewhere in Scripture, comes in Peter’s address to slaves (1Pe 2:22-25). Nonetheless, the reader today must take up this striking message, in his own context. Some questions emerge from the passage: How does Christ’s example of self-gift on the cross speak to wounded people today? How does the call to imitate Christ offer reassurance and hope to wounded people? To answer them, this article aims to provide some elements, which are also valuable to deepen the dimensions of “atoning death, vicarious and substitutionary suffering” and “exemplarity” that the Christological portrait in the First Letter of Peter reveals.

Keywords: Christology; First Peter; Christ Passion; Isaiah 53; Suffering Servant; Exemplarity; Atonement; Oblation; Self-offering; Endurance

* Doctorado en teología bíblica otorgado por Loyola School of Theology Ateneo de Manila University con la tesis: *Minister of Christ Jesus: A Study of Cultic Language in Romans 15:14-21*. Su desempeño como profesor de Biblia en Asia continuó hasta diciembre de 2019. En la actualidad se desempeña como docente e investigador en la Universidad Agustiniana de Bogotá, Colombia.

«Gracias a sus heridas han sido sanados»: Un retrato cristológico en 1Pe 2,18-25

RESUMEN

La Primera Carta de Pedro habla de las heridas en una comunidad cristiana que vive en el sufrimiento. La metáfora que describe esa “prueba de fuego” (1Pe 4:12) permite al lector adivinar lo angustioso de la situación. El autor esboza la pasión de Cristo evocando el cuarto cántico del Siervo Sufriente de Isaías (vv. 21-22; ver Isaías 53:9). Este retrato cristológico recalca que el propósito salvífico del camino histórico de Jesucristo da sentido a los sufrimientos de sus discípulos y constituye para ellos el fundamento de su esperanza. La afirmación cristológica de la Carta, conteniendo términos no se encuentran en ninguna otra parte de las Escrituras, sobreviene en el discurso de Pedro a los esclavos (1 Pe 2:22-25). Sin embargo, el lector de hoy debe retomar el mensaje, en su propio contexto. Algunas preguntas emergen del pasaje: ¿Cómo el ejemplo de Cristo, quien se entrega a sí mismo en la cruz, habla hoy a las personas heridas? ¿De qué manera la llamada a imitar a Cristo les ofrece consuelo y esperanza? Para responderlas, este artículo pretende aportar algunos elementos, los cuales también son valiosos para profundizar en las dimensiones de “expiación, muerte vicaria, sufrimiento sustitución” y “ejemplaridad” que el retrato cristológico de la Primera Carta de Pedro pone de manifiesto.

Palabras clave: Cristología; Primera Carta de Pedro; Isaías 53; Pasión de Cristo; Siervo sufriente; Ejemplaridad; Expiación; Oblación; Perseverancia

1. Introduction

Scripture reveals that an important angle of Jesus’ humanity consists in his suffering, especially during the crucifixion. First Peter speaks of wounded people in a Christian community living in the situation of suffering. The metaphor «fiery trial” (1Pe 4:12) allows the reader to guess how pressured this situation is. Commentators agreed that «with the exception of Job, no biblical book deals so often and so extensively in relationship to its length with a situation of suffering as First Peter does».¹ The whole letter is an encouraging book with bold message for Christians who are facing human struggles and trials.² The circumstances of the letter makes

1 Reinhard Feldmeier, *The First Letter of Peter. A Commentary on the Greek Text*. Translated from the German by Peter H. Davids (Waco, Texas: Baylor University Press, 2008), 2.

2 The believers in these regions were under severe pressure, acute enough to cause suffering. Their Christian commitment was leading to slander, estrangement, and abuse. The sanction for this was not only social alienation but included economic consequences as well – loss of jobs

its message apposite to the present time: then and now Christians are «outsiders and foreigners in the dispersion», as it is stressed at the beginning of the letter (1:1, 17) and repeated in 2:11. They are sketched as outsiders, “foreigner”, “aliens” and “sojourners” in their own country or abroad, suffering alienations in the midst of a pagan, consumerist, and egocentric culture.³ Nowadays, people’s wounds can be manifested in many ways. As the biblical passage from First Peter suggests, people’s burden and sufferings can be originated because of culture, religious traditions, punitive society, and inter religious and intercultural conflict, among others.

In the passage of 1Pe 2:18-25, the author sketches the Passion of Christ in his appeal to Isaiah’s Suffering Servant (Isa 52:13-53:12) but also using his own unique statements, of which were not found elsewhere in the Scripture.⁴ The background of Isaiah 53 is used to express that Christ’s unconditional self-gift on the cross reveals God’s redemptive love and constitutes and exemplary path for Christ’s disciples.

This paper aims to discuss and deepen on Peter’s most profound Christological statement. The principal question to answer is how does Christ’s example speaks to people who are wounded today? In other words, in what way can Jesus’ suffering provide reassurance and hope to the wounded people who are called to give themselves so generously following Jesus’ example (cf. 1Pe 2:18-25)? And, how Christians should behave in the world while injustices occur (e.g., abortion, slavery, abuse of women and children, abuse of political power, environmental problems, etc.)? Though the Christological statement comes in Peter’s address to slaves, the reader today must take up this outstanding appeal in his own context.

and opportunities in the unjust society. (Harrington, *1 Peter, Jude, and 2 Peter* [Collegeville: Liturgical Press, 2008], 13).

³ John H. Elliott asserts that slaves’ condition presented in 1Peter illustrates the social and psychological predicament of the Christian community, e.g., they are uprooted from home, they lack group support, they are exposed to the impulses and abuse of their superiors, together with their suffering even when doing what is right typified the entire community’s vulnerability in a hostile society (*1 Peter*, AB 37B [New York: Doubleday, 2000], 540-541).

⁴ Reinhard Feldmeier, *The First Letter of Peter*, 167.

2. First Peter 2:21-25 and Isaiah 52:13-53:12 in context

2.1. *The context of 1Peter*

The First Letter of Peter was written in the last part of the first century by a disciple of Peter. There is probably a social and economic hostility directed toward Christian communities of Asia Minor. Indeed, the recipients' beliefs and practices are the focus of the suffering addressed in the letter.⁵ In effect, the author addresses them as "foreigner", "aliens" and "sojourners" (1:1, 17; 2:11), indicating that they were alienated from the surrounding pagan culture and subject to mistreatment and misunderstanding.

Curiously, the author assures his audience of the heritage and blessings Christ's redemption has won for them; however, the letter is one of encouragement, urging them to carry out a life that reflects the richness of this legacy but does not separate them from the world of suffering. Christians are called to live their life confidently in situations of injustice, eager to undergo suffering for the sake of the good, following the example of Jesus who has given them the freedom to respond in righteousness even while facing trials (1Pe 2:18-21; 3:8-22). This message is supported by the letter's incorporation of the Christological portrait in 2:22-25, drawn from the fourth suffering servant song in Isaiah 53.

Paying attention to the letter's structure it is noted that, after the apostolic address (1,1-2), the body of the letter flows through an exhortation for hope and strength to Christians in challenge and conflict (1:3-5,11). Christ is the model for the faithful who are living in hostile society. This distinctive Christology is based upon the portrait of Christ as the fulfilment of God's promises to Israel and the church as its heir.⁶ The introductory exhortation closes with a

⁵ Patricia A. Scharbaugh, «Acquainted with Grief: A Hymn of Redemptive Love in 1Peter», *BibToday* 51 (2013), 159-164, 161.

⁶ Sherri Brown, «1 Peter» in: John J. Collins & Others, editors. *The Jerome Biblical Commentary for the Twenty-First Century* (London: T & T Clark, 2022), 1811-1820, here, 1812.

comprehensive reference about salvation history and the unity of the old and new covenants, as vv. 10-12 read:

«Concerning this salvation, prophets who prophesied about the grace that was to be yours searched and investigated it, [11] investigating the time and circumstances that the Spirit of Christ within them indicated when it testified in advance to the sufferings destined for Christ and the glories to follow them. [12] It was revealed to them that they were serving not themselves but you with regard to the things that have now been announced to you by those who preached the good news to you [through] the holy Spirit sent from heaven, things into which angels longed to look». (1Pe 1:10-12 NAB)⁷

The “salvation” experience by the Christian community is not some timeless dream, rather, it is the grace granted to all people through Christ’s death and resurrection. It is about a salvation witnessed by Israel’s prophets as God’s saving purpose (v. 11). To focus on unjust suffering, Peter appeals twice to Isaiah’s Suffering Servant in order to express its most profound Christological statement: 2,19-20; see Isa 53,9 and at vv. 23-25; see 53:4-12. Before the analysis of our passage, 1Peter 2:21-25, we are aware that theological exegesis both sees and hears Jesus Christ in both Testaments. Hence, we present some observations about how some commentaries deal with Isaiah 52:13-53:12, «the most contested chapter in the Old Testament».⁸ The passage has been a core theme in a debate on contemporary hermeneutics.⁹

2.2. *What does Isaiah 52:13-53:12 speak of Christ?*

Scholars see the passage of Isaiah basically structured into five stanzas: 52:13-15; 53:1-3, 4-6, 7-9, 10-12.¹⁰ The servant here re-

⁷ Unless it is noted, English biblical quotations are taken from the *New American Bible* 2011 Edition.

⁸ Brevard S. Childs, *Isaiah: A Commentary* (Louisville: Westminster/John Knox, 2001), 410.

⁹ Craig A. Carter takes Isaiah 53 as a text proof to asserts that there is a «gulf between academic hermeneutics and church preaching» (*Interpreting Scripture with the Great Tradition. Recovering the Genius of Premodern Exegesis* [Grand Rapid: Baker Academic, 2018], 3).

¹⁰ See: Richard J. Clifford, SJ, «Second Isaiah», in: John J. Collins & Others, editors. *The Jerome Biblical Commentary for the Twenty-First Century* (London: T & T Clark, 2022), 845-861, here, 859; Childs, *Isaiah: A Commentary*, 410; John Goldingay and David Payne, *Isaiah 40-55:*

mains silent, like the first Servant (Isa 49:1-13). The confession uttered by a group (not identified in the text), “We” in 53:1-11 is framed by two divine pronouncements, 52:13-15 and 53,11b-12. It is possible to see the passage as a chiasm, in which the reason for the Servant’s suffering is situated at the center: 53:4-6:

«Yet it was our pain that he bore, our sufferings he endured. We thought of him as stricken, struck down by God and afflicted, [5] But he was pierced for our sins, crushed for our iniquity. He bore the punishment that makes us whole, by his wounds we were healed. [6] We had all gone astray like sheep, all following our own way; But the LORD laid upon him the guilt of us all”. (Isa 53:4-6 NAB)

The Servant suffering and (possible) death have saved them from punishment due their sin (see: Isa 53:1-11b). Throughout the ages biblical commentators have discussed who the Servant is. In the text what we see is a description of this Suffering Servant of the Lord. In Carter’s words, «He both is the Lord and is a being separate from the Lord». ¹¹ There is not explanation for how this can be, the tension is not resolved in the text. It is clear that the Servant’s purpose is to deal with the sin-problem of the people. In fact, this is the main obstacle to divine-human fellowship and peace: «the problem of sin, it is this problem that Isaiah 53 deals with». ¹²

The description of Isaiah 53 is of vicarious and substitutionary suffering. However, there is a tension not resolved in the text: the idea that the servant was a human prophet is in tension with the idea that it was the Lord come in person (cf. Isa 52:6). According to Childs, there is an ontological link between Isaiah 53 and the proclamation of Christ in the NT, but the scholar is determined saying that this link is not to be understood as prophecy and NT fulfilment. ¹³

A Critical and Exegetical Commentary (London: Bloomsbury T & T Clark, 2006), 277; J. Alec Motyer, *Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 1993), 423.

¹¹ Carter, *Interpreting Scripture with the Great Tradition*, 241.

¹² *Ibid.* 236.

¹³ Childs, *Isaiah: A Commentary*, 423.

Nonetheless, with Carter and others, the best explanation of the nature of the ontological link is that of prophecy and fulfilment.¹⁴

2.3. *First Peter 2:21-25 and the Christian reflections on Isaiah 52:13-53:12*

In the NT, several passages from the Gospels, the Acts of Apostles and the Letters of Paul and 1Peter are quotes from Isaiah 52:13-53:12. In general, the NT authors made use of Isa 52:13-53:12, especially Isa 53:4, 9 to express «a statement of faith that saw in the person of Christ the fulfilment of the One who was to suffer for the salvation of the many».¹⁵

Referring to the significance of Jesus' compassion and the meaning of Jesus' passion and cross, the prophetic passage is quoted by the evangelists (see Matt 8:17; cf. Isa 53:4; Mark 15:28; Luke 22:37; cf. Isa 53:12; and John 12:38; cf. Isa 53:1). Probably the best-known NT passage citing from Isaiah 52:13-53:12 is the story mentioned in Acts 8:32-33 about the Ethiopian eunuch requesting guidance from Philip to understand a reading from the prophet Isaiah, which is from verses 7 and 8 of Isaiah 53. The perspective of Luke here is that of OT prophecy and fulfilment in Christ. In his letter to the Romans, Paul draws first from Isaiah 53:1 to highlight the unbelief of the Jews in Romans 10:16; and second, from Isaiah 52:15, in Romans 15:20-21, to express his determination to proclaim the gospel without limit.¹⁶

In this perspective, the next step is to elucidate that in 1Peter 2:21-25, the passage of Isaiah 53 highlights that the suffering of

¹⁴ Carter, *Interpreting Scripture with the Great Tradition*, 237.

¹⁵ Roberto Conrado O. Guevara, *On the Recovery of the 'sense of Exile': The Contribution of the Jewish Interpretation of Isaiah 52:13-53:12 to the Christian Understanding and Witness* (Quezon City: Doctoral Dissertation, Loyola School of Theology, Ateneo the Manila University, 2011), 96.

¹⁶ Delio Ruiz, *Minister of Christ Jesus: A Study of Cultic Language in Romans 15:14-21 in the Context of Paul's Missionary Framework*. (Quezon City: Doctoral Dissertation, Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University, 2018), 231-232.

Jesus on the cross reveals the power of redemptive love. This power is available to those who follow Jesus's steps and, like him, hand themselves over to God. As Patricia Scharbaugh asserts,

«Mistreated slaves and wives are not to be burdened with the additional weight of accepting suffering for the sake of the more powerful, nor are they singled out from other Christians uniquely called to suffer. Instead, they are recognized as those who are very close to Jesus. Like Jesus, they are acquainted with grief, and this acquaintance forges a kinship that inspires hope and is lived out by following Jesus in their daily lives».¹⁷

The author of 1Peter exhorts slaves to submit themselves to their masters and bear with endurance unjust suffering; he recalls the example of Christ's suffering as the example to follow. There are two aspects of the cross that are foundational for the Christian disciples who constitute the 1Peter's audience, namely, the cross as the divinely appointed means of redemption from sin, and the cross as assurance for the disciples that they share in Christ's victory. Suffering is a major theme of the 1Peter. The Greek words for, "to suffer", and "suffering", appear twelve times in the letter, and Jesus is the subject of the verb "to suffer" eight of those times. If we compare Paul with 1Peter, Jesus is associated with suffering only twice in the letters of Paul. While Paul stresses that Jesus died for our sins, the letter of Peter emphasizes that he suffered for our sins. The verb "to suffer", "to endure" (πάσχω) is a quasi-technical term in 1Peter referring both to Christ suffering (2:21, 23; 3:18; 4:1) and to the Christians' sufferings (2:19, 20; 3:14, 17; 4:16, 19; 5:10).¹⁸ This author's emphasis is on Jesus' suffering as a pastoral response to his recipients.

The significance of 1Pe 2:18-25 was demonstrated remarkably by interpreters throughout the last three decades.¹⁹ John H. Elliott claims that the passage is noteworthy in several respects.

¹⁷ Patricia A. Scharbaugh, «Acquainted with Grief: A Hymn of Redemptive Love in 1Peter», *BibToday* 51 (2013): 159-164, here, 164.

¹⁸ Donald P. Senior, *1Peter*. SP 15 (Collegeville: Liturgical Press, 2008), 75.

¹⁹ José Cervantes Gabarrón, *Las cartas de Pedro*. Reseña Bíblica 32. Estella (Navarra), 2001.

It starts with a commandment to obedience, which is followed by an extended line of argument «assuming their rational competence, moral responsibility, and Christian commitment»²⁰. **This makes this passage relevant not only to the situation of the “household servants” but to the entire community.**

3. Exegesis of 1Peter 2:18-25

The passage of 1Pe 2:18-25

«Slaves be subject to your masters with all reverence, not only to those who are good and equitable but also to those who are perverse. [19] For whenever anyone bears the pain of unjust suffering because of consciousness of God, that is a grace. [20] But what credit is there if you are patient when beaten for doing wrong? But if you are patient when you suffer for doing what is good, this is a grace before God. [21] For to this you have been called, because Christ also suffered for you, leaving you an example that you should follow in his footsteps. [22] ‘He committed no sin, and no deceit was found in his mouth.’ [23] When he was insulted, he returned no insult; when he suffered, he did not threaten; instead, he handed himself over to the one who judges justly. [24] He himself bore our sins in his body upon the cross, so that, free from sin, we might live for righteousness. By his wounds you have been healed. [25] For you had gone astray like sheep, but you have now returned to the shepherd and guardian of your souls». (1Pe 2:18-25 NAB)

3.1. *The patient endurance of undeserved suffering is called a “grace” (1Pe 2:18-20)*

The household servants are to be subordinate to their masters “with all reverence” (lit. fear, φόβος). Christian servants already experience the fear of the Lord and they have freedom in Christ so that they can freely submit themselves to their masters, «not only to those who are good and equitable but also to those who are perverse». When the author tells his readers to “fear God” (1:17; 2:17)

²⁰ John H. Elliott, *1 Peter*, AB 37B (New York: Doubleday, 2000), 540-541.

he is directing them to reverence and to obey God as their ultimate authority and judge.²¹

Why does God allow people to suffer? 1 Peter specifies which suffering becomes a grace with God. There is a condition. The author is not saying that unjust sufferings is commendable and creditable, but it is when the Christian disciples endure this unwearingly and patiently that they are commended, and that grace is granted.²² It must be noted, in the Greek text, the conditional particle “if” with the indicative (1Pe 2:20) or with the optative tense (1Pe 3:14, 17). The only suffering that is “grace” is the suffering that affects the “doer of good” and this is not because of lapses for which he or she is to blame, but «if, however, you -suffering as a doer of good- tolerate it, that is grace with God» (1Pe 2:20).²³ There is a difference between guilty and innocent suffering (that will be repeated several more times in the further course of the letter (3:17; 4:15f.) with the intention to make clear that only the suffering that affects Christians because of their faith (cf. 4:15), due to righteousness (3:14), being a Christian (4:16), and doing God’s will (4:19), is included in this grace. The call is to constantly do what is good (2:20), resisting evil and enduring sufferings, which is an opportunity – in these circumstances – to share in Christ’s redemptive love as one who endured pain while suffering unjustly. Through such enduring of trial and persecution any believer who is so outwardly powerless can give a significant contribution to the Christian mission.

T.B. Williams explores the social dynamic of the ancient system of reciprocity that helps interpreters to define the use of “grace” (χάρις) in the present context of the letter.²⁴ According to him, post-Reformation perspectives on the “grace of God” lead commentators to posit meanings which are not present in the first century (a view that has problems of anachronism and that lacks

21 Daniel Keating, *First and Second Peter, Jude*. CCSS (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 63.

22 Idem, 66.

23 Feldmeier, *The First Letter of Peter*, 172.

24 T.B. Williams, *Reciprocity and Suffering*, 423.

acceptable explanatory merit).²⁵ The real problem is that χάρις is defined in these verses as a human action, not a divine provision. The focus should be on what God has done or will do in providing for God's people during their trial. The author of 1Peter teaches that χάρις involves the patient endurance of undeserved suffering.

The use of the term in the Hellenistic world, leads to understand χάρις as a human action which secures a favorable response from God.²⁶ The passage is thought to convey that the endurance of unjust suffering is pleasing in God's sight. Therefore, the word is translated in various ways, e.g., "commendable", "acceptable", or "credit".²⁷ The term would be described as a human act which garners divine approval.

As result of Williams's investigation, if the word χάρις is employed within the social context of reciprocity, its meaning often extends beyond mere "thanks" (although the idea is present) to describe the social-obligatory return of previously granted favors.²⁸ More specifically, the term refers to the human reciprocation of God's benevolence. In the same way that an ancient Hellenistic community might fulfill its obligation toward a benefactor through a public ceremony of recognition for the gifts it has received, the author of the epistle defines the endurance of unjust suffering as the appropriate reciprocal response to the favor bestowed by God upon the readers.²⁹

Throughout the five brief chapters of his epistle, the author employs χάρις (or some cognate) eleven times (1:2,10,13; 2:19,20; 3:7; 4:10 bis; 5:5,10,12).³⁰ The term is consistently employed to

25 See M.E. Boring, *1Peter* (ANTC; Nashville 1999), 119.

26 T.B. Williams, *Reciprocity and Suffering*, 424.

27 See: P.H. Davids, *The First Epistle of Peter* (NICNT; Grand Rapids 1990), 107-108; P.J. Achtemeier, *1 Peter. A Commentary on First Peter* (Hermeneia; Minneapolis, 1996) 196; J.H. Elliott, *1 Peter* (AB 37B; New York: Doubleday, 2000) 518; D.P. Senior, *1 Peter* (Sacra Pagina 15; Collegeville: Liturgical Press, 2003), 75, 78.

28 T.B. Williams, *Reciprocity and Suffering*, 429.

29 *Id.*, 432.

30 In the NT aside from the Pauline (and deuteron-Pauline) literature only 1Peter has such a concentrated use of the term.

represent God's munificence towards the people of God. According to Williams, «this established pattern is an important clue for diagnosing the meaning of the term in 1Pe 2:19-20».³¹ The same form appears at the end of the epistle. In 1Pe 5:12, summarizing and highlighting his arguments the author says, «I have written his brief letter exhorting you and testifying that this (ταύτην, pronoun demonstrative from οὗτος) is the true beneficence of God in which you must stand firm».³²

It is clearer when one considers the use of χάρις in 1Pe 2:19-20 that the focus has shifted from divine provision to human action, namely, the readers' response to suffering. This indicates that χάρις is not merely an action which is pleasing to God ("this is commendable before God"), but one which is an appropriate reciprocation of God's favor or beneficence. The prepositional phrase "this is grace before God" conveys the meaning that God himself is the one who evaluates endurance in the midst of unjust suffering as "grace".

On the theological level, attention has been paid on the call for joy in suffering, on the believer's imitation of Christ's afflictions. The author's theological concept is undeniable; however, Williams' claim is that the «the obligatory nature of suffering in connection with popular social conventions is a key feature that has been consistently overlooked».³³ From the viewpoint of the ancient system of reciprocity, 1 Peter portrays unjust suffering as a binding responsibility which has been placed on the readers in view of the generous benevolence which God (as the divine benefactor) has bestowed upon them.

Hence, the letter portrays the readers as recipients within the system of ancient gift-exchange, but instead of asking his audience to reciprocate God's bounty through traditional means, the

31 T.B. Williams, *Reciprocity and Suffering*, 433.

32 "This" (ταύτην) means «the general contents and worldview of the letter, e.g., its affirmations regarding the Christian message and ethics» (Achtemeier, *1 Peter*, 352).

33 T.B. Williams, *Reciprocity and Suffering*, 438.

author shifts the normative categories by defining the appropriate response as non-retaliatory endurance. Indeed, Christian identification with suffering, i.e., «patient endurance during times of trial, is not simply a means of achieving divine favor; it has become the very definition of how Christian relates to God».³⁴

3.2. *The example of Jesus' Oblation: enduring innocent suffering (1Pe 2:21-25)*

[21] «For to this you have been called, because Christ also suffered for you, leaving you an example that you should follow in his footsteps». (1Pe 2:20-21)

The Greek word that translates “example” is found only here in the Bible. Jesus has gone before us and showed out the way with his own steps so that the disciples can follow him.³⁵ The author draws the passion of Christ from Isaiah's Suffering Servant (vv. 21-22; see Isa 53:9) to underline that Christians are marked by Jesus' journey through suffering in three aspects: (1) His innocence, since Jesus becomes the one who committed no sin; (2) His silent endurance and uprightness; (3) and His abandonment in God's hands.³⁶

v. [22] «He committed no sin, and no deceit was found in his mouth. [23] When he was insulted, he returned no insult; when he suffered, he did not threaten; instead, he handed himself over to the one who judges justly». (1Pe 2:22-23)³⁷

³⁴ Ibid.

³⁵ It is the discipleship language, see: Matt 16:24-26; Mark 8:34-35.

³⁶ See: M.D. Hooker, «Did the Use of Isaiah 53 to Interpret His Mission Begins with Jesus? » in: W. H. Bellinger, Jr and W. R. Farmer (Eds.): *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and the Christian Origins* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1998): 88-103, here, 92.

³⁷ Carter, recently, have challenged scholars with his question: «who is the suffering servant?». Though it is widely agreed that the early church interpreted Isaiah 53 in Christological and messianic terms (cf. Act 8:30-35), Carter's question is «whether this meaning inheres in the text or is read into the text by later readers» (*Interpreting Scripture with the Great Tradition*, 7; see also 165, 181, 227-251).

3.2.1. *Jesus did not sin:*

«He committed no sin, and no deceit was found in his mouth» (1Pe 2:22).

These words are the only direct quotation in the hymn, quoted from the Forth Suffering Servant song in Isaiah (Isa 53:9). Like the servant who would suffer to redeem Israel, Jesus was innocent; he did not deserve punishment, he did nothing to deserve suffering, yet he suffered anyway. Jesus suffered insults with physical punishment and death because more powerful people in society insulted and slandered him. In this way Jesus becomes «the model of one who neither abuse nor threatened, but entrusts himself to the One who judges justly».³⁸ The exhortation does not justify cruel slave masters, neither it does not acclaim those who crucified Christ. Nevertheless, taking up this reason in our own context, the message «is directed to those who, like Jesus, suffer physical and emotional harm from injustice even though they are innocent».³⁹

3.2.2. *Jesus returned no insult*

«No deceit was found in his mouth. When he was insulted, he returned no insult; when he suffered, he did not threaten». (1Pe 2:22b-23a).

One of the distinctive characteristics of the passion narratives is that from the time of his arrest until his death Jesus speaks very little. Before he is arrested, Jesus performs miracles, teaches, and his words and actions dominate the gospel narratives. Once he is arrested, Jesus speaks only few times; his silence recalls the suffering servant who faces unjust accusations and just keeps silence (cf. Is 53:7). What is the meaning of his silence? (2:23b).

³⁸ Sherri Brown, «1 Peter», 1811-1820, spec. 1816.

³⁹ Scharbaugh, «Acquainted with Grief: A Hymn of Redemptive Love in 1Peter», 162.

3.2.3. *Jesus persisted in handing himself over to God.*

«Instead, he handed himself over to the one who judges justly» (1Pe 2:23b).

Jesus' silence is directly tied to handing himself over to God. Both movements, silence and abandonment, go together, interpret each another, and evoke the images from the passion narratives in the gospels.⁴⁰ What is the meaning of Jesus' handing himself over? The Greek verb used to describe Jesus' action of handing himself over to God is the same verb that describes the action one can do to Jesus, «being delivered» (*παραδίδωμαι*) into human hands (Mark 9:31a; 14:41c; Luke 24:7; cf. Isa 53:12).⁴¹ The verb also describes the action initiated by Jesus, the offering of Jesus himself. Hence, in one sense Christ "handed himself over" to his human enemies, but, in a more profound sense he gave himself into the hands of the Father, as Luke 23:46, reads, «Father, into your hands I commend my spirit. This is his own oblation to the Father made for our salvation. Furthermore, the use of the same verb referring to two different actions highlights Jesus' understanding of his arrest and trial and the understanding of those who oppose him. Jesus is handed over to sinners by Judas but Jesus hands himself over to God.

Jesus suffers injustice at the hands of those who are powerful of this world, he does not submit himself to their accusations and judgements, but instead offers himself to God. In a situation of overwhelming injustice, Jesus' actions are entrenched in complete freedom. Jesus does not participate in the injustice that surrounds him. He knows that his life belongs to God, «this knowledge allows him to act freely in a situation in which there seems to be little, if any, freedom available».⁴² And, because of this freedom his silence is his only response.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Elliott, *1Peter*, 545.

⁴² Scharbaugh, «Acquainted with Grief: A Hymn of Redemptive Love in 1Peter», 163.

There is a pastoral teaching in the passage in the choice of the verbal tense. The three main verbs in 2:23 are in imperfect tense, which indicate repeated or continual action in the past.⁴³ Every time Christ was insulted or beaten, he did not return insult and did not claim retaliation (ἀντιλοιδορέω). When he suffered, he did not threaten (ἀπειλέω). Instead, he persisted in handing himself over (παραδίδωμι) to the Father throughout the course of his suffering. Thus, the message for us is this: «if we are to walk in Christ's steps, we have to persevere through trials and insults –a single grand effort is not enough».⁴⁴ Likewise, it implies an attitude of continual oblation to God.

3.3. *Jesus' vicarious suffering (vv. 21, 24), consequences for Christian's life*

«For to this you have been called, because Christ also suffered for you” (v. 21). “He himself bore our sins in his body upon the cross, so that, free from sin, we might live for righteousness. By his wounds you have been healed». (v. 21).

The terminology employed in vv. 21, 24a is derived primarily from Isa 53.⁴⁵ The opening phrase, «He himself bore our sins in his body upon the cross», does not quote directly the prophetic text; it seems a combination of phrases from several distinct verses, e.g., Isa 53:4-5; 53:11-12; and Dt 21:23).

This second appeal to Isaiah Suffering Servant highlights that Jesus's self-gift on the cross by his vicarious suffering is unconditional.⁴⁶ The prophet depicts people who «wandered like sheep each on his way» (Isa 53:6). Here, the author of 1Peter tells all Christ's disciples that «one who gave himself so generously continues to journey with all people as the shepherd and guardian

43 Keating, *First and Second Peter, Jude*, 68.

44 Keating, *First and Second Peter, Jude*, 71.

45 Elliott, *1Peter*, 549.

46 See: Sherri Brown, «1 Peter», 1816.

of souls (vv. 23-25; see Isa 53:4-12) ».47 In Otfried Hofius, words, «Christ takes the place of the sinners in such a way that he does not displace them but rather encompasses them as persons and affects them in the very being».48 The use of the verb “bring up, offer” in connection with “upon the tree” is commonly understood in a way similar to the interpretation of the phrase «to offer spiritual sacrifices» (ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας, 1Pe 2:5).49

Interpreters observe that linguistically, «to bring up» (ἀναφέρω) is also to be constructed as «to offer up (as) a sacrifice».50 This suggests two things (1) the setting aside of sins, which Christ has taken with Him to the cross (ἐπὶ τὸ ξύλον, “upon the tree”), and (2) the self-offering of Christ (ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ, “in his body”) for our sins. While the combination of these two ideas is normal in Hebrews (see: Heb 7:27; 9:26, 28); however, this Christology is absent from 1Peter.

Osborne suggests that the verb is to be interpreted in relation with ὑποφέρω, “to endure”, to bear the pain of unjust suffering (1Pe 2:19).51 On the cross, Jesus bore our sins “in his flesh”. What the author of the epistle emphasizes is the vicarious nature of Christ sufferings. The allusion to Deuteronomy depicts that the suffering was indeed physical “in his body” and “the tree” (Dt 21:23) here is equivalent to “the cross”. The context of Dt 21:23 is significant because it refers to the regulations concerning the body of one who committed a sin which deserves the judgement of death, and to be hung on a tree. Thus, the horrendous suffering of Jesus is indicated with this image of “being hung on the tree” publicly, the physical pain and the social reprobation which accompanies it are also highlighted.

47 *Ibid.*

48 Otfried Hofius, «The Fourth Servant Song in the New Testament Letters», in: Bernd Janowski and Peter Stuhlmacher (Eds.), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 163-188, here, 173.

49 Osborne, «Guide Lines for Christian Suffering», 399. Elsewhere in the NT the passage of Dt 21:23 is alluded to in Gal 3:13; Act 5:30; 10:39; 13:29).

50 Konrad Weiss, «φέρω, κτλ. » *TDNT* 9, 56-87, 61; Osborne, «Guide Lines for Christian Suffering», 399.

51 Osborne, «Guide Lines for Christian Suffering», 399.

It is important to note that Jesus did not endure sufferings for his own sins. The allusion to Isaiah 53 sheds light to the significance of this humiliating death. Since Jesus was innocent, he did not suffer for his own sins, rather «he himself bore our sins” (1Pe 2:24; cf. Isa 53:4). Elliott rightly explains that the passage from Isaiah offers a scriptural portrait of, «not only a suffering servant who nevertheless remains obedient to God, but one who in general was dishonored, despised, and shamed among humankind (52:14-15; 53:2-4, 7-9) but nevertheless vindicated by God (52:13; 53:10-12) ». ⁵² In this regard, Elliott asserts that it provides an appropriate biblical text because it does two things: «not only elaborating on the suffering and death of Jesus but also linking this innocent suffering with the suffering of servants/slaves as well as the suffering of the entire community». ⁵³

The last part of 1Pe 2:24 has some similarities with the baptismal exhortation in Romans 6. For Paul, living with Christ implies dying to sin, «you too must think of yourselves as [being] dead to sin and living for God in Christ Jesus» (Rom 6:11). In the subsequent section (Rom 6:15-23), another opposition is presented, «Freed from sin, you have become slaves of righteousness» (v. 18), or «For when you were slaves of sin, you were free from righteousness” (v. 20). However, there are also significant differences. Besides some distinctive wording, the expression that Christians are free from sin, so that they «might live for righteousness» (τῆ δικαιοσύνη ζήσωμεν) (1Pe 2:24), appears only in 1Peter, it does not occur in Paul not in the rest of the NT.⁵⁴ Thus, the theological message of the Christian’s union with Christ through baptism in Romans 6 is not present in 1Peter. In the latter, the fundamental point is rather the ethical imperative of a life of righteousness, which corresponds to “doing what is good” (ἀγαθοποιέω, 1Pe 2:20).

The point here is on the fundamental decision of the Christian to convert from their former way of life to a life of righteousness, a theme emphasized earlier in the letter (1Pe 1:14, 22, 23). For Paul’s

⁵² Elliott, *1Peter*, 547.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ For more discussion on the point see Osborne, «Guide Lines for Christian Suffering», 401.

righteousness is primarily «a gift of God» (e.g., Rom 6:1-12), whereas in 1Peter it refers to good deeds (cf. 2:15, 20; 3:6, 11, 17; 4:19).⁵⁵ Donald Senior asserts that «in the context of 1Peter 'living in righteousness' refers to the kind of behavior and exemplary witness that is enjoined on the household slaves and, beyond them, on all Christians».⁵⁶

By his wounds you have been healed (1Pe 2:24b). In verse 24, another imagery taken from Isaiah 53, reaffirms the same conviction, «By his wounds you have been healed».⁵⁷ Matthew (8:16-17, citing Isa 53:4) depicts Jesus' healing ministry as fulfilment of Isaiah's prophecy. Matt 8:17 reads, «to fulfill what had been said by Isaiah the prophet: He took away our infirmities and bore our diseases».

Two elements portray the vicarious character of Christ's suffering: he carried our sins to the cross, and he was wounded so we could be healed. This image reaffirms the conviction that the power of Jesus' suffering on the cross and his redemptive mercy have implication for all Christian disciples. Throughout the letter, the author speaks of the transformation that grace effects in the Christian's life: who has been born anew and has ceased from sin, lives no longer by human passions but by the will of God (see 1:3, 14-15, 18-19, 22-33; 2:1-3, 9-10; 3:18, 21; 4:1-2).⁵⁸

3.4. *The continual return to the Good Shepherd and Guardian (1Pe 2:25)*

«For you had gone astray like sheep, but you have now returned to the shepherd and guardian of your souls». (1Pe 2:25)

The final verse also draws on the image of straying sheep of Isaiah 53:6 and the hopeless past of the addressees who «had gone

⁵⁵ Elliott, *1Peter*, 535-536.

⁵⁶ Senior, *1Peter*, 76.

⁵⁷ This is a direct citation from the Septuagint of Isa 53:5, but there is a change in the text, "we" (have been healed) to "you" so that the author adapts the quotation to the context of the exhortation in 2:24.

⁵⁸ Senior, *1Peter*, 80.

astray” (1Pe 1:18; 2:9).⁵⁹ The pastoral imagery describes the pre-conversion stage of the Christian disciples in their new situation, as they «returned to the shepherd and guardian”. By “shepherd” Jesus, not God, is meant (against some interpreters).⁶⁰ The title for Jesus, «the great Shepherd of the sheep”, appears also in Heb 13:20 (cf. also Rev 7:17).⁶¹ The double description “shepherd” and “overseer/bishop” express two related things: the authority of Christ as “Lord” (1:3; 3:15) who is to be obeyed, but then also the care for the believers, a care which is perfected in sacrifice, in substitutionary suffering (2:21; 3:18).⁶²

The salvific purpose of Jesus Christ’s historical journey gives meaning to his disciples’ sufferings and constitutes the foundation of their hope. The sufferings endured in the name of Christ, and lived according to his example (2:21), configure the disciples with the Passion of Christ. Thus, the saving power of the Risen Christ, shepherd and guardian of life, gives strength and hope to those who suffer (2:25).⁶³

4. Conclusion

4.1. How does Christ’s example speak to the situation of the wounded people today? How we should understand the Christian call to give himself so generously following Jesus’ example? (1Pe 2:18-25)?

59 The image of the shepherd is applied to God in the OT, e.g., Psalm 23, and Ezequiel 34, describing God as the compassionate and faithful shepherd. In the NT drawing from the OT tradition, especially from Ezekiel 34, the image applies to Jesus (cf. Matt 18:10-14; 25:32; 26:31; Mark 14:27; Luke 15:1-7; John 10:2-16).

60 This interpretation is in line with Senior, *1Peter*, 80; Keating, *First and Second Peter, Jude*, 70; Feldmeier, *The First Letter of Peter*, 176. Against this interpretation, Sargent noted that the previous use of ἐπισκοπή (overseer) in 1Pe 2:12, the term refers to God’s eschatological visitation (Benjamin Sargent, *Written to Serve. The use of Scripture in 1Peter* (New York: T&T Clark, 2018), 128-129). Osborne also maintains that the «shepherd and guardian of your souls» refers God the Father rather than to Christ (Osborne, «Guidelines for Christian Suffering», 405).

61 This implies that, in Jesus Christ, the promise spoken through Ezekiel has now been fulfilled: «I will deliver them from every place where they were scattered on the day of dark clouds. I will lead them out from among the peoples and gather them from the lands» (Ezek. 34:12-13).

62 Feldmeier, *The First Letter of Peter*, 176.

63 See: *Biblia de la Iglesia en América* (Buenos Aires – Bogotá: Ediciones PPC – CELAM, 2019), Notes, 2090.

The Christological portrait in 2:22-25, drawn from the fourth suffering servant song in Isaiah 53, provides the foundation for the Christian to respond to the call to imitate Jesus. Their observance consists in doing good constantly (1Pe 2:20), resisting evil and enduring suffering if it is necessary. Following the example of Jesus of Christ as he suffered on the cross is a grace, and God himself is the one who evaluates the disciple's ways of enduring suffering that comes from unjust situation.

In 1Peter chapters 3 and 4, the author develops his teachings about suffering for the sake of Christ. The address "beloved" in 1Pe 4:12 recalls 2:11, but he does not introduce a new topic, but he reaffirms what began in 2:11 and emphasized in 3:13, that is, the readiness to suffer as Christ's disciples for doing good with the assurance «to rejoice at the revelation of his glory».⁶⁴ God is not delighted to see his children suffering, but if they endure this patiently, they are commended, and grace is granted (1Pe 2:20). Nobody can harm if the believers are zealous for good (3:13), if they are resisting evil, enduring sufferings, and sharing in Christ's redemptive love who endured pain while suffering unjustly. Through such enduring of trial and persecution any believer who is so outwardly powerless can give a significant contribution to the Christian mission.

4.2. 1 Peter is a practical deepening and actualization of Matthew's beatitudes.

1Peter's exhortation is a compressed form of Matthews' Sermon on the Mount: «If you are insulted for the name of Christ, blessed are you", for the Spirit of glory and of God rests upon you. But let no one among you be made to suffer as a murderer, a thief, an evildoer, or as an intriguer (cf. 1Pe 3:14-15). The persistent message is to do always what is good (cf. 2:11; 3:13, 17).

⁶⁴ The Gentiles are surprised that Christians no longer join them (1Pe 4:4), but Christians should not be surprised that the Gentiles abuse them in return. As 1Jn 3:13 reads, «Do not be surprised, brothers, if the world hates you».

Matthew 5:11, reads «Blessed are you when they insult you and persecute you and utter every kind of evil against you [falsely] because of me». The so-called Matthew's antithesis, Jesus commands the disciples «offer no resistance to one who is evil» (5:39), «But I say to you, love your enemies, and pray for those who persecute you» (5:44), «For if you love those who love you, what recompense will you have» (5:46).

In line with the gospel, 1Peter's exhortation is that Christians' suffering is a beatitude: «if you should suffer because of righteousness, blessed are you" (1Pe 3:14), that they «always be ready to give an explanation to anyone who asks you for a reason for your hope" (3:15). The Christian vocation is not alienation from the world. They are «outsiders and foreigners in the dispersion», as it was stressed at the beginning of the letter (1:17) and repeated in 2:11. This somewhat unusual address expresses the situation of the Christians, sketched as outsiders, alien elements. This situation should not be considered in the light of various world escaping false interpretations. It must be carefully distinguished that in 1Peter, the alienation of the Christians from the world around them does not mean negation of the world but it is interpreted as the they belong to God.⁶⁵ The address as "foreigner" is determined by the societal conflict situation; the foreignness of the believers is not in its essence derived from a protest against society (cf. 1Pe 2:13). This self-description of the Christians as foreigners does not lead to a sectarian break with reality, but rather it opens a new access to the surrounding world. Because Christ's death has opened access to God (3:18), far from being a "wondering sheep", the believers who follow the example of Christ have (already) «returned to the Shepherd and Guardian of your souls" (2:25).

⁶⁵ That they belong to God is stressed in the whole letter, in 1:1; 2:4, 9 by mean of the concept of the election as integration into the God's people, in 1:3, 23; 2:2 by means of the idea of rebirth as an eschatological renewal of existence.

4.3. In a more personal level, how do you endure your own sufferings? And, in what ways the suffering of Jesus, according to 1Peter, provides reassurance and hope to your present situation?

Jesus' way of responding to the challenge of suffering is his enduring oblation of himself to God. The example of Jesus to follow is very practical and clear. The use of past perfect tense in the three main verbs in 1Pe 2:23 has a pastoral teaching: Jesus did not return evil with evil, at any time he suffered he did not threaten, but he persisted to offer himself to God. The tense of the verb highlights that Jesus endured innocent suffering with his incessant oblation, that is an "enduring disposition" as he entrusted himself to God's will. persevere living out according to the new identity in Christ (1Peter). Thus, to walk in Christ's steps implies to persevere in doing what is good, we must persevere through the sufferings that come to our life, a single grand effort is not enough.

4.4. What are the Christian ways to respond to the provocative invitation of 1Peter 2:18-25? We unite ourselves to Christ through the Spirit, for the service of the Kingdom. The suffering that results from conflict with the society is not an expression of being abandoned by God, but, on the contrary, it confirms belonging to him as a chosen people and holy nation (1Pe 2:9), who receive the Spirit of glory (1Pe 4:14). The weakest members are most defenselessly exposed to the arbitrariness and hostility of the world around them. As disciples, we are also «called to these very things», to live his «way of life among the nations well» (2:12; 3:1) in the spirit of obedience to God's will, and finally we placed in an immediate relationship to the suffering Christ, who gives an example to follow (1Pe 2:21ff.).

In sum, 1Pe 2:22-23 refers to the exemplary manner of Jesus' suffering; and vv. 24-25 highlight the transformative power of that suffering. Jesus Christ is the servant of God, who made the oblation of himself to God through his vicarious suffering and death, so that believers are freed from wrongdoing and from sin, and to be able

to live rightly, to endure suffering «doing what is good» (1Pe 2:20). The freedom of Christ becomes the freedom of any believer who is burdened and wounded amid situations of injustice and in places where they seem to have the least freedom. The portrait of Jesus offered in 1Peter 2:18-25 shows the path the believers should follow. Eventually, as they are supported and guided by the shepherd and guardian of their lives, they need to constantly return to him and so that to be transformed into an unconditional oblation to God's saving purpose.

Bibliografía

- Achtemeier, P.J. *1 Peter. A Commentary on First Peter*. Minneapolis: Hermeneia, 1996.
- Biblia de la Iglesia en América*. Buenos Aires – Bogotá: Ediciones PPC – CELAM, 2019.
- Boring, M.E. *1Peter*. ANTC. Nashville: Abingdon Press, 1999.
- Brown, Sherri. "1 Peter" in: John J. Collins & Others, editors. *The Jerome Biblical Commentary for the Twenty-First Century*. London: T & T Clark, 2022, 1811-1820.
- Carter, Craig A. *Interpreting Scripture with the Great Tradition. Recovering the Genius of Premodern Exegesis*. Grand Rapid: Baker Academic, 2018.
- Childs, Brevard S. *Isaiah: A Commentary. Old Testament Library*. Louisville: Westminster/John Knox, 2001.
- Clifford, Richard J. SJ, «Second Isaiah», in: John J. Collins & Others, editors. *The Jerome Biblical Commentary for the Twenty-First Century*. London: T & T Clark, 2022.
- Elliott, John H. *1 Peter*, AB 37B. New York: Doubleday, 2000.
- Feldmeier, Reinhard, *The First Letter of Peter. A Commentary on the Greek Text*. Translated from the German by Peter H. Davids. Waco, Texas: Baylor University Press, 2008.

- Gabarrón, José Cervantes. *Las cartas de Pedro*. Reseña Bíblica 32. Estella: Navarra, 2001.
- Goldingay, John and Payne, David. *Isaiah 40-55: A Critical and Exegetical Commentary* London: Bloomsbury T & T Clark, 2006.
- Guevara, Roberto Conrado O. *On the Recovery of the 'sense of Exile': The Contribution of the Jewish Interpretation of Isaiah 52:13-53:12 to the Christian Understanding and Witness* (Quezon City: Doctoral Dissertation, Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University, 2011).
- Harrington, Daniel J. *1 Peter, Jude, and 2 Peter*. Collegeville: Liturgical Press, 2008.
- Hofius, Otfried. «The Fourth Servant Song in the New Testament Letters», in: Janowski Bernard and Stuhlmacher, Peter (Eds.), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, 163-188.
- Hooker, M.D. «Did the Use of Isaiah 53 to Interpret His Mission Begins with Jesus? » in: Bellinger, W. H. Jr and Farmer W. R. (Eds.): *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and the Christian Origins*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1998), 88-103.
- Keating, Daniel. *First and Second Peter, Jude*. CCSS. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- Motyer, J. Alec. *Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 1993.
- Osborne, Thomas P. «Guide Lines for Christian Suffering: A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2,21-25», in: *Biblica*. Vol. 64.3 (1983), 381-408.
- Ruiz, Delio. *Minister of Christ Jesus: A Study of Cultic Language in Romans 15:14-21 in the Context of Paul's Missionary Framework*. Quezon City: Doctoral Dissertation, Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University, 2018.

- Sargent, Benjamin. *Written to Serve. The use of Scripture in 1Peter*. New York: T&T Clark, 2018.
- Scharbaugh, Patricia A. «Acquainted with Grief: A Hymn of Redemptive Love in 1Peter», *BibToday* 51 (2013), 159-164.
- Senior, Donald P. *1Peter*. Sacra Pagina 15. Collegeville: Liturgical Press, 2008.
- Weiss, Konrad. «φέρω, κτλ. » *TDNT* 9, 56-87.
- Williams, Travis B. «Reciprocity and Suffering in 1 Peter 2,19-20: Reading 'charis' in Its Ancient Social Context», in: *Biblica*. Vol. 97 (2016), 421-439.

El Padre de la Iglesia y la mujer apóstol: (Pseudo)Epifanio de Salamina y su interpretación de Rm 16,7

ERIC E. RICHTER*

Universidad Adventista del Plata

eric.richter@uap.edu.ar

Recibido 05.10.2022/Aprobado 03.12.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6407-6157>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.140.2023.p35-54>

RESUMEN

Desde el inicio del debate moderno acerca del género de Junia (Rm 16,7) y su apostolicidad, numerosos intérpretes han acudido a la interpretación patrística del pasaje para determinar su significado, dejando en segundo plano incluso el análisis filológico del texto griego neotestamentario. Detractores del género femenino de Junia han apelado a la declaración de Epifanio de Salamina (c. 315-403) en su *Index Discipulorum*, donde Junia(s) es considerado un hombre y obispo de Apameia. Esta declaración es considerada como históricamente confiable y como una prueba que Junia no fue una mujer apóstol. Dado que un padre griego temprano como Epifanio interpretó Romanos 16,7 de esta manera, se considera que debe ser la interpretación más probable. En esta investigación se analizan los argumentos esgrimidos por los defensores de esta postura. Se presentan cuatro conclusiones. En primer lugar, Epifanio de Salamina no compuso el *Index Discipulorum*, sino que es una obra medieval pseudoepigráfica. En segundo lugar, la información proporcionada por esta obra no es históricamente confiable, sino que de naturaleza ficticia y anacrónica. En tercer lugar, la obra parece presentar prejuicios de género en contra de la inclusión de mujeres en el círculo de discípulos. Por último, se concluye que los intérpretes que apelan a este argumento realizan un uso selectivo de la evidencia disponible.

Palabras clave: Epístola a los Romanos; Junia; Lista de discípulos; Interpretación patrística

* El autor se desempeña como director del Centro Histórico Adventista de la Universidad Adventista del Plata.

The Father of the Church and the woman apostle: (Pseudo)Epiphanius of Salamis and his interpretation of Rm 16,7

ABSTRACT

Since the beginning of the modern debate about the gender and apostolicity of Junia (Rm 16,7), numerous interpreters have resorted to the patristic interpretation of the passage to determine its meaning, leaving aside even the philological analysis of the New Testament Greek text. Detractors of Junia's feminine gender have appealed to the statement of Epiphanius of Salamis (c. 315-403) in his *Index Discipulorum*, where Junia(s) is considered to be a man and Bishop of Apameia. This statement is regarded as historically reliable and proof that Junia was not a female apostle. Since an early Greek father like Epiphanius interpreted Romans 16,7 in this way, it is considered to be the most likely interpretation. This research analyzes the arguments put forward by the defenders of this position. Four conclusions are presented. In the first place, Epiphanius of Salamis is not the author the *Index Discipulorum*, but rather it is a medieval pseudo-epigraphical work. Second, the information provided by this work is not historically reliable, but rather fictitious and anachronistic in nature. Third, the work seems to present gender biases against the inclusion of women in the circle of disciples. Finally, it is concluded that the interpreters who appeal to this argument make a selective use of the available evidence.

Keywords: Epistle to the Romans; Junia; List of disciples; Patristic Interpretation

1. Introducción

El texto bíblico de Romanos 16,7 se caracteriza por poseer la que quizás sea la única referencia por nombre de una mujer apóstol en el Nuevo Testamento. Allí se menciona a «Andrónico y Junia» (Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουλίαν), que son «ilustres entre los apóstoles» (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις).¹ Por supuesto, la interpretación de este versículo no ha estado ajena al debate. De hecho, existen dos grandes puntos de contención entre los intérpretes modernos.

En primer lugar, se discute el género del nombre propio Ἰουλίαν, que se encuentra en caso acusativo. Se presuponía que el nombre podría provenir tanto de un nominativo femenino como masculino, siendo la acentuación de la palabra el factor determinante

¹ A menos que se indique algo diferente, todas las citas bíblicas han sido tomadas de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1994). De la misma manera, el texto griego neotestamentario ha sido tomado de Barbara Aland, et al., *Novum Testamentum Graece*, 28va ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

del género gramatical. De esta manera, si la última *iota* tuviera un acento agudo (Ἰουνίαν), sería un nombre femenino (Ἰουνία), traducido al español como «Junia». En cambio, si la *alfa* recibiera un acento circunflejo (Ἰουνιά̃ν), sería la forma hipocorística griega del nombre latino masculino *Iunianus* (Ἰουνιά̃ς), traducido al español como «Junias». Dado que los escritos neotestamentarios fueron escritos con caracteres unciales sin utilizar acentos, determinar el género del nombre no sería factible. En palabras de Frederick F. Bruce, sería «impossible to decide whether the second of these names is feminine, Junia, or masculine, Junias».²

El segundo punto de debate se centra en el significado de la expresión griega ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, que puede ser entendida de dos maneras diferentes. Es posible el adjetivo ἐπίσημος tenga un sentido elativo, mientras que la preposición ἐν más más la frase en dativo τοῖς ἀποστόλοις tenga una fuerza instrumental, traduciéndola como «estimados por los apóstoles». Esta interpretación implicaría que los apóstoles –presumiblemente los Doce– conocían y apreciaban a Andrónico y Junia, pero que estas dos personas en sí no eran apóstoles. La segunda postura defiende que ἐπίσημος tiene un sentido comparativo, en tanto la construcción ἐν τοῖς ἀποστόλοις utilizada aquí debe entenderse como un dativo locativo, indicando que Andrónico y Junia/s eran «destacados entre los apóstoles», es decir, apóstoles notables. Richard Cervin denominó la primera interpretación como «exclusive» y la segunda como «inclusive».³

El debate moderno sobre este texto neotestamentario comenzó con un capítulo escrito por Bernadette Brooten como parte del libro *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*.⁴ Aunque menciona la falta de evidencia de que el nombre

2 Frederick F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Romans: An Introduction and Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1966), 271.

3 Richard Cervin, «A Note Regarding the Name “Junia(s)” in Romans 16.7», *New Testament Studies* 40 (1994): 470.

4 Bernadette Brooten, «Junia... Outstanding among the Apostles” (Romans 16:7)», en *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, ed. por Leonard y Arlene Swidler (New York: Paulist Press, 1977), 141-144.

masculino «Junias» hubiera existido alguna vez, así como su falta de concordancia con los patrones de abreviación de nombres en latín y griego, su principal argumento depende de la historia de la interpretación del versículo. Brooten menciona que los padres de la iglesia –incluyendo a Juan Crisóstomo, Orígenes, Jerónimo, Atto de Vercelli, Teofilacto y Pedro Abelardo– tomaron el nombre como femenino.⁵ La utilización de la interpretación patrística como una clave interpretativa del texto generó entre los comentaristas un inusitado interés en el testimonio de los padres de la iglesia.

Esto no implicó, por supuesto, que no se produjeran abordajes filológicos al texto. Richard Cervin, por ejemplo, estudió los patrones de abreviación de nombres latinos y griegos, demostrando que el nombre masculino «Junias» no podía ser una forma hipocorística.⁶ Mientras tanto, John Thorley mostró que es la desinencia, no la acentuación, lo que determina el género de un nombre propio, presentando también como evidencia el hecho que todas las versiones antiguas del Nuevo Testamento –latín, siríaco y copto– tradujeron el nombre usando formas femeninas.⁷ Sin embargo, el golpe de gracia lo dieron Eldon Epp⁸ y Linda Belleville,⁹ quienes en dos estudios independientes argumentaron –a partir de argumentos crítico-textuales, epigráficos, morfosintácticos y socio-culturales– que el nombre era definitivamente femenino. No obstante, la evidencia patrística encuentra un lugar incluso en estos estudios. Cervin menciona la interpretación de tres padres de la iglesia, aunque asegura que su testimonio es irrelevante debido a su fecha tardía.¹⁰ Thorley utiliza el testimonio de Juan Crisóstomo para reafirmar el género

5 Ibid., 141

6 Cervin, «A Note Regarding the Name “Junia(s)” in Romans 16.7», 464-470.

7 John Thorley, «Junia, A Woman Apostle», *Novum Testamentum* 38, no. 1 (1996): 18-29.

8 Eldon J. Epp, «Text-Critical, Exegetical, and Socio-Cultural Factors affecting the Junia/Junias Variation in Romans 16,7», en *New Testament Textual Criticism and Exegesis, Festschrift J. Delobel*, ed. por A. Denaux, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 161 (Leuven: Leuven University Press, 2002), 227-291. Publicado posteriormente como *Junia: The First Woman Apostle* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 2005).

9 Linda Belleville, «Ἰουλιαν... ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις: A Re-examination of Romans 16.7 in Light of Primary Source Materials», *New Testament Studies* 51, no. 2 (2005): 231-249.

10 Cervin, «A Note Regarding the Name “Junia(s)” in Romans 16.7», 466 (n. 13).

femenino del nombre.¹¹ Epp¹² y Belleville¹³ presentan una lista de autores cristianos antiguos y medievales que interpretaron el nombre como femenino.

El interés en la interpretación patrística es más evidente en otros autores como Joseph Fitzmyer, quien en su comentario a los Romanos defendió el género femenino del nombre citando a 16 autores cristianos del primer milenio del cristianismo que describieron a Junia como una mujer.¹⁴ Peter Stuhlmacher continuó la misma línea argumentativa aseverando que “die griechischen Kirchenväter haben Röm 16,7 auch immer in diesem Sinne verstanden, und es besteht kein Grund, den Frauennamen durch einen (nur hypothetisch belegbaren) Männernamen zu ersetzen”.¹⁵ Valentín Fábrega mantuvo la misma posición, realizando un detallado análisis de la opinión de Crisóstomo, Teodoreto de Ciro, Orígenes, Ambrosiaster, Rabano de Fulda, Aimo de Halberstadt y Atto de Vercelli.¹⁶

Las investigaciones realizadas acerca de la historia de la interpretación antigua y medieval temprana de Romanos 16,7 señalan consistentemente que Junia era considerada como una mujer apóstol. Esto ha sido confirmado por el autor en su tesis de licenciatura: todos los escritores cristianos del primer milenio de nuestra era –21 autores en total– interpretaron el nombre como femenino.¹⁷ Solo una excepción existe a esta regla general. John Piper and Wayne

11 Thorley, «Junia, A Woman Apostle», 28.

12 Epp, *Junia*, 32-33.

13 Belleville, «Ιουνιαν... ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις», 231-233.

14 Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 33 (New York: Doubleday, 1992), 737-738. Aunque en su texto menciona a 17 autores, Rabano Mauro (también conocido como «Rabano de Fulda») es mencionado dos veces, haciendo que la cantidad real de autores sea de 16.

15 Peter Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, Das Neue Testament Deutsch 6 (Göttingen: Vandenhoeck, 1998), 219.

16 Valentín Fábrega, «Was Junia(s), Der Hervorragende Apostel (Rom. 16,7), Eine Frau?», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 27-28 (1984-1985): 47-64.

17 Eric E. Richter, «¿Una mujer apóstol en el cristianismo primitivo? Análisis filológico e historiográfico de Romanos 16,7» (Tesis de licenciatura, Universidad Adventista del Plata, Facultad de Teología, 2021), 123-147.

Grudem, en un libro publicado en 1991, aseguraron que Epifanio de Salamina interpretó el nombre como masculino:

Epiphanius (a.d. 315-403), the bishop of Salamis in Cyprus, wrote an Index of Disciples, in which he includes this line: 'Iounias, of whom Paul makes mention, became bishop of Apameia of Syria' (Index discipulorum, 125.19-20). In Greek, the phrase 'of whom' is a masculine relative pronoun (hou) and shows that Epiphanius thought Iounias was a man... Perhaps more weight may be given to the statement by Epiphanius, since he appears to know more specific information about Junias (that he became bishop of Apameia).¹⁸

Aunque el libro no tiene un tono erudito, sino que apunta a un público general, ha tenido un efecto importante en el debate acerca de Romanos 16,7, hasta el punto en que la mayoría de los especialistas que han abordado este tema han interactuado con éste. Sea que apoyen o contradigan la postura presentada por Piper y Grudem, lo cierto es que generalmente aceptan la autenticidad de Epifanio como autor del *Index Discipulorum*.¹⁹

18 John Piper y Wayne Grudem, «An Overview of Central Concerns: Questions and Answers», en *Recovering Biblical Manhood & Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, ed. por John Piper y Wayne Grudem (Wheaton, IL: Crossway Books, 1991), 72-73. Estos autores también adujeron que "in the earliest extant commentary on Romans... [Origen] says that Paul refers to "Andronicus and Junias... The name Junias here is a Latin masculine singular nominative, implying -if this ancient translation is reliable- that Origin (who was one of the ancient world's most proficient scholars) thought Junias was a man" (Ibid., 73). Su fuente es la edición publicada en la serie patrística de J. P. Migne (*Patrologia Graeca*, 162 vols. [Paris, 1857-1886], 14:1289; de ahora en adelante como PG). Esta observación ha sido refutada por Eldon Epp quien señaló que el nombre no aparece una vez, sino cuatro (Epp, *Junia*, 33-34). En la versión reproducida por la *Patrologia Graeca* tres de estos nombres son femeninos y solo la cuarta mención es masculina, lo cual tampoco es mencionado por Piper y Grudem. Esta diferencia es explicada por Caroline P. Hammond Bammel en su edición crítica del comentario a los Romanos de Orígenes. Su análisis textual encontró tres variantes de esta cuarta mención de Ἰουνίαν en la obra de Orígenes. La variante femenina *lunia* es encontrada en los manuscritos W (s. VIII), R (s. IX) y E (s. XII). La variante femenina *lulia* se encuentra en el manuscrito c (s. XII) y la variante masculina *lunias* se encuentra en los manuscritos f (s. XII) y e (s. XII), ambos pertenecientes a una misma familia. A esto se suma Rabano Mauro (c. 776-856), quien cita a Orígenes en latín usando inequívocamente el nombre femenino *lunia*. Por lo tanto, se debe deducir que la variante masculina es una corrupción del texto producida en solo dos manuscritos de un mismo subgrupo durante el siglo XII. La evidencia indica, por lo tanto, que Orígenes menciona en cuatro ocasiones el nombre femenino *lunia* en su comentario. Debe notarse también que en dos casos el nombre se encuentra en nominativo: *lunia*, lo cual despeja cualquier duda acerca del género del nombre (*Der Römerbriefkommentar des Origenes: Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins*, 3 vols., Vetus Latina: Aus der Geschichte der lateinischen Bible 16, 22, 34 [Freiburg: Herder, 1990, 1997, 1998], 3:836-837, 853).

19 Michael H. Burer y Daniel B. Wallace, «Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7», *New Testament Studies* 47, no. 1 (2001): 77; Epp, *Junia*, 34-35; Michael W. Harding, «Female Apostleship in Romans 16:7», *Detroit Baptist Seminary Journal* 21 (2016): 65; Dennis J. Preato, «Junia, a Female Apostle: An Examination of the Historical Record», *Priscilla Papers* 32, no. 2 (2019): 11; Esther Yue L. Ng, «Was Junia(s) in Rom 16:7 a Female Apostle? And so what?»,

Sin embargo, la singularidad del testimonio de Epifanio, tal como es argumentado por Piper y Grudem, genera ciertas suspicacias. Al ser el único autor del primer milenio del cristianismo en afirmar que Junia había sido un varón, es válido preguntarse ¿por qué Epifanio de Salamina consideraba que Junia había un hombre? ¿qué factores socio-culturales pudieron haber influido en su interpretación? ¿Piper y Grudem utilizan de manera apropiada este testimonio patrístico?

Para resolver las preguntas planteadas, en primer lugar, se llevará a cabo un análisis de la autoría y la fecha de composición del *Index Discipulorum*. Luego se procederá a analizar la confiabilidad histórica de la obra y los posibles factores socio-culturales que pueden haber afectado su interpretación de Romanos 16,7. Después, se examinará la manera en que Piper y Grudem utilizaron la evidencia presentada por este escrito. Finalmente, se presentarán las conclusiones de esta investigación.

2. Autoría y datación del *Index Discipulorum*

El *Index Discipulorum* pretende ser una lista de los setenta y dos discípulos enviados por Jesús.²⁰ A pesar de que Piper y Grudem afirmaron que fue compuesta por Epifanio de Salamina, lo cierto es

Journal of the Evangelical Theological Society 63, no. 3 (2020): 523. Solo Richard Bauckham expresó sus reservas acerca de la autoría del *Index Discipulorum*, señalando que «he work in question was apparently attributed to Epiphanius by the ninth-century monk Epiphanius and is also ascribed to Epiphanius in a thirteenth-century manuscript that is one of the nine manuscripts containing the work; the others do not ascribe it to Epiphanius and it is unlikely to be a genuine work of the fourth-century bishop of Salamis» (*Gospel Women: Studies of the Names Women in the Gospel* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002], 167-167 [n. 242]). A este autor se le suma Andrea Hartmann, quien también manifestó dudas acerca de su autoría («Junia – A Woman Lost in Translation: The Name IOYNIAN in Romans 16:7 and its History of Interpretation», *Open Theology* 6, no. 1 [2020]: 651).

²⁰ Existe un debate crítico-textual acerca del número exacto de los misioneros. Algunos manuscritos indican que se trataba de setenta y dos discípulos, en tanto otros aseguran que eran solo setenta. Dado que el *Index Discipulorum* mantiene una lista de setenta y dos personas, se usará este número a lo largo del artículo. Esto no implica de ninguna manera que el autor de este artículo se decante por esta cifra como una resolución al problema crítico textual de Lucas 10. Por un análisis de este problema desde una perspectiva crítico-textual, véase Bruce M. Metzger, «Seventy or Seventy-two Disciples?», *New Testament Studies* 5, no. 4 (1959): 299-306.

que su autenticidad no es aceptada generalmente. Berthold Altaner, por ejemplo, afirma que «son apócrifos muchos otros escritos que se le atribuyen [a Epifanio], entre ellos... narraciones legendarias en torno a los profetas, a los apóstoles y a los setenta y dos discípulos».²¹ Johannes Quasten concuerda, diciendo que «la leyenda de los profetas, apóstoles y discípulos, que se atribuyen a Epifanio, a Doroteo y a Hipólito son ciertamente espurias... Las leyendas y listas de los apóstoles y discípulos no son anteriores al siglo VIII».²²

La evidencia textual sostiene estas afirmaciones. La primera referencia a esta obra la realizó Epifanio el Monje –también llamado Epifanio de Constantinopla–, un sacerdote del monasterio de Calistratos que vivió a finales del siglo XIII y principios del IX.²³ En su obra *Vita Apostolos Andreae* (c. 820-845), afirma que éste había sido parte de los 72 discípulos mencionados en Lucas 10 tomando como fuente la lista compuesta por Epifanio de Salamina.²⁴ Esto coloca el *terminus ad quem* a principios del siglo XIX.²⁵

Christophe Guignard encontró dependencia literaria entre el *Index Discipulorum* y un manuscrito del siglo VI.²⁶ Por lo tanto, debe haber sido compuesto en el siglo VII u VIII. M. Starowieyski sugiere que la fecha más probable es entre el 700 y el 750.²⁷ En contraste, Epifanio de Salamina murió en el año 403. Guignard también señala que en la mayoría de los manuscritos donde se encuentra esta lista, no es atribuida a Epifanio, sino que el autor permanece anónimo.²⁸

21 Berthold Altaner, *Patrología* (Madrid: Espasa-Calpe, 1956), 278.

22 Johannes Quasten, *Patrología*, 4 vols. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977), 2:440-441.

23 Epifanio el Monje, *Vida de María*, trad. por Guillermo Pons Pons (Madrid: Ciudad Nueva, 1996), 10-11.

24 Cf. PG 120:215-218.

25 François Dolbeau afirma que «elle est silrement anterieure au debut du IX e siecle, etant donne qu'elle precede l'opuscule du Pseudo-Dorothee, dont il sera question parla suite, et qu'une Passion de saint Andre, remontant a cette epoque, en donne une citation litterale» (*Prophètes, apôtres et disciples dans les traditions chrétiennes d'Occident: Vies brèves et listes en latin* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 2012), 175).

26 Christophe Guignard, «Les listes grecques d'apôtres et de disciples du Christ: présentation d'un project de recherche», *Bulletin de l'AELAC* 22-23 (2012): 30-31.

27 M. Starowieyski, «List of the Apostles», en *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. por Angelo Di Berardino, 3 vols. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2014), 1:194.

28 Christophe Guignard, «Greek Lists of the Apostles: New Findings and Open Questions», *Zeitschrift für Antikes Christentum* 20, no. 3 (2016): 476.

La naturaleza pseudoepigráfica de esta obra puede ser explicada por el conocido hábito de copistas medievales de darle mayor autoridad a un documento al atribuírselo a un autor conocido y respetado. Que este escrito haya sido atribuido a Epifanio probablemente no sea casualidad, ya que éste es uno de los pocos escritores antiguos que menciona los nombres de algunos de los supuestos integrantes originales del grupo de los 72 discípulos. Es posible que la siguiente cita haya impulsado la atribución del *Index Discipulorum* a Epifanio. En su libro *El Panarion*, el padre de la iglesia menciona lo siguiente:

And he sent seventy-two others as well to preach, among whom were the seven who were put in charge of the widows, Stephen, Philip, Prochorus, Nicanor, Timon, Parmenas and Nicolaus – but before them was Matthias, who was included among the apostles in place of Judas. After these seven, and Matthias who preceded them, he sent Mark and Luke, Justus, Barnabas and Appelles, Rufus, Niger and the rest of the seventy-two (Panarion, 1.1.4.3).²⁹

En conclusión, la evidencia indica que Epifanio de Salamina no es el autor del *Index Discipulorum*. Mas bien, esta es una obra pseudoepigráfica compuesta probablemente en el siglo VIII. Su atribución a Epifanio probablemente se deba a una cita proveniente de *El Panarion*.

Comprobada la naturaleza pseudoepigráfica de la obra, queda por verse si, como sugieren Piper y Grudem, la información proporcionada por Pseudo-Epifanio merece recibir «more weigh... since he appears to know more specific information about Junias».³⁰ En la próxima sección se analizará la historicidad del *Index Discipulorum*, sostenida implícitamente por estos autores.

29 Frank Williams, trad., *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46)*, 2da ed. (Leiden: Brill, 2009), 58.

30 Piper y Grudem, «An Overview of Central Concerns», 73.

3. Historicidad del *Index Discipulorum*

Bruce M. Metzger señala que el consenso académico considera que estas listas de discípulos no son más que invenciones literarias que surgieron a partir del siglo IV o V con el objetivo de llenar los vacíos de información que se encuentran en el Nuevo Testamento.³¹ No hay evidencia directa de que alguna de estas listas perpetúe tradiciones históricas del cristianismo apostólico. Más bien, la evidencia sugiere lo contrario. Eusebio de Cesarea (c. 265-339) afirmó que «de los apóstoles del Salvador, al menos el nombre aparece claro para todos en los evangelios. De los setenta discípulos, en cambio, por ninguna parte aparece lista alguna» (*Historia Eclesiástica*, 1.12.1).³² Además de la admisión de Eusebio acerca de la falta de información acerca de los 72 discípulos, existen dos puntos importantes que evidencian la falta de historicidad del *Index Discipulorum*.

En primer lugar, es posible mencionar la naturaleza de los nombres mencionados. En su mayoría, las personas que aparecen en la lista parecen ser producto de una selección aleatoria de nombres mencionados en el Nuevo Testamento –especialmente en las epístolas paulinas– acoplados a lugares igual de aleatorios. Esto incluye casos en los que la edad, la proveniencia geográfica o las características personales hacen implausible su elección como parte de los setenta y dos discípulos. Por ejemplo, Pseudo-Epifanio indica que «Jacobo, el hermano del Señor» (Ἰακωβος ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου)³³ fue parte de los 72, aunque el texto de Lucas sugiere que en un principio no creía en el mesianismo de Jesús (cf. Lc 8,19-21).

Otros casos incluyen el de Timoteo, quien también es considerado como parte de los setenta y dos a pesar de que, en el mejor

31 Bruce M. Metzger, «Names for the nameless in the New Testament: A Study in the Growth of Christian Tradition», en *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic*, ed. por Bruce M. Metzger (Leiden: Brill, 1980), 30-32; y Guignard, «Greek Lists of the Apostles», 481.

32 Eusebio de Cesarea: *Historia eclesiástica, texto bilingüe*, ed. por Argimiro Velasco-Delgado (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008), 51.

33 Theodore Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae, Indices apostolorum discipulorum-que Domini, Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata, inter quae nonnulla primum edit* (Leipzig: Teubneri, 1907), 118.

de los casos, no era más que un preadolescente viviendo en Listra (fuera de Palestina) durante el ministerio terrenal de Jesús.³⁴ También Tito, un creyente gentil originario de Creta que probablemente visitó Palestina por primera vez de la mano de Pablo (Gal 2,1-3);³⁵ y Lucas que no fue convertido por Pablo sino unas dos décadas después del ministerio terrenal de Jesús.³⁶

El segundo punto que atenta contra la historicidad del *Index Discipulorum* es el tipo de liderazgo eclesiástico que atribuye a las personas que nombra. En casi todos los casos, el supuesto integrante de los setenta y dos es descrito como «llegó a ser obispo de...» (ἐπίσκοπος... ἐγένετο). En otras palabras, el texto presupone la existencia de un sistema episcopal de gobierno eclesiástico ya durante el cristianismo apostólico del siglo I. Esto contrasta con la realidad que la mayoría de los abordajes sociológicos del cristianismo apostólico describen. Tal como expresa David Horrell, «the major locus of leadership power and authority in the earliest churches was in itinerant apostolic missionaries».³⁷

La iglesia apostólica del Nuevo Testamento mantenía un liderazgo más bien carismático antes que jerárquico.³⁸ Los ancianos o presbíteros mantenían el gobierno de las congregaciones locales, pero no existían aún autoridades supracongregacionales o metropolitanas. El liderazgo apostólico tenía una naturaleza itinerante y no se superponía ni reemplaza la autoridad presbiterial. El establecimiento de obispos metropolitanos con autoridad monárquica fue parte de un proceso gradual que tuvo sus inicios probablemente a principios del siglo II.

34 Ibid.

35 Ibid.

36 Ibid., 123.

37 David G. Horrell, «Leadership Patterns and the Development of Ideology in Early Christianity», *Sociology of Religion* 58, no. 4 (1997): 325.

38 James Jaffers recuerda que «nearly all Christian leaders in the apostolic era appealed to charismatic authority» (*Conflict at Rome: Social Order and Hierarchy in Early Christianity* [Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991], 145).

La descripción que el *Index Discipulorum* hace de los setenta y dos discípulos es intrínsecamente anacrónica, pues describe un estilo de liderazgo jerárquico episcopal que no refleja la realidad del cristianismo del siglo I. Más bien, expresa una realidad eclesial propia de la antigüedad tardía y del medioevo.

Estos tres puntos de evidencia –la declaración de Eusebio, la naturaleza implausible de los nombres y la descripción anacrónica de los discípulos– indican que el *Index Discipulorum* no es una obra históricamente confiable. Una mejor evaluación de esta obra señala que este escrito consiste en una lista aleatoria de nombres mencionados en el Nuevo Testamento acoplados con descripciones anacrónicas. Como tal, es muy improbable que preserve tradiciones históricas antiguas.

Analizada ya la historicidad de este documento, queda por analizar si contiene prejuicios de género causados por factores socio-culturales.

4. Prejuicio de género en el *Index Discipulorum*

Como se ha mencionado anteriormente, esta obra es pseudoepigráfica y su autor es desconocido. Tampoco se puede definir con exactitud su procedencia o el *sitz im leben* del cual surgió. Poco se puede determinar de esta obra más allá de que fue compuesta en griego aproximadamente en el siglo VIII, en algún lugar de Asia Menor o Grecia. Ante la falta de evidencia externa, se debe volcar la atención a la evidencia interna.

Existen al menos dos puntos cruciales que permiten sugerir la presencia de prejuicios de género presentes en la obra. En tanto la lista de los setenta y dos discípulos solo presenta nombres de varones, existen dos menciones que se destaca por su singularidad. En primer lugar, la descripción de Prisca (o Priscila): «Priscas, el cual es mencionado por Pablo, llegó a ser obispo de Colofón» (Πρίσκᾶς, οὗ καὶ αὐτοῦ ὁ Παῦλος μέμνηται, ἐπίσκοπος Κολοφῶνος ἐγένετο).³⁹

³⁹ Schermann, *Prophetarum Vitae Fabulosae*, 125.

La utilización del nombre masculino «Priscas» (Πρίσκᾶς) es un error, pues la forma masculina apropiada del nombre es «Prisco» (Πρίσκος). Evidentemente se trata de la forma femenina «Prisca» (Πρίσκα) con una sigma añadida al final. El *Index Discipulorum* es la única fuente cristiana conocida que considere a Prisca como un varón. El texto neotestamentario consistentemente considera que Prisca era la esposa de Aquila (cf. Hch 18,2.18.26; Ro 16,3; 1 Co 16,19; 1 Tim 4,19).

Un caso similar ocurre también con la referencia a Evodia (Εὐδοία) que aparece en el mismo documento. El texto menciona a «Evodio, llegó a ser el primer obispo de Antioquía después de Pedro el líder» (Εὐῶδος πρῶτος ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας μετὰ Πέτρον τὸν κορυφαῖον ἐγένετο). Aunque el nombre masculino «Evodio» (Εὐῶδος) existe, no hay mención suya alguna en el Nuevo Testamento. Por lo tanto, probablemente sea un caso de masculinización del nombre «Evodia» mencionado en Filipenses 4:2.⁴⁰

Estos dos casos son similares al trato que recibe el nombre de Junia en el documento, pues también recibe una sigma final y se lo describe con pronombres masculinos: «Junias, el cual es mencionado por Pablo, llegó a ser obispo de Arameia de Siria» (Ιουνιᾶς, οὗ καὶ αὐτοῦ ὁ Παῦλος μέμνηται, ἐπίσκοπος Ἀραμείας τῆς Συρίας ἐγένετο).⁴¹ Aunque el nombre Junia es conocido tanto en griego como en latín, no sucede lo mismo con la supuesta forma masculina «Junias».

Al buscar en bases de datos en latín, Belleville afirmó haber encontrado cientos de casos del nombre femenino y ninguno de la supuesta forma masculina.⁴² Por su parte, Suzanne Dixon encontró cerca de 200 inscripciones romanas con el nombre femenino Junia, sin encontrar rastros de un nombre masculino con esa forma.⁴³ Finalmente, Peter Lampe reportó haber encontrado más de 250 men-

40 Cf. Dominika Kurek-Chomyc, «Lehreh ja – aber nicht *ex cathedra*: Frauen aus den Paulusbriefen in der patristischen Literatur», en *Biblische Frauenfiguren in der Spätantike*, ed. por Agnethe Siquans y Markus Vinzent (Stuttgart: Kohlhammer, 2022), 168-169.

41 Ibid.

42 Belleville, «Ιουνιαν... ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις», 234.

43 Robyn Power Georges, *What Christ did for Women* (Bloomington, IN: Xlibris, 2011), 271.

ciones del nombre Junia solo en la ciudad de Roma, en tanto que el masculino Junias «is attested nowhere».⁴⁴

En conclusión, es posible observar que el *Index Discipulorum* de Pseudo-Epifanio presenta ciertos prejuicios de género en su trato de los setenta y dos discípulos. La lista solo incluye a varones y, en los tres casos en los que se utiliza un nombre femenino, se realiza una alteración morfológica y se utilizan pronombres masculinos para así cambiar su género gramatical.⁴⁵ A pesar de que la falta de conocimiento del autor, lugar de procedencia y contexto sociohistórico de la obra, es posible evidencia dentro de ella la presencia de prejuicio contra la inclusión de mujeres dentro del círculo de discípulos de Jesús.

5. El uso del testimonio del *Index Discipulorum*

Hasta este punto, la investigación realizada a permitido alcanzar algunas conclusiones. Entre ellas, que la obra en cuestión no fue compuesta por Epifanio de Salamina, sino por un autor desconocido probablemente en el siglo VIII. La lista en sí es poco más que una colección aleatoria de nombres mencionados en el Nuevo Testamento acoplados con descripciones carentes de confiabilidad histórica y anacrónicas en esencia. Además, los nombres femeninos incluidos en la lista fueron alterados morfológicamente y unidos sintácticamente con pronombres masculinos para así cambiar su género gramatical. Esta última sección procura abordar la manera en que Piper y Grudem han utilizado el testimonio del *Index Discipulorum* en su intento de determinar el género de Junia.

Como mencionan en su libro, Piper y Grudem arribaron a esta obra de Pseudo-Epifanio luego de realizar una búsqueda en la base

44 Peter Lampe, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003), 166 (n. 39), 169, 176.

45 No deja de ser curioso que cuando esta lista fue traducido al latín los nombres femeninos que fueron *masculinizados* fueron reemplazados u omitidos. Cf. François Dolbeau, «Une liste ancienne d'apôtres et de disciples, traduite du grec par Moïse de Bergame», *Analecta Bollandiana* 104, no. 3-4 (1986): 299-314.

de datos *Thesaurus Linguae Graecae*.⁴⁶ Allí se encuentra indexada la obra *Prophetarum vitae fabulosae*, publicada por Theodore Schermann en 1907,⁴⁷ quien no cuestionó la autoría de esta obra que es atribuida a Epifanio.⁴⁸ Sin embargo, es notable que la propia base de datos expresa la naturaleza pseudoepigráfica de la obra. La lista oficial de obras presentes en esta base de datos, publicada en 1986, clasifica la obra como espuria, lo cual significa que la «authenticity of the work is generally rejected».⁴⁹ Misma clasificación recibió la edición de 1990.⁵⁰ Nótese que las dos ediciones fueron publicadas antes del libro de Piper y Grudem, y, presumiblemente, estaban disponibles para consulta por parte de estos autores.

Además de ignorar la atribución del *Index Discipulorum* como una obra espuria dada por la propia base de datos que consultaron, también omitieron la presencia de prejuicios de género en esta obra. Ambos autores afirman «we are perplexed about the fact that in the near context of the citation concerning Junias, Epiphany also designates Prisca as a man mentioned in Romans 16:3, even though we know from the New Testament that she is a woman».⁵¹

Que ambos nombres reciban exactamente el mismo trato (la añadidura de una sigma final y el uso de pronombres masculinos en su descripción respectiva, aunque ambos sean nombres femeninos), quizás debería haber sido una señal de advertencia para los autores.

Pero quizás uno de los puntos más llamativos en la manera en que Piper y Grudem utilizan el testimonio de Pseudo-Epifanio se relaciona con el debate acerca de la apostolicidad de Andrónico y Junia. Estos autores consideran que debido a que Pseudo-Epifanio interpretó el nombre como masculino, esta debiera ser la lectura

46 *Thesaurus Linguae Graecae* (Pilot CD ROM #C, University of California at Irvine, 1987).

47 *Ibid.*

48 François Dolbeau, «Listes latines d'apôtres et de disciples, traduites du grec», *Apocrypha* 3 (1992): 266.

49 Luci Berkowitz y Karl A. Squitier, eds. *Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works* (New York: Oxford University Press, 1986), xl, 128.

50 *Idem.*, *Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works* (New York: Oxford University Press, 1990), 152.

51 Piper y Grudem, «An Overview of Central Concerns», 84.

apropiada del texto. Sin embargo, no solo el género del nombre es motivo de debate, sino también la apostolicidad de la pareja. En este punto es importante recordar que el *Index Discipulorum* consiste, como su nombre lo indica, en una lista de discípulos en la cual están incluidos Andrónico y Junia(s). Esto responde a una interpretación *inclusiva* de la frase ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις.

La inserción de Andrónico y Junia dentro del círculo apostólico por parte de Pablo y su evidente ausencia dentro del grupo de los doce apóstoles, generaba inevitablemente preguntas acerca de a qué grupo apostólico específico habían pertenecido o con base en qué podían ser considerados apóstoles. Orígenes, en su comentario sobre la epístola a los Romanos, propuso que ambos habían sido integrantes del grupo de setenta y dos discípulos y esta se convirtió en una interpretación generalizada durante la Edad Media.⁵² Que el *Index Discipulorum* incluya a Andrónico y Junia dentro discípulos refleja la creencia de que la frase ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις debía ser interpretada de manera inclusiva.

Curiosamente, aunque Piper y Grudem considera que el testimonio de Pseudo-Epifanio debe recibir peso en lo concerniente al género de Junia, no lo utilizan como un argumento de su apostolicidad. Este uso selectivo de la evidencia –así como de su campo de influencia– parece generar dudas acerca de la objetividad investigativa de estos autores.

6. Conclusión

Esta investigación procuró analizar la descripción que el *Index Discipulorum* realiza acerca de Junia (Rm 16,7) y su uso de este testimonio por parte de John Piper y Wayne Grudem. La evidencia analizada sugiere que Epifanio de Salamina no compuso el *Index Discipulorum*, sino que esta es una obra medieval pseudoepigráfica, probablemente

52 Cf. Richter, «¿Una mujer apóstol en el cristianismo primitivo?», 123-147.

te del siglo VIII. En segundo lugar, la información proporcionada por esta obra no es históricamente confiable. Una mejor descripción de esta obra sería que consiste en una lista aleatoria de nombres mencionados en el Nuevo Testamento acoplados con descripciones anacrónicas. Como tal, es muy improbable que preserve tradiciones históricas antiguas. En tercer lugar, la obra parece presentar prejuicios de género pues el nombre de tres mujeres es modificado morfológicamente y unido sintácticamente con pronombres masculinos para así dar la impresión de que se trata de varones. Esto parece reflejar la incapacidad del autor en concebir a mujeres como parte del círculo de discípulos.

La utilización del testimonio de Pseudo-Epifanio por parte de John Piper y Wayne Grudem se caracteriza por tres particularidades. En primer lugar, por ignorar la calificación de obra espuria que le otorga correctamente la base de datos que consultaron. En segundo lugar, por ignorar el cambio de género que se le da a Prisca y Evodia en el *Index Discipulorum*. Finalmente, en tercer lugar, por darle valor a lo que esta obra tiene para decir acerca del género de Junia, pero ignorando su implicancia en lo que respecta a su apostolicidad. Este uso selectivo de la información arroja dudas acerca de la objetividad del uso de este testimonio medieval.

Bibliografía

- Aland, Barbara, et al., *Novum Testamentum Graece*, 28va ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Altaner, Berthold. *Patrología*. Madrid: Espasa-Calpe, 1956.
- Bauckham, Richard. *Gospel Women: Studies of the Names Women in the Gospel*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
- Belleville, Linda. «Ἰουνιαν... ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις: A Re-examination of Romans 16.7 in Light of Primary Source Materials». *New Testament Studies* 51, no. 2 (2005): 231-249.
- Berkowitz, Luci y Karl A. Squitier, eds. *Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works*. New York: Oxford University Press, 1986.

- . eds. *Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Brooten, Bernadette. «“Junia... Outstanding among the Apostles” (Romans 16:7)». En *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, ed. por Leonard y Arlene Swidler. New York: Paulist Press, 1977.
- Bruce, Frederick F. *The Epistle of Paul to the Romans: An Introduction and Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1966.
- Burer, Michael H. y Daniel B. Wallace. «Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.71». *New Testament Studies* 47, no. 1 (2001): 76-91.
- Cervin, Richard. «A Note Regarding the Name “Junia(s)” in Romans 16.7». *New Testament Studies* 40 (1994): 464-470.
- Dolbeau, François. «Listes latines d’apôtres et de disciples, traduites du grec». *Apocrypha* 3 (1992): 259-278.
- . «Une liste ancienne d’apôtres et de disciples, traduite du grec par Moïse de Bergame». *Analecta Bollandiana* 104, no. 3-4 (1986): 299-314.
- . *Prophètes, apôtres et disciples dans les traditions chrétiennes d’Occident: Vies brèves et listes en latin*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 2012.
- Epifanio el Monje. *Vida de María*. Trad. por Guillermo Pons Pons. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- Epp, Eldon J. «Text-Critical, Exegetical, and Socio-Cultural Factors affecting the Junia/Junias Variation in Romans 16,7». En *New Testament Textual Criticism and Exegesis, Festschrift J. Delobel*, ed. por A. Denaux. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 161. Leuven: Leuven University Press, 2002.
- . *Junia: The First Woman Apostle*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 2005.
- Fábrega, Valentín. «Was Junia(s), Der Hervorragende Apostel (Rom. 16,7), Eine Frau?». *Jahrbuch für Antike und Christentum* 27-28 (1984-1985): 47-64.

- Fitzmyer, Joseph A. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 33. New York: Doubleday, 1992.
- Frank, trad. *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46)*, 2da ed. Leiden: Brill, 2009.
- Guignard, Christophe. «Greek Lists of the Apostles: New Findings and Open Questions», *Zeitschrift für Antikes Christentum* 20, no. 3 (2016): 469-495.
- . «Les listes grecques d'apôtres et de disciples du Christ: présentation d'un projet de recherche». *Bulletin de l'AELAC* 22-23 (2012): 29-34.
- Hammond Bammel, Caroline P. *Der Römerbriefkommentar des Origenes: Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins*, 3 vols., *Vetus Latina: Aus der Geschichte der lateinischen Bible* 16, 22, 34. Freiburg: Herder, 1990, 1997, 1998.
- Harding, Michael W. «Female Apostleship in Romans 16:7». *Detroit Baptist Seminary Journal* 21 (2016): 59-86.
- Hartmann, Andrea. «Junia – A Woman Lost in Translation: The Name IOYNIAN in Romans 16:7 and its History of Interpretation». *Open Theology* 6, no. 1 (2020): 646-660.
- Horrell, David G. «Leadership Patterns and the Development of Ideology in Early Christianity». *Sociology of Religion* 58, no. 4 (1997): 323-341.
- Jaffers, James. *Conflict at Rome: Social Order and Hierarchy in Early Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991.
- Kurek-Chomycz, Dominika. «Lehreh ja – aber nicht *ex cathedra*: Frauen aus den Paulusbriefen in der patristischen Literatur». En *Biblische Frauenfiguren in der Spätantike*, ed. por Agnethe Siquans y Markus Vinzent. Stuttgart: Kohlhammer, 2022.
- Lampe, Peter. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.
- Metzger, Bruce M. «Names for the nameless in the New Testament: A Study in the Growth of Christian Tradition». En *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic*, ed. por Bruce M. Metzger. Leiden: Brill, 1980.

- . «Seventy or Seventy-two Disciples?». *New Testament Studies* 5, no. 4 (1959): 299-306.
- Migne, J. P., ed. *Patrologia Graeca*, 162 vols. Paris, 1857-1886.
- Ng, Esther Yue L. «Was Junia(s) in Rom 16:7 a Female Apostle? And so what?». *Journal of the Evangelical Theological Society* 63, no. 3 (2020): 517-533.
- Piper, John y Wayne Grudem. «An Overview of Central Concerns: Questions and Answers». En *Recovering Biblical Manhood & Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, ed. por John Piper y Wayne Grudem. Wheaton, IL: Crossway Books, 1991.
- Power Georges, Robyn. *What Christ did for Women*. Bloomington, IN: Xlibris, 2011.
- Preato, Dennis J. «Junia, a Female Apostle: An Examination of the Historical Record». *Priscilla Papers* 32, no. 2 (2019): 8-15.
- Quasten, Johannes. *Patrología*, 4 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.
- Richter, Eric E. «¿Una mujer apóstol en el cristianismo primitivo? Análisis filológico e historiográfico de Romanos 16,7». Tesis de licenciatura, Universidad Adventista del Plata, Facultad de Teología, 2021.
- Schermann, Theodore. *Prophetarum vitae fabulosae, Indices apostolorum discipulorumque Domini, Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata, inter quae nonnulla primum edidit*. Leipzig: Teubneri, 1907.
- Starowieyski, M. «List of the Apostles». En *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. por Angelo Di Berardino, 3 vols. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2014.
- Stuhlmacher, Peter. *Der Brief an die Römer*. Das Neue Testament Deutsch 6. Göttingen: Vandenhoeck, 1998.
- Thorley, John. «Junia, A Woman Apostle», *Novum Testamentum* 38, no. 1 (1996): 18-29.
- Velasco-Delgado, Argimiro, ed. *Eusebio de Cesarea: Historia eclesiástica, texto bilingüe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.

El poder unitivo del abrazo: reciprocidad franciscano-dominica en *Geroglífico Sagrado* de Alonso de Hita

LEONOR TAIANO*

Carson Newman University (EE. UU)

Itaiano@cn.edu

Recibido 10.06.2022/ Aprobado 23.10.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5634-9020>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.140.2023.p55-76>

RESUMEN

En este artículo analizo *Geroglífico Sagrado de la amistad más verdadera y vivo traslado de la divina y celestial en los gloriosos patriarcas Sancto Domingo y San Francisco* (1692) de Alonso de Hita. Mi estudio indaga sobre la forma en que las alusiones al abrazo entre Francisco de Asís y Domingo de Guzmán sirven para promocionar la importancia de las comunidades franciscana y dominica. Por consiguiente, menciono la relevancia que el binomio predicación-*caritas* tiene en la obra, indago cómo el abrazo entre San Francisco y Santo Domingo representa el inicio de la evolución teológica de los miembros de *L'Ordine dei Frati Minori* y de la Orden de predicadores. Adicionalmente, examino los fundamentos del pacto de amistad franciscano-dominico. Finalmente, menciono los motivos que hacen de San Francisco de Asís y Santo Domingo de Guzmán los prototipos del buen cristiano.

Palabras clave: Abrazo; San Francisco de Asís; Santo Domingo de Guzmán; Pacto de amistad; Predicación

The Unitive Power of the Hug: Franciscan-Dominican Reciprocity in *Geroglífico Sagrado* by Alonso de Hita

ABSTRACT

In this paper I analyse *Geroglífico Sagrado de la amistad más verdadera y vivo traslado de la divina y celestial en los gloriosos patriarcas Sancto Domingo y San Francisco* (1692) by Alonso de Hita. My research explores how the allusions to the hug between St Francis of Assisi and Saint Dominic de Guzmán serve to promote the importance of the Franciscan and Dominican communities. As a result, I mention the relevance of the pair predication-*caritas* has in the book, I enquire how the hug represents the

* La autora, doctorada en Lingüística española por la Universidad de Notre Dame (EE.UU) y en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad de Tromsø (Noruega) es profesora asistente en Carson Newman University, EE. UU.

theological evolution of the members of the *L'Ordine dei Frati Minori* and *La Orden de predicadores*. In addition, I examine the foundation of the Franciscan-Dominican covenant of friendship. Finally, I mention the motifs that make of St Francis and St Dominic the prototypes of the good Christian.

Keywords: Hug; Saint Francis of Assisi; Saint Dominic of Guzmán: Covenant of Friendship; Preaching

1. Introducción

Como lo indica su título, este artículo estudia el poco conocido texto *Geroglífico Sagrado de la amistad más verdadera y vivo traslado de la divina y celestial en los gloriosos patriarcas Sancto Domingo y San Francisco* (1692) de Alonso de Hita.¹ Esta obra puede ser interpretada como un encomio al marco teológico-estructural de las órdenes mendicantes, pues mira a explicar la larga historia de interacción entre las órdenes franciscana y dominica. Por consiguiente, en las páginas que subsiguen indago sobre la forma cómo la mención al abrazo entre Francisco de Asís y Domingo de Guzmán sirve para promocionar la envergadura de sus respectivas comunidades. Partiendo de esta perspectiva, he querido profundizar sobre la importancia que la relación predicación-*caritas* tiene en *Geroglífico*, pues juzgo que esta es un instrumento para presentar a los miembros de las órdenes mendicantes como un dechado derivado del arquetipo del buen cristiano. De hecho, en este artículo parto de la hipótesis de que el abrazo representa el inicio de la evolución teológica de los miembros de *L'Ordine dei Frati Minori* y de la Orden de predicadores. En consecuencia, mi el objetivo general es demostrar que *Geroglífico* puede ser considerado un ejemplo novohispano del molde retórico de las comunidades mendicantes durante la temprana modernidad, el cual ponía énfasis en las virtudes teológico-morales que consentían que tanto franciscanos como dominicos pudiesen

¹ Pude acceder a la *editio princeps* de este texto en el fondo de libros raros de la New York Public Library en diciembre 2018. Agradezco a Ben Heller, profesor asociado de la University of Notre Dame, por sugerirme que aplicara para una *Small Grant* del Department of Romance Languages de la University of Notre Dame. Departamento de lenguas para realizar esta investigación. Asimismo, quiero expresar mi gratitud a las personas que evaluaron este artículo, por sus acertadas sugerencias y a Carson Newman University por permitirme divulgar esta investigación.

llevar a cabo una verdadera *imitatio Christi*. De este objetivo se desprenden cuatro específicos que son: aludir a la importancia de las órdenes mendicantes, establecer el papel de la predicación y la *cari-tas* como fundamentos del pacto de amistad franciscano-dominico, discutir sobre la importancia de la gratitud y el concepto de legado en las dos órdenes religiosas y, finalmente, analizar los elementos que hacen de San Francisco de Asís y Santo Domingo de Guzmán los prototipos del buen cristiano.

2. Un autor caído en el olvido

Poco se sabe sobre Alonso de Hita, pues se desconocen su fecha de nacimiento y defunción. Sus frontispicios indican que era un peninsular oriundo de Guadalajara. José Mariano Beristain y Souza afirma que, habiendo entrado en las órdenes eclesiásticas, fue a México como familiar del arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera, a quien sirvió de promotor fiscal en la curia eclesiástica. Adicionalmente, subraya que tomó el hábito franciscano en la provincia del Santo Evangelio, en la que fue definidor y custodio.² Por su parte, Juan Catalina García, en su *Biblioteca de escritores de la provincia de Guadalajara y bibliografía de la misma hasta el siglo XIX*, lo incluye entre los autores guadalajareños que cruzaron el Atlántico en el siglo XVII y enfatiza que:

«Debía tener crédito de orador cuando se le encargaron sermones de tanto empeño como los que conocemos. En la Biblioteca franciscana, de Fr Juan de San Antonio, se duplica a este escritor con el nombre de Francisco».³

Cito a Catalina García porque también juzgo que Hita fue considerado un predicador de prestigio. Es indiscutible que se trataba de una persona muy solicitada y cercana a los círculos de poder

2 José Mariano Beristain y Souza, *Biblioteca Hispanoamérica septentrional* (México: Universidad Autónoma Nacional de México, México, 1816), 77

3 Juan Catalina García, *Biblioteca de escritores de la provincial de Guadalajara y bibliografía de la misma hasta el siglo XIX* (Madrid: Sucesores de Ribadeneira, 1899), 218

religioso y civil. Sin embargo, en la actualidad su obra es prácticamente desconocida y, por lo tanto, es necesario describir y estudiar las características de sus textos para entender sus rasgos distintivos.⁴ En el caso específico de *Geroglífico*, se trata de un sermón panegírico tradicional mediante el cual se alaba la amistad entre Francisco de Asís y Domingo de Guzmán. Conjuntamente, se encomia la función pastoral de estos y –por añadidura– enaltece a las órdenes mendicantes por su lealtad hacia los poderes civil y eclesiástico. En cuanto a las licencias, cuenta con aquellas concedidas por el conde de Galve, virrey de Nueva España, la de Diego de la Sierra, canónigo doctoral, juez provisor, quien firma ante el notario Bernardino de Amezaga. Adicionalmente, presenta la licencia de la orden franciscana firmada por fray Diego de Trujillo, quien señala que el sermón resalta la devoción del autor a los dos patriarcas de las más prestigiosas órdenes mendicantes.

3. La importancia de las órdenes mendicantes

Antes de proseguir con el estudio de *Geroglífico* propiamente dicho, me parece importante recordar que las congregaciones mendicantes nacieron en un momento histórico particular: el siglo XIII.⁵ En esta época la iglesia afrontaba una crisis vocacional causada por una marcada desigualdad social, las revueltas de los sectores más pobres, el aumento demográfico en las ciudades, los cambios político-económicos, el rechazo a la riqueza de los monasterios y el

4 Además de *Geroglífico Sagrado*, también se le atribuyen *Defensa jurídica por la jurisdicción de los señores arzobispos de México, en el santuario de Guadalupe* (México: Imprenta de Calderón, 1681) y *Universidad Florida de horladas voces Diestra Capilla de Cherubicas, y Seraphicas, que celebran devotas la concepción purísima de María. que en la Dominica segunda de Adviento, en la Capilla de la muy ilustre magnífica, y real universidad de México, con asistencia del Excelentísimo señor Conde de Galve, virrey de esta Nueva España, predicó el R. P. Fr. Alonso de Hita, Predicador Excustodio y Diffinidor de esta Provincia del Sancto Evangelio, y Natural de la Ciudad de Guadalajara de los Reinos de Castilla, y que afectuoso ofrece, y reverente consagra al dicho conde de Galve* (México: Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1692), entre otras.

5 Rosalba di Meglio, *Ordini mendicanti, monarchia e dinamiche politico-sociali nella Napoli dei secoli XIII-XV* (Milano: Aonia edizioni, 2013), 23-45

surgimiento de corrientes heréticas,⁶ principalmente el de la herejía albigena o cátara. Posteriormente, tomaron especial relevancia los valdenses, movimiento que surgió a partir de la predicación de Pedro Valdo, quienes se proclamaban sucesores directos de los cristianos primitivos.⁷ Por consiguiente, rechazaban el fasto de la iglesia católica y respaldaban la práctica de la extrema pobreza, pudiendo ser considerados protoprotestantes, pues por tres siglos tuvieron una relación fluctuante con la Iglesia, hasta que finalmente adhirieron a la Reforma en 1532.

Si bien el líder de *Les Pauvres de Lyon* presenta analogías con Francisco de Asís,⁸ se diferencia del adalid de *l'Ordine dei frati minori*, fundada en 1209, en el hecho de que Valdo se insubordina a la iglesia mientras que *il poverello di Assisi* acata las jerarquías y sigue siendo leal al papado, tal como lo declara el propio santo en su "Testamento":

«Il Signore mi dette e mi dà una così grande fede nei sacerdoti che vivono secondo la forma della santa Chiesa Romana, a motivo del loro ordine, che anche se mi facessero persecuzione, voglio ricorrere proprio a loro»⁹

De hecho, el santo umbro está en sintonía con la política pastoral de Inocencio III y sus creencias sobre la importancia de la renovación de la fe. San Francisco y sus adeptos creen en la necesidad de reverdecer el catolicismo a través de una innovación de la espiritualidad.¹⁰ Esta convicción los conduce —oponiéndose a los benedictinos— a no encerrarse en monasterios,¹¹ mas a optar por la vida pastoral para propagar la *pax* cristiana en un mundo

6 Isaías Covarrubias, *La economía medieval y la emergencia del capitalismo* (Málaga: Eumed, 2000), 72-135.

7 Diego López Lozano. *Los Valdenses* (Alicante: S/E. 2012), 5-17

8 Tienen en común su pauperismo, el cual mira a exaltar el mensaje religioso y social del cristianismo.

9 Paolo Martinelli, *Vite meravigliose* (Milano: Edizione Terra Santa, 2021), 35

10 Jacques Le Goff. *San Francisco de Asís* (Madrid: Ediciones AKAL, 2003), 40

11 Sin embargo, esto cambiará en los siglos posteriores cuando surgirán las diferencias entre los franciscanos conventuales y los observantes. Para los primeros era lícito tener propiedades, mientras que para los segundos era necesario permanecer fieles al ideal de pobreza de San Francisco.

fraccionado y violento. Es importante resaltar que tanto Francisco de Asís como Domingo de Guzmán tuvieron buenas relaciones con los papas: iniciaron sus primeros contactos con Inocencio III, continuaron con Honorio III y luego con Gregorio IX. Este último, siendo aún Cardenal (Ugolino), fue el gran valedor de ambos: encomendó a Domingo la reforma de las monjas de distintos monasterios de Roma; más tarde, presionó a los predicadores para que procedieran a su canonización; tomó parte en la institucionalización del ideal carismático de Francisco. Finalmente, ya como papa inició una política de reforma de la vida claustral femenina, haciendo que un gran número de monasterios asumieran las constituciones de las Monjas de la Orden de Predicadores o de las Clarisas.

Es evidente que la aceptación de los rangos religiosos y su labor evangelizadora hicieron que las ordenes mendicantes también tuviesen gran consideración en la época de la contrarreforma. En efecto, el concilio de Trento encontró en estas hermandades los mejores teólogos para la formulación de sus decretos doctrinales. Basta recordar que Gregorio IX otorgó la autoridad inquisitorial a los dominicos. Domingo de Guzmán —Santo Domingo— llevó adelante una acción pastoral de revitalización religiosa asentada en una renovación cultural y filosófica. Su meta era poseer la instrucción necesaria para dominar y convertir a quienes eran considerados —según la perspectiva de la época— herejes.¹² Los dominicos fueron quienes pusieron las bases de la filosofía escolástica que marcó la educación universitaria medieval. La misión pastoral de los clérigos letrados incluía una serie de homilías y comunicaciones.¹³ Santo Domingo relaciona el estudio con aspectos importantes para combatir la herejía: la devoción mariana y el rezo del rosario. Es decir, varios de sus preceptos se articulan perfectamente con aquellos que

12 Tomás de Bustos, *Santo Domingo de Guzmán: predicador del evangelio* (Salamanca: Editorial San Esteban, 2000), 66

13 Entre ellos, el superior de los clérigos letrados se llama "el maestro general". Por otra parte, es importante recordar que Tomás de Aquino, de hecho, dará las bases de la filosofía escolástica. Véase el estudio de Pedro Fernández Rodríguez, *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550* (Salamanca: Editorial San Esteban, 1994), 23

posteriormente se convertirán en los pilares argumentativos de la época contrarreformista. Franciscanos y dominicos se esparcieron por toda Europa e influyeron de manera significativa tanto en la época medieval como en la temprana modernidad, llegando a recibir en sus monasterios y conventos a varios aristocráticos e incluso a los herederos de varias coronas europeas: Isabel de Hungría, Luis IX de Francia, Santa Agnes, entre otros, muestran que los protagonistas de la política europea asimilaban y aceptaban los ideales de estas órdenes en lo que respecta a la *pietas* y sentido de la justicia social. La cercanía a las autoridades también es característica de los franciscanos y dominicos en los territorios ultramarinos. De hecho, la salutación de *Geroglífico* alude directamente al patrocinio recibido por el conde de Galve:

«Reservo, y con razón, la llaga del costado, para nuestro excelentísimo príncipe y imperial ciudad mexicana, que con tanta realeza nos favorecen, que es llaga donde se deposita el amor a mis hermanos los Hijos de Domingo y de Francisco, no les doy nada, todo lo tienen en casa y así los trato como de casa. Mi obligación es decir algo de ambos con brevedad si me asiste la gracia, que segura me prometo, si a María Santísima recurrimos, pues interesada la atiendo en el desempeño que solicito, cuando a el pie de la cruz (según Coquecio). Concibió el espíritu de Cristo a mis dos gloriosos patriarcas. Obliguémosla con el ángel, dicentes».¹⁴

Geroglífico forma parte de un importante *corpus* que permite recordar que la cercanía de las dos órdenes a los círculos de poder permitió que su labor misionera-predicadora se expandiera por Asia y, posteriormente, América. La congregación religiosa mendicante fundada por Francisco de Asís, en efecto, fue una de las primeras órdenes religiosas que se interesó en aprender las lenguas indígenas americanas. La orden llegó a México a cargo del superior Martín de Valencia. Su avanzada tenía como tema central evangelizar a los indios *ad portas* del final del mundo. Los pueblos americanos recibieron los primeros impulsos evangelizadores bajo una

¹⁴ Alonso de Hita, *Geroglífico Sagrado de la amistad más verdadera y vivo traslado de la divina y celestial en los gloriosos patriarcas Sancto Domingo y San Francisco* (México: Imprenta de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1692), 3v

religiosidad poco complicada y más cercana al modelo de la primera iglesia que los frailes proponen con frecuencia como ideal de la evangelización.¹⁵ Los dominicos llegaron después, dedicaron gran parte de su tiempo y esfuerzos a la labor educativa y cultural con la población indígena que habitaba los territorios que les fueron encomendados para desarrollar su misión apostólica.¹⁶ Entre 1526-1535 fueron los años del asentamiento de los dominicos en México y — a partir del año 1535 — se inició su verdadera expansión institucional y misionera.¹⁷

4. Predicación y caritas: fundamentos del pacto de amistad

La relevancia que la predicación tenía para los franciscanos y dominicos es puesta en evidencia en *Geroglífico Sagrado* de Alonso de Hita. La obra destaca la dimensión comunitaria de las dos órdenes y relaciona a ambos santos con San Pablo por su apostolado itinerante y sus deseos de fundar y sostener el crecimiento de la cristiandad por medio de la caridad pastoral. Hita retoma el episodio del abrazo entre los dos patriarcas ponderando que encarna la concordia entre los dominicos y franciscanos. *Geroglífico* apela a la unidad de los mendicantes. A partir de su frontispicio recuerda la importancia de la imagen de estos patriarcas en la sociedad virreinal y enfatiza la presencia de las autoridades virreinales para homenajearlos. Conjuntamente y subraya que se imprimió gracias a la generosidad de un devoto:

15 Jorge Cid y Macarena Cordero, *Contrarreforma católica: Implicaciones sociales y culturales*. (Santiago: Editorial Cuarto Propio. 2019), 24

16 Esteban J. Palomera. *La obra educativa de los jesuitas en Guadalajara, 1586-1986: visión histórica de cuatro siglos de labor cultural* (Guadalajara: ITESO, 1986), 24-52

17 Pedro Fernández Rodríguez. *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550* (Salamanca: Editorial San Esteban, 1994), 162.

Geroglífico

Sagrado

De la Amistad más verdadera

Y vivo traslado de la Divina y Celestial en los gloriosos Patriarcas Sancto Domingo Y S. Francisco

Que

En el día quatro de agosto del año de 1691 en el insigne y real convento de Nuestro Padre Sancto Domingo de México con asistencia del excelentísimo señor conde de Galve Virrey de esta Nueva España, de su ilustre ciudad y regimiento

Predicó

El R.P.FR. Alonso de Hita

Predicador excustodio y diffinidor de esta provincia del sancto evangelio, y natural de la ciudad de guadalaxara en los reinos de Castilla

Y que dedica

Afectuoso, y reverente consagra a N. M, R. P. FR. Joan Francisco Zorrilla

Su lector, que lo es jubilado, colegial que fue de el colegio mayor de San Pedro, y San Pablo de Alcalá, Predicador de ejercicio del rey nuestro señor y consultor, examinador apostólico en la nunciatura de España

Imprímese

A expensas de un cordial devoto de los patriarcas,

Con licencia en México

Por la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, en la puente de palacio.

Año de 1692

Es evidente que el texto de Hita se articula perfectamente con la tradición homilética y literaria, pues acentúa que los dos santos ejercen el papel de portadores de la moral católica. Así, podría pensarse que el autor se inspira en varias obras producidas durante las fiestas canónicas o incluso en los cantos laudatorios XI y XII de "El paraíso" que, respectivamente, encomian a San Francisco y Santo Domingo en la *Divina Commedia*. En el primero de ellos, San Tomás de Aquino, dominico, presenta al *poverello de Assisi*, enfati-

zando que se trata del sol que ilumina la oscuridad de la iglesia.¹⁸ En el segundo, el franciscano San Bonaventura da Bagnoregio lleva a cabo el elogio a Santo Domingo y lo define como “il supremo difensore della fede cristiana che fu benevolo con i suoi e spietato con i nemici”.¹⁹ El canto enfatiza que Domingo de Guzmán demostraba la virtud desde que estaba en el vientre materno y recuerda que su nombre confirma que pertenece al señor y ha sido escogido para mantener el huerto de Cristo. Además del “Paraíso” dantesco, otro antecedente podría ser el *Speculum perfectionis* (1318) de autor anónimo,²⁰ cuyo numeral 43 recalca que San Francisco y Santo Domingo, por ser pastores y prelados pobres y llenos de caridad, habían sido apoyados por el papado. Al mismo tiempo, recuerda — tal como lo hace *Geroglífico Sagrado* — que entre ambos sacerdotes se desarrolló una devota y humilde relación de amistad que se materializa en un fraterno abrazo. En *Geroglífico Sagrado*, Hita subraya la trascendencia de esta amistad desde un punto de vista sagrado. El autor adopta un estilo emblemático que le permite resaltar la profundidad del legendario abrazo. Así, siguiendo el paradigma impuesto por los humanistas del Renacimiento y por la fuerte raigambre religiosa del Barroco, crea un conglomerado de formas y conceptos artístico-religioso-literarios que poseen un sesgo eminentemente pedagógico y moral.²¹ En efecto, tal como se percibe en su paratexto y su texto, *Geroglífico* es prueba de la escritura hermética y sapiencial que se producía en Nueva España. El propio Hita afirma la influencia directa de Valeriano:

«Tratando Pierio Baleriano en sus jeroglíficos de la amistad dice, ser simbolizada en la sal, y con razón, que si esta es símbolo del saber y del enten-

¹⁸ Dante pone en evidencia la importancia de la pobreza franciscana y la reconstrucción de una iglesia amenazada por la herejía y por los vicios de la curia. La reforma surge de un “sol” (San Francisco) que ilumina la oscuridad de la iglesia. Conviene señalar que es probable que la analogía que Dante hace entre Francisco y el sol provenga de los Bonaventura y la literatura franciscana en general. Véase el texto de Francesco Ciaccia, *Dante e San Francesco* (Milano: Rosetum, 2004), 7-55

¹⁹ Dante Alighieri, *La Divina Commedia* (Roma: Armando Editore, 2003), 192

²⁰ Conocido mayormente por medio de su traducción italiana titulada *Specchio di perfezione dello stato di Frate Minore*.

²¹ Cristóbal Belda Navarro, *Los siglos del Barroco* (Madrid: Ediciones Akal, 1977), 12

dimiento, solo donde hay sal del entendimiento puede haber una buena voluntad, y donde falta el discurso, será solo despeño torpe. Y tratando el mismo, del modo y forma con que los antiguos solían hacerse amigos, dice que la mano que se daban la rompían por la palma, que amigo que no es manirroto, no es bueno para amigo: luego según esto, es el evangelio mi asunto, y asunto que está en la mano su prueba, pues en asunto y prueba de esta amistad misteriosa de mis dos sagrados padres, llama a Domingo hoy la iglesia, en el evangelio que le canta, sal de la tierra, y a Francisco en el oficio que le reza, [...] Dándonos a entender que son Domingo y Francisco mis sagrados padres, el símbolo mayor de la amistad más verdadera: de una amistad con circunstancias de divina».²²

Es significativo que Hita alude a la connotación simbólica de la sal, a la cual se le asignaba un carácter divino desde la antigüedad. Basta pensar en Platón quien afirmaba que la sal era agradable a los dioses porque desarrollaba armoniosamente la facultad del gusto. En Grecia, en efecto, su valor simbólico la vinculaba con la amistad, la hospitalidad y la fidelidad a la palabra dada. En el cristianismo, la sal es el símbolo de la verdad divina (Jn 3, 5) y el distintivo del pacto entre Dios y los hombres (Ap 3, 20). Es por ello que los cristianos son la sal de la tierra (Mt 5,13). El sermón en general es un encomio a los pactos de amistad, estos ocurren en tres categorías específicas: maestro discípulo, inter-patriarcas, santos-Dios. Asimismo, se encomia las obligaciones que este pacto conlleva.

5. Gratitud, amistad y legado: elementos dominantes del paratexto

La dedicatoria de Hita al “muy reverendo padre nuestro”, es decir al padre provincial Juan Francisco Zorrilla, incluye motivos que aluden a la obligación, respeto y sentido de la reverencia franciscanos. En consecuencia, menciona a San Bernardo, el primer compañero de San Francisco, quien junto con el santo de Asís determinó las características pauperísticas de la orden y el estudio del

²²Alonso de Hita, *Geroglífico Sagrado de la amistad más verdadera y vivo traslado de la divina y celestial en los gloriosos patriarcas Sancto Domingo y San Francisco* (México: Imprenta de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1692), 4v

evangelio. San Bernardo y San Francisco encarnan el abandono de la riqueza, de la mundanidad y el desprecio del mundo. San Bernardo es el símbolo del franciscano que debe llevar a cabo misiones delicadas, es el elegido que debe guiar a sus hermanos para continuar la voluntad de San Francisco.²³ La dedicatoria resalta la importancia de la relación maestro-discípulo en la orden franciscana, equiparando San Francisco y San Bernardo con Elías y Eliseo, lo que revela que ser un buen discípulo franciscano indica también estar pronto para convertirse en un sucesor en la predicación (1 Rey 19-16, 19-21; 2 Rey 5, 8). Conjuntamente, muestra que, al igual que los hebreos, los franciscanos mantienen su fe firme en medio a los momentos de crisis religiosa, la defienden como lo hicieron estos hebreos ante las amenazas del culto cananeo a Baal. Al mismo tiempo, con la típica modestia franciscana, Hita recuerda que la relación maestro discípulo es aún importante en el siglo XVII, pues se declara discípulo e hijo del provincial y pone en sus manos el panegírico que, aunque considera indigno, ha sido escrito con devoción:

«Por la referida que me asiste de discípulo e hijo (aunque indigno) de UPRM [...] pongo en sus manos [...] este panegírico que hizo la devoción de su objeto, que sonase bien a los oídos con espíritu viviente. Yo bien quisiera levantar inmortales estatuas de mi filiar reconocimiento, pero ya que no en aquellas, vuele en esta plana manifiesta a todos mi gratitud: no soy libre en ofrecerlo; como he de ser culpado en consagrarlo. Pago en lo que puedo, reconocido, y suplico a el cielo fervoroso cuanto interesado, guarde la vida de V.P.M.R. ».²⁴

Si en su dedicatoria Hita presta más importancia a Francisco de Asís, la aprobación, de Juan del Castillo²⁵ enfatiza que se trata de un sermón panegírico que eleva las glorias de Santo Domingo:

«que panegirizó con tanta gracia el M.R.P. Fray Alonso de Hita, predicador jubilado, excustodio, y definidor de mi amada provincia del santo evange-

²³ De hecho, lo eligió entre el primer grupo de frailes que fueron a Roma en 1209 para encontrar al papa Inocencio III pedir la aprobación verbal del *Propositum vitae*.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Maestro en Sagrada Teología, calificador del Santo Oficio y prior provincial de la religiosísima provincia de predicadores de Santiago de México.

lio, y no puedo negarme excelentísimo señor a reconocer debo a la grandeza de vuestra excelencia rendir obsequio las gracias, así por querer con su decreto honrar mi insuficiencia, como por reiterarme el gusto que tuve cuando le oí en el día cuatro de agosto, en que se celebraron las glorias de mi esclarecido padre santo Domingo». ²⁶

Por medio de la palabra “esclarecido” recuerda que la santidad de Domingo de Guzmán se relaciona con su intelecto personal. Al mismo tiempo alude a las *Epistulae morales* de Séneca, destacando el gran nivel pedagógico del texto, su importancia doctrinal y la relevancia del vínculo entre el filósofo cordobés y Lucilio. Es decir, apunta nuevamente a la relación maestro-discípulo y al hecho de que el empeño civil y aquel de la meditación no están separados. La aprobación resalta la conexión del individuo con lo divino y la obligación de conquistar la virtud para ser verdaderamente felices. Finalmente, engrandece la importancia del sermón y la necesidad de que se imprima para inmortalizar esta amistad tan verdadera.

«Oí el sermón, abrí el papel, comencé con gusto a leer las noticias tan eruditas, el estilo casto sin afectación, blandamente violento me empeñaron a que sin divertirme a otro cuidado, me arrebatase la atención, y no perdiese ápice en su escrito, en que hallo se debe dar a la estampa, para que quede estampada amistan tan verdadera. Así lo siento no hallando cosa contra nuestra santa fe y buenas costumbres. En este convento real de nuestro padre Santo Domingo de México en 9 de enero del año 1692». ²⁷

En la misma medida, la aprobación de Balthasar de Medina, lector jubilado calificador del Santo Oficio, lo define como un panegírico de la verdadera amistad. Hace hincapié que se trata de un libro que describe las cualidades de un afecto que sigue el esquema cósmico de los elementos, principalmente del fuego y del agua. Es decir, lo eleva a la esfera del sacro, convirtiéndolo en una mediación entre lo humano y lo divino. Adicionalmente, tal como lo hace Hita en el sermón propiamente dicho, Medina acentúa que esta amistad es portadora de justicia y santidad, virtudes que, como

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, s/n

bien sabemos, San Pablo promueve porque considera que eran las que caracterizaban a Jesús.

«la amistad de estos dos santísimos patriarcas, compuesta del elemento del fuego, hacha encendida, y Can ardiente de Domingo, y del agua del humilde Valle de Spoleto Francisco, entranándose ambos elementos místicos [no en grados remisos sino heroicos del espíritu] hasta componer un temperamento ponderable de justicia y santidad, perseverando inseparables sus cualidades» [...] «en la unión amorosa de sus dos almas con visos de virtud inalterable de entrambas partes».²⁸

Con estas palabras, Medina anticipa que el sermón celebra a dos individuos que alcanzan la dimensión del sagrado porque están conscientes de que la santidad implica la *imitatio Christi*. La amistad de ambos está marcada por la *caritas*, vínculo supremo de la perfección. Su relación constituye una prueba de fe y de esperanza tan importante como lo fue su elección de vivir una vida de pobreza. Complementariamente, la censura de Antonio de Escaray, predicador de su majestad y guardián del convento de San Francisco de México- Casa Grande, enfatiza que este *Geroglífico* es una prueba de la gratitud de un discípulo que ha valorado a su maestro, pues el texto plasma este agradecimiento hasta la posteridad. Por medio de la relación Alonso de Hita- Juan Francisco Zorrilla, Escaray introduce los motivos de la lealtad, la alianza y la amistad sagrada. Estos sirven para indicar que en el microcosmos del autor y su mentor existen similitudes con el compromiso entre Francisco de Asís y Domingo de Guzmán:

«[que Hita] Dedicaré a el m.r.p.fr Joan Francisco Zorrilla, de quien el panegirista oyó artes, yo teología, y cómo me puede parecer mal un sermón que da ocasión a que un discípulo sea agradecido a su maestro y confiese lo que debe. Mucho debemos a los padres que nos dieron ser, pero más a los maestros, que al el que se aplica le hacen racional [...] Funda la amistad en lo sagrado, poniendo por ejemplar a nuestros dos santos Padres Domingo y Francisco, para que de este centro tiremos sus hijos las líneas, tanto más rectas, y firmes, cuando nacidas del espíritu».²⁹

28 *Ibid.*, s/n

29 *Ibid.*, s/n

Como se ha visto, los elementos paratextuales anticipan que el sermón trata sobre una amistad sagrada y la manera en que esta marca las responsabilidades pastorales de los miembros de sus órdenes, las cuales tienen el compromiso de vivir en la fe y propagar el evangelio.

6. San Francisco y Santo Domingo: prototipos del buen cristiano

Desde la salutación del sermón, Alonso de Hita transmite un mensaje preciso: Francisco de Asís y Domingo de Guzmán son los prototipos en acción del buen cristiano. *Geroglífico* señala que la vida de ambos patriarcas está marcada por la bendición divina que ha creado en torno a ellos un ambiente de bienestar espiritual debido a su obediencia y espiritualidad. En el texto se explican claramente los argumentos aludidos en el paratexto para demostrar sus respuestas a la llamada de Dios. Así, el abrazo simboliza la concordia y el heroísmo católico. Es una dulce esperanza ante las amenazas de desavenencia, ya que encierra la trayectoria del diálogo entre lo humano y lo divino que marcó a los dos santos. Sus existencias están marcadas por la relación fe-obediencia que les permitió convertirse en fundadores de dos importantes familias religiosas:

«En desempeño de la divina, y celestial, que mis gloriosos patriarcas, Domingo y Francisco, mis queridos padres, siempre se tuvieron, pues a un mismo tiempo y con hermandado espíritu sus dos ilustres familias fundaron».³⁰

El *poverello di Assisi* y el santo de Caleruega son – para el autor – sujetos que viven al margen de las tentaciones que circulan en torno a ellos, incluyendo la herejía. Ellos ponen en relieve el significado cósmico del catolicismo, por ello sus comunidades continúan a través del tiempo e interaccionan constantemente. Los franciscanos y dominicos son dos estirpes espirituales destinadas a multiplicarse

30 *Ibid.*, s/n

por todo el planeta. Hita resume la vigorosa naturaleza del abrazo, el magnífico cuadro de bendición patriarcal que este simboliza y que los confirma como siervos que gozan de la total confianza de Dios, por tanto, cumplen el encargo que les ha sido asignado en su misión terrena, el cual incluye el ser perseguidos, emulados, castigados, pero también ser patrocinados por pontífices y reyes. Esta suerte es heredada por los miembros de las dos órdenes:

«Juntas fueron profetizadas, perseguidas, juntas de varios emuladas (milagrosamente castigados) juntas fueron favorecidas, patrocinadas de pontífices y reyes y juntas las eligió Dios para que reformasen la iglesia, y destruyesen errores, pecados, heredando pues los hijos como Eliseo, de tan gloriosos padres aumentada su amorosa unión, y su hermanado espíritu doblado (que harto neciamente infeliz será quien no lo herede, pues como dijo el gran Clemente 4, reprovos y malditos serán los hijos de estas dos familias, si recíprocamente no se aman y veneran)».³¹

Como Eliseo, franciscanos y dominicos son predicadores y se vinculan con los soberanos, los aconsejan y les ayudan a mejorar espiritualmente. De esta manera, el autor resume el papel de ambas comunidades: propagar el cristianismo, aconsejar a los reyes y, cuando sea necesario, reprobar sus acciones.

7. Gloria compartida y trascendencia de los patriarcas y de sus comunidades

Si bien se los relaciona con el poder terrenal, Hita recalca que la magnificencia de Francisco de Asís y Domingo de Guzmán es eterna — inherente a su gran sentido de la devoción — está vinculada a la revelación, la verdad y la heroicidad cristiana. *Geroglífico* transmite la idea de que ambos santos personifican la naturaleza extraordinaria de un buen cristiano. Sus actos personales y obras van más allá de lo ordinario de la *vanitas* terrena. Así, el abrazo constitu-

31 *Ibid.*, s/n

ye el momento que inmortaliza un milagro en el catolicismo: el de la gloria compartida.

«Hoy pues, señores es nuestra fiesta, por ser mi padre Santo Domingo, con cuya doctrina y santidad, si la militante iglesia se ilustra, la religión de los predicadores gloriosamente se ufana, y la de los menores ufanamente se gloria. Día nuestro porque es nuestra la fiesta, de dominicos y de franciscanos, pues siendo, como es, Domingo mi padre, su objeto, no puede faltar el serafín llagado a su lado, pues fueron los dos tan uno, que fueron alma y cuerpo entrambos [...] porque a nosotros nos toca, favorecidos de nuestros hermanos mayores, hacer el plato de la palabra divina, y para su desempeño me ha de dar la mano mi padre San Francisco, y como tan interesado en las glorias de su amigo, hermano y compañero Domingo, hará el gasto para esta salutación, dando ocasión para que todas las sagradas religiones celebren a mi padre santo Domingo, que a esto vienen a hacer el día grande con su presencia abramos paso a esta dificultad».³²

Esta gloria compartida se traslada a todos los franciscanos y dominicos, a quienes les incumbe propagar la doctrina cristiana por medio de la predicación expositiva. La comunicación directa de la palabra de Dios consiente que esta se haga viva en los fieles. Tal como lo expresa en el sermón propiamente dicho:

«no dividas de Domingo y Francisco las glorias, porque son Domingo y Francisco dos cuerpos y un alma. Y aunque el alma tiene partes extra partes para darse como substancia a conocer, no las tiene para que las toque el cuchillo de la división: *Cum mundis in tanta propalsus esset vitia, dominus pietate motus illum voluit reformare, non elegit unum rantum; sed duos, unum cherubicum et alterum seraphicum dominicum et franciscum, duo corpora sed unam animan*. No hagas, no, división (dice la citada pluma hija de esta guzmanita familia, y norte grande del concilio tridentino) entre domingo y francisco, porque, aunque te parezcan dos en los movimientos, una es en los des el alma, en su instituto».³³

Geroglífico expresa que es necesario que las dos órdenes continúen cultivando el sistema tradicional de homilética que enfatiza la tarea del sacerdote como pastor. La obra resalta la importancia ministerial de la predicación franciscana y dominica. A través de la

32 *Ibid.*, 1r

33 *Ibid.*, 3v

ya mencionada idea central del abrazo entre los dos santos, no solo transmite el mensaje bíblico del amor cristiano, sino que explica su trascendencia por medio de una estructura lógica, coherente y clara que resalta que no se trata de una amistad prosaica, por tanto que ambos individuos anhelan la perfecta caridad de Cristo:

«Forma pues la consecuencia amistad de costumbre, se funde en comer y beber juntos: la de la razón en trato y comunicación, pero la divina, carece de estos principios. Domingo y Francisco, mis queridos padres, ni se ha visto, ni se han tratado, no han tenido trato, ni comunicación en su vida y se estrechan en amorosos lazos llamándose por sus nombres, la primera vez que se ven: luego es amistad divina».³⁴

Hita analiza a fondo el concepto de afinidad cristiana entre los dos santos y sus efectos filosóficos-teológicos, pues parece aplicar al cristianismo la concepción ciceroniana de la amistad —*amicitia est divinarum et humanorum cum benevolentia et caritate consentio*.³⁵ Por consiguiente, el autor juzga que esta empatía franciscano-dominica conduce a una perfecta consonancia de ideas y ahonda sobre los deberes morales que impone la bienquerencia y su objetivo de alcanzar la beatitud. El abrazo figura que ambos santos tienen una meta en común: el hondo deseo de alcanzar el bien perfecto, aunque lo hagan por vías aparentemente diversas. En el caso específico de Santo Domingo, su santidad consiste tanto en su contemplación intelectual como en la predicación. Su inteligencia es una prueba de la cercanía a lo divino. En el caso de san Francisco, su misticismo se cimienta principalmente en su ideal de pobreza. Ambos actúan en base a la devoción cristiana, han nacido para amar al mundo y anunciar los prodigios divinos:

«Esta es la amistad, que quería ver Cristo en los hombres imitada [...] Domingo y Francisco, mis gloriosos padres, sin haberse visto ni comunicado jamás, se hablan por sus nombres, y anuncian los prodigios, que por sí [mismos] y sus hijos se obraría. A la primera vista se conocen, a el primer

³⁴ *Ibid.*, 5r

³⁵ Eleonora Cianci, *L'Amicitia nel Medioevo Germanico: Studi in onore di Elisabetta Fazzini* (Milano: LED Edizioni Universitarie, 2018), 7-23

conocimiento se aman. No, no son Dios, mas un vivo traslado de aquella amistad eterna».³⁶

Es evidente que el recordatorio que Hita hace sobre el hecho de que el abrazo representa la amistad divina a pesar de que ambos patriarcas no se habían visto ni comunicado anteriormente responde a la verdad histórica, ya que no hay testimonio fundado de que se hayan encontrado alguna vez. Sin embargo, el sermón retoma la tradición de un encuentro ambos santos fundadores fue una especie de incentivo a los frailes de ambas órdenes para superar ciertos desentendimientos y rivalidades que se conocieron en las primeras décadas.³⁷ La amistad entre Domingo y Francisco encierra en sí el producto de una revelación, es un don sobrenatural, una dádiva por excelencia que Cristo ha hecho al mundo. Por ello, a los franciscanos y dominicos corresponde demostrar que la amistad, la predicación, la caridad y el sentimiento de igualdad. En otras palabras, describe el camino cristiano que debe seguir cada franciscano y cada dominico. Hay un gran nivel de trascendencia en el sermón. Si bien Hita retoma un motivo muy presente en la literatura patrística (la amistad cristiana), logra darle gran relieve al hacerlo objeto de una grande y amplia consideración que se convierte en instrumento para una *lectio* sobre la importancia de las órdenes en los territorios ultramarinos. Los franciscanos y dominicos son portadores de salvación porque creen en su deber de trascender hacia lo divino, sienten la necesidad de perfeccionar su

36 Alonso de Hita, *Geroglífico Sagrado de la amistad más verdadera y vivo traslado de la divina y celestial en los gloriosos patriarcas Sancto Domingo y San Francisco* (México: Imprenta de Francisco Rodríguez Lupercio, 1692), 5 r-v.

37 El testimonio más antiguo de este incentivo es la carta conjunta enviada a los frailes de ambas órdenes por fray Humberto de Romans, maestro de la Orden de los Predicadores, y fray Juan, ministro General de los Frailes Menores, desde los respectivos capítulos generales, alentando la fraternidad entre las dos familias religiosas. A partir de entonces, siguiendo el relato de *Vida de San Francisco* de Tomás Celano, *Legenda aurea* de Jacobo de la Voragine y *Vida de Santo Domingo* de Thierry d'Apolda, fueron numerosos los relatos hagiográficos que, ricos en enseñanzas, a falta de veracidad, han evocado un encuentro entre ambos fundadores con ocasión de una estadía en Roma. En consecuencia, ha sido habitual en la iconografía de ambas familias retratar el abrazo entre los dos santos, que la liturgia propia de cada orden los asocie y de que en los retablos del altar mayor de los templos de una y otra orden se encuentren las imágenes de San Francisco y de Santo Domingo. Por cual el tema desarrollado por Alonso de Hita era un tema habitual en ámbitos frailunos.

naturaleza. De hecho, para reforzar su *Geroglífico*, insiste en el hecho de que la imperfección constitutiva de cada individuo es transmutada por el amor divino que reina en estas comunidades religiosas. La limitación ontológica del ser humano se asume integralmente por medio de la mediación de la amistad entre los patriarcas que marca el comportamiento de las órdenes, pues se convierte en su referente significativo. Adicionalmente, el carácter sobrenatural de la amistad es una suerte de imagen o proyección de Dios que —en *Geroglífico*— llega a su clímax con la alusión a los estigmas, los cuales dan un significado mucho más profundo a la búsqueda espiritual de Francisco y Domingo, prueban la grandeza de su amor hacia Dios. Estos fenómenos corporales típicos de la mística cristiana son para Hita la prueba más contundente de una verdadera *imitatio Christi*. El autor recuerda que son una gracia de Dios, un reconocimiento divino. Son la corroboración del beneplácito de Dios por su santidad de vida relacionada con la aceptación de la cruz asumida de manera espiritual. Los estigmas confirman que han recibido la misión de predicar:

«Dice Baronio en sus anotaciones, que diciendo un día misa, mi padre Santo Domingo, le vio una sierva de Dios con llagas, y con una corona de espinas, porque de asistir a el sacrificio incruento le resultaron las llagas a Domingo, y no será mucho le discurra yo ahora con ellas, por la cercanía a San Francisco, con las llagas de Cristo marcado [...]».³⁸

8. Conclusiones

Después de haber estudiado *Geroglífico* de Alonso de Hita, se puede concluir que el abrazo entre los dos santos es una representación afortunada de la amistad cristiana y la armonía entre las órdenes franciscana y dominica. La reciprocidad de la estima reen-vía al hecho de que ambas comunidades han encontrado a Dios por

³⁸ *Ibid.*, 3r.

medio de los actos de benevolencia. Por consiguiente, el abrazo se convierte también en algo ontológico que tiene un poder unitivo: transmite el altruismo de las órdenes mendicantes, el cual corona su virtud y confirma su deseo de imitar a Cristo. En definitiva, Hita juzga que hay una *similitudo dei* en la misión evangelizadora que permite que tanto los miembros de la Orden de los predicadores como los de *l'Ordine dei frati minori* se acerquen a la imagen del creador. El autor defiende persuasivamente la idea de que franciscanos y dominicos han recibido el legado de una experiencia de amor que anticipa el conocimiento de Cristo porque ambas comunidades ven el cristianismo desde el acto de la predicación, oponiéndose a aquellas que lo encuentran a partir del ejercicio penitencial. Son sacerdotes cuya conducta transforma cada elemento prosaico en un encuentro con lo divino. Aunque ellos no son seres sobrenaturales como el Mesías, entienden bien la transcendencia de la función mesiánica y por ello son el verdadero símbolo de la *caritas*. En pocas palabras, este sermón panegírico destaca su dimensión comunitaria al mismo tiempo que describe las cualidades de un afecto que sigue un esquema cósmico portador de justicia y santidad que pone en relieve el significado profundo — desde la perspectiva del autor — del catolicismo.

Bibliografía

- Alighieri, Dante. *La Divina Commedia*. Roma: Armando Editore, 2003
- Assisi, Francesco d'. *Specchio di perfezione dello stato di Frate Minore*. Assisi: Tipografia Metastasio, 1899.
- Belda Navarro, Cristóbal. *Los siglos del Barroco*. Madrid: Ediciones Akal, 1977.
- Beristain y Souza, José Mariano. *Biblioteca Hispanoamérica septentrional*. México: Universidad Autónoma Nacional de México, 1816.
- Ciaccia, Francesco. *Dante e San Francesco*. Milano: Rosetum, 2004.

- Cianci, Eleonora. *L'Amicizia nel Medioevo Germanico: Studi in onore di Elisabetta Fazzini*. Milano: LED Edizioni Universitarie, 2018.
- Cid, Jorge y Macarena Cordero. *Contrarreforma católica: Implicaciones sociales y culturales*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2019.
- Covarrubias, Isaías. *La economía medieval y la emergencia del capitalismo*. Málaga: Eumed, 2000.
- De Bustos, Tomás. *Santo Domingo de Guzmán: predicador del evangelio*, Salamanca: Editorial San Esteban, 2000.
- Di Meglio, Rosalba. *Ordini mendicanti, monarchia e dinamiche politico-sociali nella Napoli dei secoli XIII-XV*. Milano: Aonia edizioni, 2013.
- Fernández Rodríguez, Pedro. *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1994.
- García López, Juan Catalina. *Biblioteca de escritores de la provincia de Guadalajara y bibliografía de la misma hasta el siglo XIX*. Madrid: Sucesores de Ribadeneira, 1899.
- Hita, Alonso de. *Geroglífico Sagrado de la amistad más verdadera y vivo traslado de la divina y celestial en los gloriosos patriarcas Sancto Domingo y San Francisco*. México: Imprenta de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1692.
- Le Goff, Jacques. *San Francisco de Asís*. Madrid: Ediciones AKAL, 2003.
- López Lozano, Diego. *Los Valdenses*. Alicante: S/E. 2012.
- Palomera, Esteban J. *La obra educativa de los jesuitas en Guadalajara, 1586-1986: visión histórica de cuatro siglos de labor cultural*. Guadalajara: ITESO, 1986.

«Yo hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5) Algunas consideraciones sobre la emergencia de la escatología en el contexto teológico, histórico y cultural del siglo XX

OMAR CÉSAR ALBADO*

Pontificia Universidad Católica Argentina – Facultad de Teología
omar_albado@uca.edu.ar

Recibido 10.12.2022/ Aprobado 09.02/2023

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-3506-5213>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.140.2023.p77-91>

ABSTRACT

El artículo analiza la renovación de la escatología en el siglo XX teniendo en cuenta dos cauces: el teológico y la crisis histórico-cultural de inicios del siglo XX. El autor propone recorrer esos dos cauces para reconocer algunas de las causas que llevaron al resurgimiento de este tratado teológico, relegado al letargo en la teología a lo largo de los últimos siglos. El texto cierra con una mención de la esperanza, virtud fundamental para sostener la permanente renovación de la escatología.

Palabras clave: Escatología; Historia; Crisis; Renovación; Esperanza

«I Make All Things New» (Rev 21:5) Some considerations about the Emergence of Eschatology in the Theological, Historical and Cultural Context of the Twentieth Century

ABSTRACT

The article analyzes the renewal of eschatology in the 20th century taking into account two channels: the theological and the historical-cultural crisis of the early 20th century. The author proposes going through these two channels in order to recognize some of the causes that led to the resurgence of this theological treatise, relegated to a lethargic state in theology over the last centuries. The text closes with a mention of hope, a fundamental virtue to sustain the permanent renewal of eschatology.

Keywords: Eschatology; History; Crisis; Renewal; Hope

* El autor es Profesor Estable Extraordinario en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Director de la Especialización en Doctrina Social de la Iglesia en la misma Facultad.

A comienzos del siglo XX la escatología experimentó una fuerte renovación como tratado teológico. Las causas de esta transformación son varias y en este artículo nos detendremos a indagar en algunas de ellas. Lo cierto es que la escatología pasó de ser considerada una materia vinculada casi exclusivamente a la salvación individual del creyente a tomar una importancia fundamental por su incidencia en temas sensibles al pensamiento moderno tales como la historia, la esperanza, el valor de las utopías, la pregunta por una justicia integral, entre otras cuestiones. Dejó de ocupar los márgenes de la reflexión para convertirse en una de las principales corrientes que alimentó el caudal y la dinámica del río teológico contemporáneo. Detrás de este cambio encontramos motivaciones históricas, teológicas y culturales que espolearon a biblistas y teólogos para trabajar en una renovada presentación de la escatología. Consideramos que una renovación en la teología nunca es unilateral, sino fruto de un diálogo con el tiempo histórico en el que debe transitar. La escatología no es una excepción. Por este motivo, nuestra intención es poner en relación los tres ejes mencionados (historia, teología, cultura) para indagar desde allí el actual posicionamiento del tratado.

Karl Barth daba en cierto modo el puntapié inicial al afirmar en 1922 en su *Carta a los Romanos* que «un cristianismo que no sea total y absolutamente escatología no tiene nada que ver con Cristo».¹ Recogía así la crítica de E. Troeltsch, para quien el «despacho teológico estaba ordinariamente cerrado». Pero la afirmación de Barth no surge de la nada. Es fruto del debate exegético en el que participaron varios biblistas protestantes entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Schweitzer, Werner, C. H. Dodd, más tarde Bultmann, son algunos de los autores que se preguntan cuál es el mensaje original de Jesús sobre la escatología y ensayan distintas respuestas. Es un debate que no queda encerrado en la interpretación exegética especializada, sino que atraviesa toda la

¹ Citado en Joseph Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Barcelona: Herder, 1980), 56.

reflexión teológica, marcándola con un sello inédito para la teología moderna. De pronto, la escatología no sólo pasaba a ocupar un primer plano como tratado, no sólo estaba lejos de ser una moda pasajera, sino que todos los tratados teológicos debían tomarla en cuenta al elaborar sus contenidos. Por este motivo Ratzinger puede sostener, refiriéndose a Barth, que su afirmación resonó como «un trompetazo, con el que se abre una nueva fase de la teología». Promediando los años sesenta del pasado siglo XX von Balthasar daba cuenta de la importancia de la cuestión escatológica para pensar la teología. «En la teología de nuestro tiempo la escatología es el “rincón de donde salen las tormentas”. De él proceden todos aquellos temporales que ponen fecundamente en peligro el campo entero de la teología: apedrean o refrescan. Para el liberalismo del siglo XIX pudo valer la frase de Troeltsch: “El despacho escatológico está ordinariamente cerrado”. Desde comienzos de siglo, por el contrario, en este despacho se trabajan horas extraordinarias».²

Ahora bien, ¿a qué podemos atribuir este resurgimiento? Es posible reconocer un doble cauce que ayuda a comprender este movimiento de renovación. Uno, estrictamente teológico, y otro, que se vincula con la crisis histórico-cultural de comienzos del siglo XX. Presentaremos algunas de las principales líneas de estos dos cauces. Nos referiremos a ellos restringiendo nuestra indagación solamente al ámbito de la teología católica.

1. La renovación teológica de la escatología

Por un lado, el cauce *estrictamente teológico*, por el cual la escatología se convirtió en una dimensión trasversal de toda la teología y no sólo un tratado que se ocupa de las realidades últimas que afectan al creyente y a la historia. Como señalamos hace un momento, a lo largo del siglo XX se produce una recuperación del valor de

² Hans Urs von Balthasar, «Escatología», en *Panorama de la teología actual*, ed. por J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle (Madrid: Guadarrama, 1961), 499.

la escatología tanto en su dimensión específica como en su relación con el conjunto de la teología. Von Balthasar da cuenta de esta tendencia a finales de la década de 1950 y comienzos de la de 1960. «No es ya poco el que una generación entera de teólogos aprenda a hacer teología teniendo a la vista el horizonte *abierto* de la escatología, y que de esta manera empiece lentamente a prestar atención al carácter de los *eschata*, que da forma al conjunto del pensamiento teológico, y se eduque dentro de él».³

La teología católica se hace eco de la renovación de la escatología a finales de década de 1950 y en los inicios de 1960. Antes de esos años el tratado era presentado como un apéndice final de la sistemática, sin un vínculo explícito con el resto de la teología. Podemos encontrar algunos intentos de trabajar sobre la escatología rompiendo con los moldes impuestos por la manualística, como es el caso de Henri de Lubac. En 1936, en el capítulo IV de su libro *Catholicisme* titulado «Vida eterna», hace una reflexión sobre la escatología en estrecha relación con la eclesiología, con la cristología y con la existencia cristiana. Pero no es todavía el camino ordinario en la teología católica. Habrá que esperar un poco más de tiempo para encontramos con los teólogos revisando la metodología para afrontar las cuestiones escatológicas y aprovechando los valiosos aportes que provenían de la investigación bíblica protestante. El Concilio Vaticano II ofrece un impulso de renovación que permitió consolidar la nueva perspectiva escatológica y desplegar una peculiar vitalidad. En efecto, como señala Gabino Uribarri, hasta ese momento la escatología «no se hacía eco ni de los cambios que estaban sucediendo en el mundo bíblico, en el que los exégetas y teólogos protestantes llevaban la voz cantante; ni se intentaba una presentación de los temas relativos a la muerte y la esperanza cristiana que tuviera sensibilidad para con las preocupaciones de las ciencias sociales o las corrientes filosóficas en boga en la época (existencialis-

3 Ibid., 500 (cursiva en el original).

mo, marxismo)». ⁴ Comienzan a publicarse los trabajos de von Balthasar, Rahner o Alfaro, quienes conciben la escatología no «de un modo exclusivo hacia la trasvida, sino que se va orientando hacia un modo de vivir plenamente afincado en el aquí y ahora, abierto a una esperanza trascendente, plenificadora y global... Se trata de mostrar que la escatología cristiana... tiene que ver con la historia y el mundo». ⁵ Los contenidos específicos de la escatología toman también un rumbo nuevo, abandonando la tendencia fisicista y cosista característica de los tratados de la primera mitad del siglo XX. Podemos encontrar expresada esta nueva vitalidad teológica en tres ámbitos relevantes.

El primero, materialmente el más evidente, es la publicación de numerosos manuales que aún hoy siguen teniendo vigencia. Baste señalar la *Escatología* de J. Ratzinger publicada en español por primera vez en 1980 y reeditada con agregados en 2007. Lo mismo podemos decir de la *Teología del más allá* de C. Pozo, cuya primera edición data de 1968 y la última, incluyendo anexos sobre las enseñanzas escatológicas de Juan Pablo II, de 2008. Las ediciones que se fueron sucediendo no eran sólo reimpressiones, sino transformaciones sobre el texto. El mismo autor reconoce los cambios profundos que se dieron en los textos de 1980 y 1992. Pero, además, Pozo publicó otro libro sobre escatología, *La venida del Señor en la gloria*, en 1993, en donde modifica su esquema tradicional por la influencia del documento de la Comisión Teológica Internacional de 1992 (*Algunas cuestiones actuales de escatología*). En la introducción señala que este documento le ofreció la posibilidad de trabajar sobre un esquema nuevo, muy sugestivo, y de avanzar sobre cuestiones de actualidad que afectan la escatología. Otro ejemplo lo tenemos en J. L. Ruiz de la Peña. *La otra dimensión* aparece por primera vez en 1975 y encontramos una nueva edición en 1986. Sin contar con la revisión que el autor hizo de algunos temas de su propia concepción

⁴ Gabino Uríbarri, «La escatología cristiana en los albores del siglo XXI», *Estudios Eclesiásticos* 79, (2004): 11-12.

⁵ *Ibid.*, 13

escatológica en el texto póstumo de *La pascua de la creación*, publicado en 1996 y reimpresso todavía en 2002. El mayor mérito de cada uno de estos manuales es ofrecer una mirada global y renovada de los temas escatológicos proponiendo escapar de la tentación de una espiritualidad individualista donde el alma se las arregla a solas con Dios y generando una respuesta superadora a las escatologías intramundanas de las ideologías imperantes en el siglo XX (marxismo colectivista y liberalismo capitalista). Esta acotada selección de textos escatológicos, por lo demás todos ellos con carácter manualístico y no dedicados a un aspecto en particular, nos muestra el dinamismo que tomó la cuestión en la segunda mitad del siglo en el ámbito católico. Es una pequeña muestra de que en la reflexión escatológica las cosas ya no son estáticas ni definitivas.

Un segundo nivel es el reconocimiento de una presencia constante y transversal de la escatología en la reflexión teológica en general. La percepción de esta realidad ha permitido afirmar que «en el siglo XX se ha producido una escatologización de la teología, pues de la mano de la renovación de los estudios bíblicos se ha descubierto que la escatología era la cuestión central para el Nuevo Testamento».⁶ Es interesante notar que en este juicio el resurgimiento de la escatología está vinculado estrechamente a un retorno a la Sagrada Escritura, ocupando un lugar de relevancia las investigaciones sobre el Jesús histórico. No es consecuencia de una especulación racional, sino fruto de una renovada meditación sobre la presencia del mensaje escatológico en el Nuevo Testamento. La especulación vendrá después, pero será posibilitada por la atención puesta en las palabras y en las imágenes utilizadas por Jesús en la predicación sobre el Reino de Dios y sobre su última venida. Es el misterio de Cristo vivo en los relatos evangélicos lo que abre la puerta a una nueva manera de comprender tanto la vida personal como la historia comunitaria. La consecuencia es que la escatología se hizo presente de un modo transversal en el discurso teológico.

6 Ibid., 7.

Aun cuando no se asuma la materia temáticamente sus postulados principales se respiran en el ambiente. Es posible dar cuenta de este cambio si tomamos como referencia ejemplar los estudios sobre la relación entre Cristo y Reino de Dios y sus consecuencias en la cristología y en la eclesiología.

Un tercer nivel es la postulación de una escatología que responde a los paradigmas culturales regionales. Esto implica reconocer que las formulaciones escatológicas tienen una íntima relación con el imaginario escatológico que una cultura concreta se ha forjado. Las cuestiones fundamentales son comunes. Las escatología regionales también se ocupan de la parusía, de la vida eterna y del infierno. Pero la expresión cultural aporta un matiz que enriquece la vivencia de la esperanza cristiana. M. Kehl plantea esta perspectiva al afirmar que en la elaboración de su tratado escatológico tuvo en cuenta la esperanza vivida en acto por los hombres de su tiempo y de su entorno cultural. Por ello, «la necesaria selección de la enorme variedad de tales modos de esperanza estará presidida por su relevancia para la fe cristiana en nuestra sociedad actual dentro del ámbito centroeuropeo».⁷ Y aclara en nota a pie de página: «Esbozamos, pues, aquí una escatología de acentuado carácter regional, que difiere mucho de la escatología diseñada en Latinoamérica o en África o en India. Creo, no obstante, que está abierta a un diálogo mutuamente fecundo con otras teologías de la esperanza, ya que esa apertura (y no una generalidad abstracta) constituye la universalidad ‘virtual’ de una teología».⁸

Estamos ante una perspectiva novedosa que puede enriquecer los planteos escatológicos, pues nos invita a dialogar con la cultura de una comunidad concreta y a reconocer en ella la diversidad de modos que la esperanza cristiana puede tomar. Los tratados dedicados a la escatología nos muestran que la transformación última que sufrirá el hombre y la creación no se deja reducir a las particu-

7 Medard Kehl, *Escatología* (Salamanca: Sígueme, 1992), 14.

8 *Ibid.*, 14, nota 6.

laridades culturales de una región. Esto es cierto, pero no es el único aspecto que debemos tener en cuenta. Es necesario prestar atención también al *modo de la espera* de una comunidad concreta, a lo que podemos llamar la *disposición escatológica* que asume en su expresión cultural. Aquí juegan un papel fundamental las mitologías de cada pueblo que, en tanto historias sagradas, reflejan el fecundo diálogo del cristianismo con las tradiciones ancestrales y la resignificación actual de la memoria histórica. Pensar la escatología en términos regionales supone afrontar el desafío de preguntarnos por el valor de una vivencia cristiana de la esperanza acotada a una cultura específica. No se pretende absolutizar la expresión del cristianismo en una cultura, pues sabemos que ninguna cultura puede agotar la fe en Jesucristo. Proponemos, en todo caso, abrirnos a la riqueza de la fe vivida en un contexto específico. Sin perjuicio de la unidad y sin la búsqueda de confrontaciones vanas. Asomándonos a una experiencia de la escatología que nos ayude a redescubrir el sentido de lo católico.

2. La escatología como respuesta a la crisis de principios del siglo XX

Un segundo cauce de renovación lo encontramos en la crisis *histórico-cultural* de comienzos del siglo XX, cuando la crueldad y el sinsentido de la primera guerra mundial quiebra la fe en el mito del progreso indefinido que alcanzaría la felicidad y fractura la convicción de que la ciencia es capaz de responder, tarde o temprano, a todos los anhelos de la humanidad. Es el comienzo de un siglo plagado de violencia, guerras y cambios vertiginosos en poco tiempo. El cristianismo encuentra en la escatología la oportunidad de ofrecer una respuesta a la pregunta por el sentido de la historia y de renovar la originalidad del cristianismo de cara a una cultura que ve resquebrajados los cimientos sobre los que se sostenía.

Según surge del análisis de las obras de los especialistas la emergencia de la escatología en el siglo XX no puede reducirse solamente a la aparición de algunas obras provocativas que proponen

una modificación en la metodología, sino que ellas son el emergente de una crisis profunda que afecta radicalmente al hombre y a su cultura. Ratzinger ha señalado que la nueva mirada que particularmente la exégesis protestante ha brindado a los textos del Nuevo Testamento «va unida a la creciente crisis de la civilización europea. La nueva postura se relaciona con la conciencia de *hundimiento* que acosa cada vez más a los espíritus desde finales de siglo como pudiera hacerlo el presentimiento de un terremoto inminente de proporciones mundiales. Esta conciencia de hundimiento recibió una primera confirmación trágica con la primera guerra mundial y fue agotando y horadando poco a poco la teología liberal que entonces dominaba, haciendo que se desmoronara su cristianismo cultural lleno de optimismo».⁹ Por su parte, José María Mardones señala que la emergencia de la escatología debe atribuirse a causas múltiples, pues son muchas «las vicisitudes acontecidas en la realidad y en el pensamiento, en la teología y en el mundo cultural, que explican esta vuelta hacia el futuro y la esperanza». Sin embargo, el síntoma medular sigue siendo el mismo: «La misma conciencia histórica occidental, tan sacudida por un siglo que había *socavado* hasta los cimientos de la civilización occidental, percibía la historia como crisis. El hecho estaba ahí: se asistía a una revitalización del pensamiento escatológico».¹⁰

Por otra parte, los extensos análisis que Juan Ruiz de la Peña dedicó en diversos trabajos a las categorías tiempo, futuro y esperanza dan cuenta también de un cambio de perspectiva frente a la problemática. Son temas de los cuales el cristianismo tiene que hacerse cargo y que, por supuesto, no les son ajenos. Ante los cuestionamientos inmanentistas de las ideologías secularizadas la escatología está llamada a mantener en tensión dos polos que a primera vista parecen excluirse. Por un lado, «la emergencia de la dimensión de futuro en la humanidad de nuestros días no ha hecho más que

9 Ratzinger, *Escatología...* 19.

10 Juan Martín Mardones, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión* (Santander: Sal Terrae, 2003), 217 (cursiva nuestra).

tematizar, con indudable lucidez, un dato de experiencia que trasciende la coyuntura histórica: la conciencia que el ser humano tiene de su finitud». ¹¹ Pero, por otro lado, no podemos quedar encerrados en esta finitud, sino que ella está sugiriendo la apertura a otro tipo de futuro, «un futuro plenitud que, en cuanto tal, es imprevisible, impropyectable, no evolutivo». ¹² Y aunque los planos en los que se mueve un futuro terreno y otro pleno en el más allá sean diversos no tienen por qué superponerse ni anularse entre sí. «El futuro absoluto no tiene por qué desplazar del horizonte existencial los futuros relativos, la esperanza no es incompatible con las esperas, ni debe evacuar el interés por los logros al alcance del hombre». ¹³

Bruno Forte ubica a la escatología como el «nuevo pensamiento» superador de la crisis moderna. La cuestión fundamental es para el teólogo italiano la crisis de sentido en que la «razón moderna» ha sumido a la historia. «La crisis de la “totalidad” del espíritu moderno viene de este modo a perfilarse en general bajo la forma de una “caída del sentido”». ¹⁴ La historia ha perdido el rumbo, la patria a la cual dirigirse, y eso afecta la existencia concreta de las personas. La imagen que surge luego de la lectura del texto de Forte es la de un sujeto que da vueltas sobre sí mismo, insatisfecho y sin perspectivas de un futuro real que de respuestas a sus interrogantes más profundos. «A la recuperación de la escatología corresponde además una recuperación de la cuestión del sentido y de las posibles respuestas a la misma, más allá de la crisis moderna y de la caída nihilista posmoderna; de esta manera la aparición renovada del horizonte último se conjuga con la búsqueda del sentido perdido». ¹⁵

Los testimonios destacan la importancia de la crisis cultural en el reposicionamiento de la escatología en el tablero teológico. Sin

11 Juan Luis Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana* (Santander: Sal Terrae, 1986), 20.

12 *Ibid.*, 21.

13 *Ibid.*, 26.

14 Bruno Forte, *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología* (Salamanca: Sígueme, 1995), 326.

15 *Ibid.*, 328.

duda, no es la única causa.¹⁶ Pero para nuestro propósito es muy relevante, pues se trata de un dato al que no siempre prestamos la debida atención. ¿A qué se hace referencia cuando se habla de “crisis cultural”? Los autores están convencidos de que el occidente cristiano se ve confrontado de una manera inédita por otro proyecto histórico que le disputa la hegemonía de la cultura. Propone otra jerarquía de valores y justifica el sentido de la existencia humana no proyectándola hacia el más allá, sino afirmándola sin concesiones en el más acá. Es mucho más que una crisis coyuntural, que se salvaría corrigiendo algunos de los aspectos negativos que atacan al estilo de vida propuesto por el cristianismo. Lo que está en juego aquí es la proposición activa de otro orden cultural, basado en fundamentos diversos y ante los cuales la teología debe generar una respuesta. Hablando del ateísmo contemporáneo Henri de Lubac captó la hondura de esta crisis, caracterizada por él como un drama que toca los fundamentos de un humanismo cristiano, cuando afirma: «No hablamos de un ateísmo vulgar, que es propio, más o menos, de todas las épocas y que no ofrece nada significativo; tampoco nos referimos a un ateísmo puramente crítico, cuyos efectos continúan extendiéndose hoy, pero no constituye una fuerza viva, porque se revela incapaz de reemplazar aquello que destruye [...] Cada vez más, el ateísmo contemporáneo se torna positivo, orgánico, constructivo».¹⁷

El Consejo Pontificio para la Cultura toma cuenta de esta crisis en un documento sobre la situación de increencia en la que se encuentra la humanidad. Describe el fenómeno del indiferentismo en la increencia contemporánea.¹⁸ El Consejo destaca que este fenómeno nos enfrenta a un problema cultural (no sólo político-coyuntural), señalando que se trata de una realidad que está instalada en el ambiente, que se respira día a día casi sin darnos cuenta y que se

16 Cf. Uríbarri, «La escatología cristiana en los albores del siglo XXI», 3-28.

17 Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (Paris: Cerf, 1998), 7.

18 Consejo Pontificio para la Cultura, *¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia*, (Buenos Aires: San Pablo, 2005), 21. (Cursiva en el original)

emplaza simplemente como un hecho. La increencia «se convierte en un *fenómeno cultural*, en el sentido en que con frecuencia las personas no se vuelven ateas o no creyentes por propia elección, sino simplemente porque [...] es lo que todo el mundo hace». Esto no implica negar la responsabilidad personal y social de los hombres, sino reconocer que nos hallamos ante una situación que *de hecho* es vivida con naturalidad por un gran número de personas y de sociedades. Se trata, por otra parte, de un *fenómeno cultural* que por primera vez en la historia es realmente *global*, afecta al mundo entero, sin que nadie quede fuera de su radio de influencia. La globalización de la increencia es consecuencia de un proceso sistemático que, al decir del documento, contiene elementos sumamente perniciosos: la cultura dominante la introduce conscientemente y la extiende de forma sutil a la vida de los hombres, con una presencia difusa, casi omnipresente, menos visible, pero peligrosísima. A esta realidad debe dar respuesta hoy la Iglesia.

«La Iglesia hoy tiene que hacer frente a la indiferencia y la increencia práctica, más que al ateísmo, que retrocede en el mundo. La indiferencia y la increencia se desarrollan en los ambientes culturales impregnados de secularismo. Ya no se trata de la afirmación pública de ateísmo, si exceptuamos algunos Estados -pocos- en el mundo, sino de una presencia difusa, casi omnipresente en la cultura. Menos visible, es por ello mismo más peligrosa, pues la cultura dominante la extiende de forma sutil en el subconsciente de los creyentes, en todo el mundo Occidental, y también en las grandes metrópolis de África, de América y de Asia: verdadera enfermedad del alma, que lleva a vivir '*como si Dios no existiera*', neopaganismo que idolatra los bienes materiales, los beneficios de la técnica y los frutos del poder».¹⁹

La escatología tiene la clara conciencia de enfrentar un acontecimiento que va más allá de una moda de época y que tiene fundamentos tan sólidos como aquellos a los que se dispone a combatir. Es una crisis cultural en la que aún nos encontramos inmersos. Por supuesto ha evolucionado en muchos aspectos desde el momento en que la teología del siglo XX comenzó a cuestionarla. Muchos de los problemas coyunturales que se discutían en décadas pasadas ya

¹⁹ Ibid., 10-11. (Cursiva en el original).

no están. Sin embargo, hay un hilo conductor que sigue siendo el mismo: la pretensión de un humanismo sin Dios. Hoy quizás esa pretensión asuma en algunos ámbitos formas más sutiles y elaboradas; en otros, tal vez, se mantenga bajo la prepotencia de antaño; pero siempre está agazapada, cualquiera sea la forma que tome, la brutalidad de convertir al hombre en lobo del hombre.

3. Un camino abierto a la esperanza

El breve recorrido que hemos realizado nos muestra que la escatología comienza a repensarse a partir de la crisis histórico-cultural que se inicia a finales del siglo XIX y comienzos del XX. En esa encrucijada crítica se propone una reconsideración de los contenidos propios de la escatología, saliendo del letargo al que había sido relegada. Pero pronto esta búsqueda supera la revisión de un tratado aislado y se instala en el corazón de la teología, impulsando una renovación global de la misma. La palabra que la escatología tiene para decir respecto al futuro se vuelve hacia el presente porque lo que se espera debe impeler a vivir con mayor compromiso el hoy. Los tratados teológicos toman, cada uno a su modo, un tinte escatológico que les permite recuperar una sana tensión en la vivencia de la promesa de la plenitud anunciada por el cristianismo. Esta tensión incide también en la escatología, generando un círculo hermenéutico que repercute en la existencia cristiana concreta. En este sentido, Nurya Martínez-Gayol dirá que «hacer escatología no es sino traducir en clave de futuro lo que se vive en clave de gracia crística en el presente».²⁰

En esta nueva situación la virtud de la esperanza recupera un valor específico y nos abre el camino para seguir avanzando en la postulación de una escatología que recupere el sentido perdido de la historia. La crisis iniciada hace más de cien años aún no ha llegado a su fin. La referencia que hicimos a Bruno Forte nos lo recuerda. Aquí es

²⁰ Nurya Martínez-Gayol Fernández, «Escatología», en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, ed. por Ángel Cordovilla Pérez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 636.

donde hay que afirmar que la escatología sin una esperanza actuante que transforme las relaciones con las personas y con las cosas se mostrará estéril. Esto no implica un conocimiento anticipado de lo que va a ocurrir en la historia, sino un descubrimiento en el asombro de las manifestaciones de Dios en la historia. «En este cuadro interpretativo este futuro sigue siendo indeterminado en su sobreabundancia; se le alcanza en la forma de la “promesa” de la itinerancia, no en la de la anticipación realizadora, de la “prolepsis”». ²¹ Por eso es posible afirmar que «la fe cristiana nos promete la Vida, no *otra vida* que nos permita huir y refugiarnos en la expectación de lo futuro y diverso a lo que el presente nos oferta, sino *esta vida* transformada, renovada, consumada, llevada a su plenitud». ²² Se modifica, entonces, el eje sobre el cual gira la metodología escatológica, pues, «frente a esta escatología pensada como un “retablo de ultimidades” habrá que decir, más bien, que *la escatología es algo cambiante, “in fieri”*, que implica un dinamismo. Esto no quiere decir que el *éschaton* que Dios nos reserva, sea cambiante o esté sujeto a variación. Más bien significa que la escatología no es sólo el *éschaton*, sino nuestro conocimiento y acercamiento a él». ²³ La escatología es algo que vamos haciendo mientras caminamos hacia la promesa de plenitud que Dios nos ha regalado.

No queríamos cerrar el texto sin una mención a la virtud de la esperanza, aunque no podamos hacer un mayor desarrollo en este momento. La consideramos central porque en ella se articulan el presente y el futuro (sin olvidar el pasado) para que lo escatológico se vuelva creíble y vivible en el cristiano. No podremos encontrar una respuesta de fe a la crisis sin esta articulación. Sólo ella será capaz de sacarnos de la conciencia de hundimiento, del sentir socavados nuestros cimientos, del presentimiento de un terremoto inminente. «Yo hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5): una promesa dicha en tiempo presente para que saboreemos la capacidad transformadora del amor de Dios.

²¹ Forte, *Teología...*, 337.

²² Martínez-Gayol Fernández, «Escatología», 636.

²³ *Ibid.* 633.

4. Bibliografía

- Balthasar, Hans Urs von. «Escatología». En *Panorama de la teología actual*, editado por J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle, 499-518. Madrid: Guadarrama, 1961.
- Consejo Pontificio para la Cultura. *¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia*. Buenos Aires: San Pablo, 2005.
- Forte, Bruno. *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Kehl, Medard. *Escatología*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- Lubac, Henri de. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Paris: Cerf, 1952⁵.
- Lubac, Henri de. *Le drame de l'humanisme athée*. Paris: Cerf, 1998.
- Mardones, Juan Martín. *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- Martínez-Gayol Fernández, Nurya. «Escatología». En *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, editado por Ángel Cordovilla Pérez, 631-711. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Pozo, Cándido. *Teología del más allá*. Madrid: BAC, 2008.
- Pozo, Cándido. *La venida del Señor en la gloria. Escatología*. Valencia: Edicep, 1993.
- Ratzinger, Joseph. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 1980.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *La otra dimensión. Escatología cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1986⁴.
- Uríbarri, Gabino. «La escatología cristiana en los albores del siglo XXI». *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004): 3-28.

L'antropologia pneumatico-trinitaria di J. Moltmann

PALMA VENTRELLA*

Pontificia Universidad Católica de Chile - Facultad de Teología
palma.ventrella@uc.cl

Recibido 06.06.2022/ Aprobado 09.08.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8893-5684>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.140.2023.p93-118>

RESUMEN

Esta contribución pretende, a través del estudio de las obras del teólogo luterano J. Moltmann, hacer una aportación al campo de la antropología trinitaria, que se está desarrollando en los últimos años. Partiendo de la Trinidad moltmanniana, cuyo aporte es indiscutible para la teología de nuestro siglo, el artículo pone en luz su reflejo en la antropología teológica del autor. Destaca así el ritmo trinitario de la relación entre persona y comunidad humana; el principio de solidaridad entre los hombres, que encuentra su fundamento último en la comunión pneumatológica-trinitaria; y una nueva definición de la persona humana, que tiene en la Hipóstasis divina su prototipo, y, en el Pneuma, su constitución. De este modo, el artículo pone de relieve la singular contribución, especialmente en su dimensión pneumatológico-trinitaria, que Moltmann hace a la antropología esbozada en clave trinitaria.

Palabras clave: Trinidad; Espíritu Santo; Pericóresis; Hipóstasis habitable; Comunión

ABSTRACT

This contribution aims, through a study of the works of the Lutheran theologian J. Moltmann, to make a contribution to the field of Trinitarian anthropology, which has been developing in recent years. Starting from the Moltmannian Trinity, whose contribution is indisputable for the theology of our century, the article highlights its reflection in the author's theological anthropology. It thus highlights

* Doctorada en Teología Dogmática en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, enseña como profesora adjunta en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de Chile.

the Trinitarian rhythm of the relationship between person and human community; the principle of solidarity between people, which finds its ultimate foundation in the pneumatological-trinitarian communion; and a new definition of the human person, which has in the divine Hypostasis its prototype, and, in the Pneuma, its constitution. In this way, the article highlights the singular contribution, especially in its pneumatological-trinitarian dimension, that Moltmann makes to the anthropology outlined in a Trinitarian key.

Keywords: Trinity, Holy Spirit, perichoresis, indwelling hypostasis, communion

Introduzione

«Se noi oggi intendiamo la persona come un'esistenza propria, insostituibile ed irrinunciabile, lo dobbiamo appunto alla dottrina trinitaria del cristianesimo. Ma perché con pari vigore non si è elaborato pure il concetto di pericoreosi, di unificazione e comunione tra le persone? L'estinguersi di una dottrina trinitaria evoluta in chiave sociale in Occidente ha favorito lo sviluppo dell'individualismo e specialmente dell'individualismo possessivo: ciascun uomo deve realizzare 'se stesso', ma chi realizza la comunione?»¹

L'interrogativo moltmanniano rivolto contro la teologia trinitaria occidentale, colpevole, a suo avviso, di non essersi sviluppata attraverso il punto di vista sociale e di aver delineato e giustificato così una concezione individualizzata dell'uomo, che ha probabilmente condotto a quella moderna soggettività, secondo cui i rapporti sociali, che collegano gli uomini fra loro, sono ridotti a bisogni reciproci,² apre davanti ai nostri occhi una pista di studio nel pensiero del teologo luterano.³ A riguardo l'autore afferma ancora: «l'antropologia e la teologia sono sempre in rapporto d'interazione, per cui, assieme al monoteismo occidentale proprio del concetto di

1 Jürgen Moltmann, *Trinità e Regno. La dottrina su Dio* (Brescia: BTC, 1983), 213-214. «Generalizzando potremmo dire che in Occidente il teismo monarchico, per quanto riguarda il concetto di Dio, ha portato all'individualismo in antropologia. L'oggetto della somiglianza dell'uomo con Dio non è stata considerata la Trinità, bensì la signoria divina, per cui la dignità divina è stata riconosciuta alla singola persona umana, non però alla comunione che si stabilisce fra le persone umane»: Jürgen Moltmann, *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria* (Brescia: BTC, 1993), 105.

2 Cf. Jürgen Moltmann, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*. Tr. Aldo Comba, (Brescia: BTC, 2017), 316.

3 Per uno studio generale sulla teologia dell'autore segnaliamo: Giuseppe Passamonte, «Jürgen Moltmann: appunti per un profilo teologico», *Rassegna di Teologia* 6 (1996): 793-815; Rosino Gibellini, *La teologia di Jürgen Moltmann*, (Brescia: Queriniana, 1975).

Dio, dovremo superare il suo corrispettivo dell'individualismo dell'antropologia». ⁴ Viene a porsi, dunque, la domanda: quale concetto non solo di comunione antropologica, ma propriamente di persona umana deriva dalla dottrina trinitaria sociale moltsmanniana? Secondo il teologo di Tubinga, partendo dalla Trinità, come si può rispondere alla domanda: *Chi è l'uomo?* ⁵ La risposta a tale questione ci permetterà di recuperare quello che, a nostro parere, può essere il contributo di Moltsmann allo studio dell'antropologia trinitaria, ⁶ che si sta sviluppando in questi ultimi anni. L'articolo, partendo dalle critiche che l'Autore pone alla trinitaria occidentale e alla corrispondente analogia individuale, cerca di esporre successivamente la sua dottrina trinitaria, esaminando infine il riflesso di questa sulla sua antropologia, di cui il teologo non ha uno scritto sistematico. Dalla Trinità all'uomo, dall'Alto al basso suddivideremo il nostro studio in due fondamentali momenti: quello trinitario e quello antropologico, che, come vedremo, verranno a intersecarsi fra loro.

1. La critica all'analogia individuale occidentale

«Generalizzando potremmo dire che in Occidente il teismo monarchico, per quanto riguarda il concetto di Dio, ha portato all'individualismo in antropologia». ⁷ La critica moltsmanniana fa riferimento primariamente alla teologia dell'*imago* di Agostino e Tommaso, che svilupparono il loro discorso partendo dall'unità

⁴ Jürgen Moltsmann, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione* (Brescia: BTC, 2007), 280.

⁵ Si intitola così la raccolta tedesca di tre meditazioni sul mistero "uomo" tenute tra il 4 e il 5 marzo del 1974 alla Stanford University in California: Jürgen Moltsmann, *Chi è l'uomo*. Tr. Gianni Poletti, (Brescia: Queriniana, 1977).

⁶ «Il termine è stato usato per la prima volta - a quanto mi risulta - da P. HÜNERMANN nel suo *Trinitarische Anthropologie* bei F.A. Staudenmeier, Freiburg i. Br. 1962: anche se ancora in chiave intrasoggettiva, per essere poi evoluto in chiave intersoggettiva da H.U. von Balthasar, K Hemmerle e altri»: Piero Coda, «Sul concetto e il luogo di un'antropologia trinitaria», in *Abitando la Trinità: per un rinnovamento ontologico*, ed. P. Coda - L. Zak, (Roma: Città Nuova, 1998), 123 n. 3. 123-135. Rispetto allo studio dell'antropologia trinitaria segnaliamo i diversi contributi del primo seminario di antropologia trinitaria del CELAM: Alejandro Bertolini et al., *Antropologia trinitaria para nuestros pueblos*, (Bogotá: CELAM, 2015).

⁷ Jürgen Moltsmann, *Nella storia...* 105.

trinitaria in Dio, esaltando in questo modo «il soggetto umano di intelletto e volontà». ⁸ La posizione di Agostino e Tommaso, riguardo la dignità dell'anima *ad imago Dei* pone, scrive il teologo, in secondo piano tutto ciò che riguarda la corporeità e i sensi, perciò anche le relazioni umane, che sono considerate così solo *vestigia Dei*. Tutto questo condurrà, aggiunge il Nostro, a «conseguenze notevoli e tragiche» ⁹ nell'antropologia occidentale. La critica rivolta da Moltmann alle posizioni di Agostino e Tommaso fa riferimento principalmente al problema della dignità del corpo, sottomesso all'anima asessuata, ma anche a quello della dignità della donna, subordinata all'uomo. ¹⁰ La critica verso l'analogia individuale occidentale è rivolta dal teologo luterano anche ai contemporanei Barth e Rahner, i quali considerano l'unità del Dio uno e trino a partire dalla soggettività e sovranità della signoria di Dio e pensano Padre, Figlio e Spirito Santo come tre modi di essere in Dio (Barth) ¹¹ o come tre distinti modi di sussistenza (Rahner), ¹² così che per entrambi sarà l'unico soggetto identico a rivelarsi (Barth) o ad autocomunicarsi (Rahner). ¹³ Questo sacrificio delle relazioni interpersonali, scrive Moltmann in riferimento al teologo cattolico, si ripercuote antropologicamente: «A quel Dio che si comunica sotto un triplice aspetto corrisponde l'uomo che si mette a disposizione, si trascende, ma ripiegato su se stesso e solo». ¹⁴

La soluzione moltmanniana sarà differente. Allontanandosi dall'Occidente, l'Autore impronterà la sua teologia dell'*imago* sull'analogia sociale, riprendendo la teologia ortodossa, ¹⁵ rifacendosi a Gregorio di Nazianzo e alla sua analogia familiare, la quale riscontrava l'immagine della Trinità non nell'individuo a se stante, ma

8 Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione...* 281.

9 Cf. *Ibid.*, 278.

10 Cf. *Ibid.*

11 Cf. Jürgen Moltmann, *Trinità e Regno...* 155.

12 Cf. *Ibid.*, 159.

13 Cf. *Ibid.*, 170.

14 *Ibid.*, 170-171.

15 Gli ortodossi «partivano dalla comunione essenziale all'interno della Trinità (pericoresi) e vedevano l'*imago Dei* nella comunione umana delle origini»: Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione...* 281.

nella famiglia di Adamo, Eva e Set.¹⁶ Secondo il Luterano, «gli esseri umani sono *imago trinitatis*, e soltanto unificandosi tra loro mostrano di corrispondere al Dio Uno-Trino». ¹⁷ Esaminiamo di seguito la teologia trinitaria dell'Autore per poi coglierne le ripercussioni di questa sulla sua antropologia, mettendo in evidenza il contributo che l'Autore può dare all'antropologia trinitaria.

2. La Trinità pericoretica e l'Ipostasi abitabile

Un'ulteriore critica, quella rivolta al monoteismo cristiano che ha cercato l'unità della Trinità mediante concetti filosofici, non rispondendo alle testimonianze bibliche,¹⁸ conduce Moltmann a pensare la Trinità attraverso altri termini. Allontanandosi dalla tradizione occidentale, egli parte dalla trinità delle persone e si interroga poi sull'unità, pensa Dio in termini di relazioni e inabitazioni,¹⁹ così come il Nuovo Testamento rivela: «nella testimonianza neotestamentaria chi compare è Gesù, 'il Figlio'. La sua storia ha origine da una cooperazione tra Padre, Figlio e Spirito Santo. È la storia delle relazioni vitali, perché reciproche e trasformanti, fra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo». ²⁰ La storia di Gesù di Nazareth, infatti, attesta il Nostro, non si può intendere escludendo la sua relazionalità con il Padre e l'agire dello Spirito. Scrive:

«la storia 'interiore' o 'teologica' di Gesù è la storia del Figlio con suo Padre. Non è la storia di un uomo con Dio. In relazione a Dio, Gesù si comprende come 'Figlio'. La rivelazione di Dio-Abba dominò il suo rapporto con Dio come improntò pure l'annuncio che egli ha fatto di Dio agli uomini». ²¹

E ancora: «Battesimo, vocazione, predicazione e attività di Gesù si svolgono tutti mediante lo Spirito e nello Spirito». ²² Sulla

16 Jürgen Moltmann, *Nella storia...* 103; cf. Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione...* 274.

17 *Ibid.*, 254.

18 Cf. Jürgen Moltmann, *Trinità e Regno...* 164.

19 Cf. *Ibid.*, 29.

20 Cf. *Ibid.*, 75.

21 Cf. *Ibid.*, 85.

22 Cf. *Ibid.*, 85.

croce poi siamo dinanzi non solo ad una persona della Trinità, ma ad un avvenimento che coinvolge tutte tre le Persone, manifestazione di *Chi* è il Dio dei cristiani, manifestazione della Trinità intera.²³ In conformità a ciò che viene dalla Sacra Scrittura, dunque, non si trova né il concetto di sostanza né quello di soggetto identico, perciò Moltmann introduce nella sua trinitaria l'unico concetto rimasto, quello, cioè, di unificazione tra le persone o unificazione del Dio Tri-uno: «soltanto il concetto di unificazione esprime infatti una unità comunicabile e aperta».²⁴ Una nozione che presuppone un'autodifferenziazione personale: solo, infatti, le persone possono essere unificate. Si tratta di una visione trinitaria che coglie insieme personalità e socialità: «in virtù della loro personalità, il Padre, il Figlio e lo Spirito non sono soltanto fra loro distinti ma anche fra loro uniti, dato che personalità e socialità rappresentano semplicemente due aspetti della stessa realtà».²⁵ Non vi è più, secondo tale concezione, la necessità di garantire l'unità in Dio attraverso lo storico concetto di sostanza né mediante la dottrina della signoria di Dio;²⁶ ora il concetto di unità «non potrà essere dunque situato nell'omogeneità dell'unica sostanza divina, come nemmeno nell'ipseità del soggetto assoluto, ma neppure in una delle tre persone della Trinità».²⁷ L'unificazione della Trinità-Unità si ritrova nella comunione, nella pericorese delle persone divine, poiché tale dottrina congiunge «Trinità e Unità, senza ridurre la Trinità all'Unità e senza dissolvere l'Unità nella Trinità».²⁸ Nella pericorese tutto ciò che distingue le persone le congiunge, si tratta di un processo vitale:

«il Padre esiste nel Figlio, il Figlio nel Padre ed entrambi nello Spirito, come lo Spirito esiste nell'uno e nell'altro. Essi vivono gli uni negli altri ed abitano

23 Cf. Jürgen Moltmann, *Il Dio Crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*. Tr. Dino Pezzetta (Brescia: BTC, 2013), 287.

24 Jürgen Moltmann, *Trinità e Regno...* 164.

25 *Ibid.*, 165.

26 Cf. *Ibid.*, 164.

27 *Ibid.*, 165.

28 *Ibid.*, 189. Evidentemente qui il concetto di metafisico di unità viene dopo il concetto di unità trinitaria: cf. Jürgen Moltmann, *Nella storia...* 102.

così insieme in virtù dell'amore eterno che li fa essere una sola cosa. È un processo di empatia perfetta e la più intensa».²⁹

È fondamentale, quindi, per il teologo riconoscere le reciproche inabitazioni delle persone divine per comprendere «la loro comunione trinitaria ed il loro singolare essere divino».³⁰ Facciamo solo cenno qui al fatto che per il nostro teologo quest'unificazione trinitaria è soteriologicamente ed escatologicamente aperta. Riprendendo la preghiera di Gesù, riportata nel vangelo di Giovanni 17, 21 («Perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola...»), Moltmann afferma che la Trinità si congiunge con la creazione intera e diventa in essa un'unica cosa,³¹ e questo, come vedremo successivamente, mediante il ruolo dello Spirito Santo.

Seguendo il nostro percorso, vogliamo ora domandarci innanzi tutto: quale idea di Ipostasi trinitaria deriva dal recupero moltmanniano dell'antica dottrina della *circumincessio*? Per l'Autore la nozione di persona divina presuppone già il concetto di unità, come quello di unità/unificazione implica quello delle tre Ipostasi.³² Le Persone non sono più riducibili a "modi d'essere" dell'unico soggetto divino, ma esse «costituiscono le loro differenze come la propria Unità».³³ Si tratta di un concetto di Persone che è trinitario, afferma il teologo tedesco, in cui non solo le persone sussistono come tali nell'essenza comune, ma esistono nelle relazioni con le altre, vivendo sempre nelle e mediante le altre.³⁴ Le tre Ipostasi sono differenti fra loro, dunque, non solo per via delle relazioni reciproche, come San Tommaso insegna, ma anche per via della loro personalità.³⁵ Non è

29 Jürgen Moltmann, *Trinità e Regno...* 188.

30 Jürgen Moltmann, *L'avvento di Dio: escatologia cristiana*. Tr. Dino Pezzetta, (Brescia: BTC, 1998), 328.

31 Cf. Jürgen Moltmann, *Trinità e Regno...* 107. «Dio non vuole unificarsi con se stesso senza l'unificazione di tutte le cose con lui»: Jürgen Moltmann, *Futuro della creazione* (Brescia: BTC, 1993), 107.

32 Cf. Jürgen Moltmann, *Trinità e Regno...* 165.

33 *Ibid.*, 189.

34 Cf. *Ibid.*, 188.

35 Cf. *Ibid.*, 202.

possibile dire che la persona è relazione, perché se il Padre è determinato al Figlio mediante la paternità, questo «non costituisce ma suppone la sua esistenza».³⁶ Vi sono due prospettive che Moltmann mette in evidenza come fra loro ben distinte, ma che costituiscono la stessa realtà: «le persone trinitarie sussistono nella comune natura divina, ma esistono nelle loro reciproche relazioni».³⁷ Altrove il teologo precisa che

«stando alla dottrina trinitaria del cristianesimo, le tre divine Persone esistono l'una con le altre, per le altre e *nelle altre*. Ed esistono *l'una nelle altre* perché si concedono vicendevolmente spazio per svilupparsi in tutta pienezza. Esistono l'una nelle altre, esse costituiscono appunto la loro tipica comunità trinitaria, come sostiene la dottrina dell'*immanenza* ed *in-existentia* trinitaria: *intima et perfecta inhabitatio unius personae in aliis*».³⁸

Vi è moto e quiete nello stesso tempo, poiché ogni persona si muove nelle altre, che le consentano vitalità: «il Padre giunge a sé nel Figlio e nello Spirito, il Figlio nel Padre e nello Spirito, lo Spirito nel Figlio e nel Padre: le tre ex-tasi trinitarie»³⁹. Ne deriva un concetto di persona divina più ampio: riprendendo l'approccio ortodosso di Verna Harrison,⁴⁰ Moltmann sostiene che si dovrà parlare, oltre che di tre persone divine, anche di tre spazi trinitari, poiché «ciascuna persona è, per le altre, persona che si lascia abitare e che al tempo stesso si concede».⁴¹

Da questa dottrina trinitaria che pensa per relazioni e comunioni, il teologo della speranza riflette su tutto il resto: sul rapporto dell'uomo con Dio, dell'uomo con gli altri uomini, con tutto il genere umano, e dell'uomo con l'intera creazione.⁴² Approfondiamo ora il riflesso della Trinità sull'uomo in relazione.

36 *Ibid.*, 186.

37 *Ibid.*, 187.

38 Jürgen Moltmann, *L'avvento di Dio...* 330-331.

39 Jürgen Moltmann, *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, (Brescia: BTC, 2003), 122.

40 *Ibid.*, nota 8.

41 *Ibid.* Qui il teologo si distanzia da Balthasar, affermando che nella teologia del teologo cattolico le persone si 'alienano' soltanto, mentre nella sua visione esse si concedono vita e moto.

42 Jürgen Moltmann, *Trinità e Regno...* 29.

3. Ad immagine della Trinità: pericorese umana e ipostasi abitabile

La dottrina della pericorese ha ripercussione «nella dottrina di un essere umano fatto ad immagine di Dio». ⁴³ Il racconto creazionista di *Gen 1, 26.27*, rivela, secondo Moltmann, sia l'essere trinitario di Dio che l'essere comunione dell'uomo. «Facciamo gli uomini a nostra immagine – a nostra somiglianza» (*Gen 1, 26*). L'Autore sostiene prima di tutto che la figura singolare di Dio (una immagine) deve corrispondere al plurale interno di Dio (facciamo). Prendendo poi in considerazione il versetto successivo in cui leggiamo che «Dio creò l'uomo come maschio e femmina» (*Gen 1, 27*), il teologo asserisce che è il plurale umano (maschio e femmina) che deve trovare corrispondenza nel singolare divino (Dio). ⁴⁴ In definitiva, Dio che decide è un plurale al singolare, mentre la sua immagine in terra è un singolare al plurale, per questo «a quel Dio uno che si differenzia in se stesso e si unifica con se stesso risponde allora una comunione di uomini, femmine e maschi, che si congiungono e divengono un'unica cosa». ⁴⁵ La differenziazione sessuale e la reciprocità della relazione fra sessi connota l'uomo nel suo essere *imago*: l'uomo «fin dall'inizio è un essere sessualmente differenziato e destinato ad una vita di comunione», ⁴⁶ proprio in questa comunione può essere vissuta l'immagine di Dio, mai nella solitudine:

«Fin dall'inizio l'uomo è dunque un essere sociale, riferito alla collettività umana e sostanzialmente bisognoso di aiuto (*Gn. 2, 18*). L'uomo è un essere socievole, che sviluppa la propria personalità soltanto in comunione con altri. Di conseguenza egli può rapportarsi a se stesso solo se e nella misura in cui gli altri con lui si rapportano. L'individuo isolato ed il soggetto solitario sono modi deficienti di essere umano, perché manca in essi l'*imago Dei*. Non c'è una qualche priorità della persona sulla comunità, ma persona e comunità sono le due facce dell'unico e medesimo processo vitale». ⁴⁷

43 Jürgen Moltmann, *Nella storia...*, 10.

44 Cf. Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione...* 256. «Secondo *Gn 1, 26*, Adamo, l'esser-uomo, è singolare che corrisponde al plurale divino. Secondo *Gn. 1, 27*, uomo e donna sono un plurale che corrisponde ad un singolare divino»: *Ibid.*, 260.

45 *Ibid.*, 256.

46 *Ibid.*, 260.

47 *Ibid.*, 261.

Ogni esistenza umana, dunque, è contrassegnata da ciò che il teologo di Tubinga chiama triangolo antropologico, cioè dal fatto che ogni essere umano «è uomo o donna e figlio dei propri genitori». ⁴⁸ Si tratta di due relazioni fondamentali che lo caratterizzano: quella di 'uomo-donna', che indica la *socialità*, e quella 'genitori-figli', che indica la *generatività*. ⁴⁹ Entrambe sono ugualmente ineliminabili, anche se «prima viene la comunione sessuale contemporanea nello spazio, poi la comunione tra le diverse generazioni nel tempo». ⁵⁰ È proprio in questa vita sociale e generazionale che viene a riproporsi la pericorese e comunione trinitaria, la quale si preferisce, afferma il Luterano, all'assunzione di un duale in Dio, che riproporrebbe in terra un'immagine bisessuale dell'uomo. Ciò che l'*imago Trinitatis* esprime sulla terra è «il piano delle relazioni che vigono all'interno della Trinità, non la costituzione trinitaria. Come le tre persone trinitarie sono in modo affatto singolare un'*unica cosa*, allo stesso modo gli esseri umani sono *imago Trinitatis* nella loro comunione personale». ⁵¹ Chiaramente Moltmann sostiene che

«l'*analogon* dell'*imago Dei* sta nella relazione differenziata, o nella differenza relazionale che nel Dio Uno e Trino è la ragione della vita eterna del Padre, del Figlio e dello Spirito, e che negli uomini determina la vita temporale di femmina e maschi, di genitori e figli». ⁵²

La comunione fra gli uomini corrisponde, dunque, alla forma di vita divina, escludendo la possibilità di una corrispondenza di ogni Persona divina con una persona umana: gli uomini insieme sono immagine della Trinità nella comunione, «non è che uno rappresenterebbe il Padre, un altro il Figlio ed un terzo lo Spirito

⁴⁸ *Ibid.*, 280; cf. Jürgen Moltmann, *Nella storia...*, 104.

⁴⁹ Moltmann altrove approfondisce come il legame generazionale influisca sulla vita del discendente. «Noi nasciamo in una determinata storia e dobbiamo condurre la nostra vita con l'eredità dei padri e delle madri, ma anche con le loro colpe. Con la nostra vita determiniamo la vita dei nostri figli, e le nostre colpe sono zavorre per la vita dei nostri discendenti. I peccati di coloro che ci hanno preceduto gravano sulla coscienza di chi viene dopo. Le sofferenze dei genitori angustiano l'amore dei figli. La benedizione degli antenati, invece, rende leggera la vita dei discendenti»; Jürgen Moltmann, *Il Dio vivente e la pienezza della vita* (Brescia: BTC, 2013), 82.

⁵⁰ Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione...* 280.

⁵¹ *Ibid.*, 281.

⁵² *Ibid.*, 262.

Santo».⁵³ Ogni singolo uomo, invece, è configurato all'immagine del Figlio, e, a differenza di quanto sostiene Agostino, non è figura della Trinità intera.⁵⁴ Ritroviamo in Moltmann un concetto di persona umana analogo a quello di persona divina. Infatti, il teologo di Tubinga parla, di esseri contemporaneamente abitanti e abitati, di esistenze comprese come in-esistenze. A dimostrazione della sua tesi, Moltmann utilizza l'esperienza paradigmatica della mamma e del bambino: io esisto negli altri e gli altri esistono in me, «come mostra l'esempio della madre che diventa il mondo corporeo e vitale del bambino che le cresce nel grembo».⁵⁵ Lo spazio dell'altro è lo spazio esistenziale di ciascuno, «l'esperienza che noi facciamo dello spazio è l'esperienza dell'essere-in-sé-nell'altro. Si può esistere soltanto nell'altro, dato che nulla di ciò che c'è nel mondo può esistere da sé».⁵⁶ questo è ciò che afferma l'Autore sostenendo l'analisi che Heidegger descrive nel suo *Dasein*.⁵⁷ Gli altri, di cui siamo responsabili, prosegue il Luterano, esistono in noi e ciò è verificabile anche da ciò che la nostra fede ci trasmette: Cristo si è sacrificato per noi e anche noi siamo in Cristo. Viene a delinearci così la figura di un essere umano che, oltre ad essere in-esistente, è anche pro-esistente: «noi siamo sempre negli altri ed agli altri aperti, come gli altri sono in noi e disponibili nei nostri confronti».⁵⁸ In questa partecipazione di altri e verso altri, l'uomo può relazionarsi a se stesso,⁵⁹ può diventare persona: «un individuo è un ultimo indivisibile, mentre una persona nasce da partecipazione e comunicazione di altri uomini, nasce quindi nella comunione».⁶⁰ L'esempio che Moltmann utilizza è quello di un bambino, che può crescere e vivere sano solo

53 *Ibid.*, 281.

54 Cf. *Ibid.*, 282.

55 Jürgen Moltmann, *L'avvento di Dio...* 330. Un uomo è concepito e generato in un rapporto sessuale. Tutta la vita umana inizia nel corpo della donna: Jürgen Moltmann, *Il Dio vivente...* 77.

56 Jürgen Moltmann, *L'avvento di Dio...* 329.

57 Cf. *Ibid.*

58 *Ibid.*, 330.

59 Cf. Jürgen Moltmann, *Il Dio vivente...* 77.

60 *Ibid.*, 117. Il teologo prosegue scrivendo che «se un individuo non ha relazioni, non possiede neppure qualità e non ha un nome. Non conosce sé stesso. L' "uomo totalmente privatizzato" è un "idiota" nel senso della parola greca. Senza comunione un uomo non può essere una persona, ma senza persone una comunione non può diventare una comunione umana»: *Ibid.*

in un'atmosfera di accettazione, altrimenti si atrofizzerà psichicamente e deteriorerà fisicamente.⁶¹ L'io umano moltmanniano non si configura solo nell'essere relazionale così come ha affermato per le Ipostasi divine. Moltmann, criticando l'egemonia dell'individuo scisso da un lato e dall'altro l'autodissolvimento dell'io debole nelle relazioni, pensa personalità e socialità insieme: «le persone sorgono nelle relazioni e queste derivano dalle persone».⁶² Per l'Autore non bisogna contrapporre il «sé che fluisce nelle relazioni e l'io che si concentra nell'autonomia», poiché «la vita umana pulsa in entrambi i movimenti e non può irrigidirsi in uno soltanto».⁶³ Questo moto di unificazione e di autonomia si manifesta in ciò che Moltmann chiama amore e libertà, poiché «l'amore crea ciò che è comune, la libertà dischiude lo spazio in cui ciascuno può muoversi secondo le proprie caratteristiche (...) Privo di libertà, l'amore reprime la varietà di ciò che è individuale, ma senza amore la libertà distrugge ciò che è comune e unificante».⁶⁴ Dobbiamo precisare però che per il teologo questa esperienza sociale "nasconde" l'esperienza di Dio:⁶⁵ quando incontriamo l'altro incontriamo Dio, «noi sperimentiamo l'amore di Dio nell'amore, con l'amore e come amore di altri uomini».⁶⁶ Più precisamente sperimentiamo la comunione dello Spirito Santo «sia come amore che unifica, sia come libertà che consente a ciascuno/a e ad ogni cosa di giungere a se stesso/a nella propria

61 Jürgen Moltmann, *Il Dio vivente...* 152. Esplicita successivamente che «se [il bambino] è benvenuto, se è affermato e amato, impara anche lui ad accettare e amare sé stesso, e questo è indispensabile per il sano sviluppo delle sue potenzialità di vita. L'impronta ricevuta da bambini si riflette su tutta la vita. Se sperimentiamo riconoscimento, accettazione, stima e amore, diventiamo viventi nel corpo e nell'anima. Essi sono, dal punto di vista biologico, trasmettitori di dopamina e endorfina e suscitano sentimenti di felicità. Se invece sperimentiamo rifiuto, disprezzo e offese, ci ritiriamo in noi stessi, diventiamo solitari, amareggiati e malati. L'amore rende vivi, la mancanza di amore uccide»: *Ibid.*

62 Jürgen Moltmann, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale* (Brescia: BTC, 1994), 285. Delinea così un concetto *sociale* di persona e *personale* di società: cf. *Ibid.* «Le persone si sperimentano nelle relazioni della società. E la società esiste nelle persone autonome»: *Ibid.*, 289.

63 *Ibid.*, 288.

64 Cf. *Ibid.*, 252.

65 Cf. *Ibid.*, 253. Anche l'esperienza di sé è rilevante per l'esperienza di Dio, un'esperienza che non deve contrapporsi come alternativa a quella *sociale*.

66 Jürgen Moltmann, *Il Dio vivente...* 152.

specificità». ⁶⁷ Cosa significa questo dal punto di vista antropologico? Approfondiamo maggiormente quella che potremmo chiamare l'antropologia pneumatica del nostro Autore.

4. La comunione dello Spirito e l'uomo pneumatico-comunionale

La comunione umana resta lontana imago di quella trinitaria, la quale rimane «singolare e incomparabile», poiché nei nostri rapporti noi solo la cerchiamo e solo possiamo intravederla nell'amore reciproco. ⁶⁸ Cosa porta gli uomini ad una comunione maggiormente somigliante? Scrive il teologo: «nella 'comunione dello Spirito Santo' la comunione umana risponde a quella comunione così singolare e incomparabile che esiste tra il Padre, il Figlio e lo Spirito». ⁶⁹ Per approfondire quest'aspetto della teologia della *similitudo* dobbiamo andare a fondo nella comprensione dell'autore luterano riguardo il rapporto dell'essere umano con il suo Creatore.

Unificazione è il concetto che Moltmann impiega anche per distinguere e congiungere uomo e Dio, presupponendo come sfondo una visione "aperta" della Trinità, scaturita dal sacrificio della croce, che congiungendo il Figlio al Padre 'per mezzo dello Spirito' nel momento del più profondo abbandono, avvolge in esso tutti gli uomini. ⁷⁰ Si tratta della manifestazione della Trinità come triplicità dell'amore che cerca l'uomo inserendolo nelle proprie relazioni, come Adrienne von Speyr, citata dal Nostro, conferma: «"Il rapporto delle persone divine tra di loro è così vasto, che il mondo intero

⁶⁷ Cf. Jürgen Moltmann, *Lo Spirito della vita...* 252. «Il luogo dell'incontro con il Dio vivente non è l'esperienza immediata che noi facciamo di noi stessi - ammesso che un simile tempo di esperienza sia poi possibile - ma piuttosto l'esperienza sociale del Tu che interpella e dell'Io che gli risponde»: Jürgen Moltmann, *La fonte della vita. Lo Spirito Santo e la teologia della vita* (Brescia: GDT, 1998), 100.

⁶⁸ Cf. Jürgen Moltmann, *Nella storia...* 102.

⁶⁹ *Ibid.*, 107.

⁷⁰ Cf. Jürgen Moltmann, *La Chiesa nella forza dello Spirito, contributo per una ecclesologia messianica*, (Brescia: BTC, 1976), 135. Per un approfondimento sulla croce come luogo della dottrina trinitaria: cf. Jürgen Moltmann, *Il Dio Crocifisso...* 276-291.

vi trova spazio”». ⁷¹ Punto cardine della nozione moltmanniana di unificazione è la terza Persona divina, la quale

«glorifica Cristo in noi e noi in Cristo in onore di Dio Padre. Provocando questo, lo Spirito Santo unifica noi e il creato con il Figlio e con il Padre, nello stesso modo in cui unifica lo stesso Figlio col Padre. Lo Spirito è il legame della comunione e la forza della unificazione».⁷²

Si tratta non solo di un'unità degli uomini con la Trinità, ma di una concezione escatologica di unità in Dio che suppone l'unificazione degli uomini con Dio nello Spirito: «la storia dello Spirito che unisce uomo e creato col Figlio e col Padre è perciò orientata alla completa unità del Figlio col Padre».⁷³ È un Dio quello di Moltmann che «non vuole avere pace senza la nuova creazione di uomo e mondo attraverso lo Spirito Santo. Dio non vuole unificarsi con se stesso senza l'unificazione di tutte le cose con lui».⁷⁴ Vi è un'ulteriore pericorese che non unisce «non soltanto persone diverse della medesima natura, ma anche persone di nature diverse».⁷⁵ Mediante lo Spirito l'umanità entra nel tempo e nell'*éschaton* non solo in comunione con Dio, ma nella comunione di Dio, ed eccone la ripercussione sull'antropologia comunionale: «l'unificazione della Trinità divina è aperta ad una creazione intera che con la stessa Trinità e nella stessa Trinità si unifica».⁷⁶ L'umanità si unifica nella Trinità per mezzo dello Spirito, così che -scrive il Nostro - «possiamo cantare nell'inno: "Colui che è Tre in Uno, in Lui ci fa unica cosa" (EKG 218, 7)».⁷⁷ Siamo dinanzi a quella che potremmo chiamare una comunione pneumatico-trinitaria, che lo stesso Autore chiarifica essere una 'comunione dello Spirito' che non rafforza né l'individualismo né il collettivismo, ma che «riproduce la Tri-Unità di Dio e la sua comunione nelle distinte relazioni personali».⁷⁸ Secondo quest'orizzonte

71 Jürgen Moltmann, *Futuro della creazione...* 104.

72 *Ibid.*

73 *Ibid.*, 105.

74 *Ibid.*, 107, cf. Jürgen Moltmann, *La Chiesa...* 92.

75 Jürgen Moltmann, *Il Dio vivente...* 107.

76 Jürgen Moltmann, *Trinità e Regno...* 107.

77 Jürgen Moltmann, *La fonte della vita...* 113.

78 *Ibid.*, 115; cf. Jürgen Moltmann, *Nella storia...* 103.

la personalità e la socialità scaturiranno insieme dallo Spirito e si rapportheranno fra loro in termini di complementarità.⁷⁹ «'nella comunione dello Spirito Santo' non dominano gli individui sulla comunità, né la comunità sugli individui».⁸⁰ Nello Spirito si stabilisce una comunità di generazioni e una comunità di donne e uomini: lo Spirito travalica i tempi, afferma Moltmann, per cui non è contemplabile una comunità che preferisce associarsi al simile (fanciulli con giovani, uomini con anziani), lo Spirito è uno solo e molte sono le sue energie (*charismata*) che investono beneficamente, in egual modo, uomini e donne,⁸¹ per cui «l'essere-donna diventa un carisma, come l'essere-uomo diventa un carisma»,⁸² presupposto che condurrà Moltmann a schierarsi con la teologia femminista e l'ordinazione di uomini e donne al 'ministero spirituale'. Lo Spirito riempie l'intero popolo⁸³ senza disuguaglianze, ma anche senza uniformità: vi è una unità della comunità, ma anche una varietà di carismi:

«tutti i membri della comunità messianica hanno ricevuto i doni dello Spirito e sono quindi 'titolari del ministero'. Non esiste alcuna separazione fra titolari del ministero e popolo (...). Esistono invece delle differenze di tipo funzionale, perché l'uguaglianza qui non va confusa con l'uniformità».⁸⁴

Il teologo tedesco fa riferimento qui alla 'comunione dello Spirito' che si attua nella Chiesa e che si realizzerà escatologicamente nella comunità umana,⁸⁵ la comunione che si ritrova originariamente nell'esperienza dei primi cristiani, quella cioè

«che la comunità fa delle barriere, altrimenti insormontabili, di natura sociale, religiosa e naturale: nello Spirito giudei e pagani, greci e barbari, padroni

79 Cf. Jürgen Moltmann, *La fonte della vita...* 115.

80 *Ibid.*, 101.

81 Cf. *Ibid.*, 120-125.

82 *Ibid.*, 125.

83 Cf. Jürgen Moltmann, *La Chiesa...* 383.

84 Cf. *Ibid.*, 387-388.

85 «La chiesa nella forza dello Spirito non è ancora il regno di Dio, ma è, certo, la sua anticipazione nella storia. Il cristianesimo non è ancora la nuova umanità, ma è senz'altro la sua avanguardia nella lotta di resistenza contro ogni chiusura di morte, nella dedizione e rappresentanza per il futuro dell'uomo»: *Ibid.*, 262.

e servi, uomini e donne diventano un'unica cosa (*Gal.* 3,2), cioè "un cuor solo e un'anima sola", ed hanno "tutto in comune" (*At.* 4, 31-35).⁸⁶

Si tratta dell'esperienza della *comunità*, ma anche dell'esperienza «dell'individuazione della propria chiamata e dei doni dello Spirito: a ciascuno il suo. Molti sono i doni dello Spirito, ma uno solo è lo Spirito (*1 Cor.* 12)». ⁸⁷ Questa comunità ecclesiale unita "nello Spirito" non è un'unità chiusa, ma *aperta*.⁸⁸ Per Moltmann la Chiesa partecipa all'unificazione degli uomini fra loro,⁸⁹ essa è unità unificante: deve tendere all'unità, «l'unico popolo dell'unico regno deve creare unità fra gli uomini». ⁹⁰ Dall'esperienza dello Spirito Santo che la comunità primitiva vive, Moltmann cerca di risalire alla «presenza e al modo in cui opera lo 'Spirito' nel creato»,⁹¹ affermando esserne il principio olistico che «crea interazioni, consonanze in queste interazioni, pericorese reciproche e quindi anche una vita cooperativistica e comunitaria»,⁹² e il principio di individuazione. Si tratta dello Spirito Creatore (distinto da quello Santificatore) che per Moltmann è «il respiro vitale divino, che con la *sua vita* riempie ogni cosa»,⁹³ è Colui mediante il Quale il Creatore stesso è presente nella Sua creazione, le è immanente,⁹⁴ la compenetra, concedendo-

86 Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione...* 124.

87 *Ibid.* Per un maggiore approfondimento sulla vita ecclesiale nello Spirito: cf. Jürgen Moltmann, *La Chiesa...* In particolare per ciò che riguarda *diversità e unità* nella comunità ecclesiale: cf. *Ibid.*, 377-432. Inoltre, segnaliamo che per Moltmann la comunità cristiana è una comunità aperta e non di "compagni di fede", in essa vi è il riconoscimento dell'altro nella sua diversità, base che rende possibile la convivenza dei diversi: cf. *Ibid.*, 254. La Chiesa partecipa così all'*unificazione degli uomini fra loro*: cf. *Ibid.*, 94.

88 Cf. Jürgen Moltmann, *La Chiesa...* 254. Non è una comunità di "compagni di fede", in essa vi è il riconoscimento dell'altro nella sua diversità, base che rende possibile la convivenza dei diversi.

89 Cf. *Ibid.*, 94.

90 *Ibid.*, 438.

91 Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione...* 123. Moltmann specifica che «stando all'uso linguistico della Bibbia, questo non è lo *Spirito Santo*. 'Spirito Santo' è chiamato lo Spirito della redenzione e della santificazione, quindi la presenza di Dio che redime e *ri-crea* [...]. Lo Spirito Santo non rimuove lo Spirito Creatore, ma lo trasforma»: *Ibid.*, 304.

92 *Ibid.*, 125.

93 Jürgen Moltmann, *Trinità e Regno...* 125.

94 Cf. Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione...* 21.

gli spazio, tempo e libertà nella sua vita trinitaria.⁹⁵ Vi è, secondo l'Autore, un agire dello Spirito nella socializzazione delle creature.⁹⁶

«È proprio questo divino soffio a riempire l'universo ed a garantire la coesione (cfr. *Sap* 1, 7; *Is* 34, 16). Tutti vengono chiamati all'esistenza da questo respiro vitale, che loro consente di vivere in una comunione creaturale aperta alla vita [...] *Spirito della vita* qui sono soprattutto quelle *connessioni vitali* che legano fra loro le creature (M. Welker). Tutti sono riferiti agli altri, tutti vivono per gli altri, spesso anche intimamente, simbioticamente tra loro intrecciati. Come lo Spirito della creazione, così anche lo Spirito della ri-creazione stabilisce dei rapporti di comunione sia tra gli esseri umani come anche tra uomini e gli altri viventi».⁹⁷

Da questa concezione cosmica dello Spirito, il teologo risale ad una concezione antropologica dello spirito nell'uomo.⁹⁸ Quando Moltmann fa riferimento allo spirito pensa alla totalità psicosomatica dell'essere umano, che è spirito riflettente e riflesso.⁹⁹ Se Dio Spirito «è 'la divinità comune' che unifica gli esseri umani in una vita più elevata, e che in questa sfera di comunione li specifica di nuovo come individui», lo spirito umano è « 'spirito comune' che vivifica tutti (...) e che imprime ad ogni persona umana la sua figura e le dà il diritto di essere se stessa»,¹⁰⁰ in cui socializzazione e individualizzazione sono le due facce della stessa medaglia. Lo spirito è

95 Cf. Jürgen Moltmann, *Trinità e Regno...* 126. Moltmann specifica di non avere una visione panteistica: «nella creazione del mondo ad opera di Dio dovremo quindi riconoscere una autodistinzione ed un'autoidentificazione: Dio è in sé e al medesimo tempo è al di fuori di sé. Egli è al di fuori di sé nella sua creazione e al tempo stesso in sé nel suo sabato»: Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione*, 27.

96 Cf. Jürgen Moltmann, *Lo Spirito della vita...* 258.

97 Jürgen Moltmann, *La fonte della vita...* 35. Perché Dio è il Creatore, il suo Spirito creatore è «il dinamismo dell'universo e la forza che crea comunione nella rete dei rapporti dei viventi»: Jürgen Moltmann, *Lo Spirito della vita...* 259. La differenza fra Spirito della creazione e lo Spirito Santo di Cristo riflette, secondo Maffei, «una mancata integrazione del discorso cristologico all'interno del discorso cosmico sullo Spirito della vita»: Angelo Maffei, «Lo Spirito Santo nella recente letteratura teologica protestante», in *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia - Teologia - Movimenti*, ed. Gianni Colzani (Padova: Messaggero, 1997), 149). Secondo questo autore, «probabilmente questa difficoltà nell'indicare un criterio per il discorso sullo Spirito è la conseguenza della dichiarata volontà di rendere la pneumatologia autonoma rispetto alla cristologia»: *Ibid.*, 144. Diversamente afferma Krzysztof Z. Wiśniewski, il quale sostiene che, nonostante i ruoli (dello Spirito e di Cristo) siano nettamente individuati, non sono fra loro dissociabili: cf. Krzysztof Z. Wiśniewski, «Creazione aperta - la dottrina di Jürgen Moltmann», *Perspectiva* 16 (2010): 286.

98 Cf. Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione...* 303.

99 Cf. *Ibid.*, 125-126.

100 *Ibid.*, 308.

designato da Moltmann come comunicazione intendendo con ciò la struttura umana come comunione: «la vita umana è riferita alla comunicazione naturale e sociale, ed esiste soltanto in essa. Vita è relazione. Vita è scambio».¹⁰¹ Secondo l'Autore lo spirito nell'uomo, che abbiamo detto essere spirito riflettente e riflesso, penetrato dallo Spirito Creatore, dovrà giungere alla coscienza di Questi, affinché diventi coscienza sociale: «se nella coscienza umana lo Spirito che crea la vita giunge alla coscienza di se stesso, allora la coscienza non isola gli uomini dal loro mondo di vita ma introduce questo stesso mondo in nuovi rapporti di comunione».¹⁰² Il soggetto solitario e l'individuo isolato, invece, afferma Moltmann, sono «modi deficienti di essere umano, perché manca in essi l'*imago Dei*».¹⁰³ Prima di tutto è necessario chiarire che il teologo luterano definisce l'immagine come il rapporto di Dio con l'uomo, sostenendo che «Dio si pone con l'uomo in un rapporto nel quale l'uomo stesso è a sua immagine». A partire da ciò si ritiene che l'immagine non può essere distrutta con il peccato, poiché questi non può «distruggere il rapporto di Dio con l'uomo».¹⁰⁴ Nella natura dell'immagine esiste, però, l'altra faccia, quella cioè del rapporto degli uomini con Dio, della risposta umana, che con il peccato è stato pervertito, ma non perso. Cosa vuol dire? L'Autore ritiene che la relazione con Dio resta, ma si stravolge diventando «idolatria, la fede in Dio superstizione, l'amore di Dio egoismo, angoscia e odio».¹⁰⁵ L'*imago* nell'uomo resta, scrive il teologo riprendendo Flacio, come *imago Satanae* o *imago mammonis*¹⁰⁶ e, in quest'uomo lo Spirito Santo resta come presenza kenotica.¹⁰⁷ Solo la sofferenza vicaria e il sacrificio

101 *Ibid.*, 307.

102 Jürgen Moltmann, *Lo Spirito della vita...* 262.

103 Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione...* 261.

104 *Ibid.*, 272.

105 *Ibid.*, 273. «La fede del cuore crea Dio e idoli». Se è esatto, non esiste nessuna incredulità effettiva, perché non c'è un uomo alcuno che non crede proprio nulla e non si fida di nessuno. Nella dimensione significativa della fiducia esiste allora soltanto fede e superstizione»: Jürgen Moltmann, *Chi è l'uomo?...* 53.

106 Cf. Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione...* 273.

107 Cf. *Ibid.*, 126-127; cf. Jürgen Moltmann, *Lo Spirito della vita...* 68. Per uno studio sulla kenosi dello Spirito in Moltmann: cf. Pasquale Bua, *La kenosi dello Spirito Santo: un percorso nella teologia del Novecento*, (Roma: Città Nuova, 2015), 416-529.

di Cristo sulla croce infonderanno speranza all'*homo incurvatus in se*, al narciso innamorato di se stesso aprendolo a Dio e al mondo, dandogli la forza di amare l'altro,¹⁰⁸ è nella comunione che si stabilisce fra Cristo e i fedeli che avviene il ripristino e la ri-creazione dell'immagine di Dio.¹⁰⁹ Cristo rende capace l'uomo di aprirsi alla sofferenza e all'amore, facendo cadere le barriere della sua apatia,¹¹⁰ anche mediante il dono dello Spirito Santo, il Santificatore, per la cui effusione Cristo è venuto al mondo.¹¹¹ Il *pathos* esprime proprio un tratto del Dio trinitario nell'uomo.

5. Limiti e prospettive dell'antropologia pneumatico-trinitaria moltsmanniana

Ci limitiamo, alla fine della nostra ricerca, a considerare alcuni punti deboli e altri promettenti che sono emersi dalla nostra sistematizzazione dell'antropologia trinitaria del teologo della speranza.

L'immagine della Trinità in Moltsmann viene a riflettersi prima di tutto sul rapporto uomo-donna,¹¹² riducendo, così, a nostro parere, l'*imago* al piano prettamente cosmico. Il triangolo antropologico uomo-donna-bambino, così come il Nostro lo chiama, si ri-

108 Cf. Jürgen Moltsmann, *Il Dio Crocifisso...* 92; 215. Moltsmann non si esprime nei termini di salvezza dal peccato, non parla di una *restaurazione* dell'*imago*. Parla piuttosto di salvezza dalla sofferenza, considerando la persona come un'identità dinamica e il suo destino in un movimento che va dalla sofferenza alla speranza: Cf. Dominic Robinson, *Understanding the "Imago Dei" the thought of Barth, von Balthasar and Moltsmann*, (Burlington (VT): Ashgate, 2011), 149. Robinson scrive: «However, despite this, it is my contention that Moltsmann's contribution has been blighted by his lack of attention to the notion of sin, not simply because it midst an important aspect of the understanding of the Christian person, but because in turn this explains the deeper root the problem, the lack of space between God into one dynamic of suffering and hope. Through his narrative Moltsmann wishes to express our identity God's image not in terms of salvation from sin but in terms of salvation from suffering».

109 Cf. Jürgen Moltsmann, *Dio nella creazione...* 265.

110 Cf. Jürgen Moltsmann, *Il Dio Crocifisso...* 345.

111 «Ma per quale motivo Cristo è venuto e per cosa è morto? Il fine della sua vita e il frutto della sua morte altro non sono che l'effusione dello Spirito', e questo su 'ogni carne'. *Atanasio* diceva: "Il Verbo si è unito alla carne, affinché gli uomini divengano una cosa sola con lo Spirito. Egli dunque è Dio che porta la carne, noi gli uomini che portano lo Spirito". Secondo le promesse del Paraclito contenute nel *vangelo di Giovanni*, il fine dell'opera di Cristo fu sempre visto nella venuta dello Spirito»: Jürgen Moltsmann, *Lo Spirito della vita...* 265-266.

112 «Chi è l'immagine di Dio? [...] Sono immagine di Dio gli esseri umani nella loro integralità e comunione naturale: "... maschio e femmina li creò" (*Gen 1, 27*): Jürgen Moltsmann, *La fonte della vita...* 100.

trova anche nel mondo animale, ma gli esseri creati, a differenza degli uomini, non sono portatori dell'*immagine*. Distanziandoci da Moltmann, siamo dell'opinione, seguendo la posizione di Balthasar, che il rapporto naturale di uomo-donna viene a collocarsi sul piano della dissomiglianza con Dio, mentre sia la donazione reciproca fra i due soggetti a rivelarne l'*immagine*.¹¹³ Collocandoci in questa visione, riteniamo che, nell'antropologia trinitaria dell'autore, ciò che manifesti compiutamente l'*imago Trinitatis* sia il concetto di ipostasi pericoretica, colto nella prospettiva dell'in-esistenza e pro-esistenza, cioè dell' *homo sympatheticus*, capace di uscire da sé, di morire a se stesso per partecipare della vita dell'altro. Certo, quando si parla di una dottrina sociale della Trinità, come il teologo stesso definisce la sua, il pericolo di partire dalle relazioni umane riproiettandole in Dio, per poi riflettere antropologicamente è grande,¹¹⁴ ma egli sembra evitarlo, poiché è basandosi sul fondamento scritturistico che propone il modello trinitario pericoretico, il quale si rispecchia poi nella sua antropologia. La proposta di Moltmann circa l'unità di Dio riferita alla comunione pericoretica, radicalmente incentrata sulla relazionalità,¹¹⁵ va incontro però ad un altro pericolo, quello, cioè, di mettere a rischio la nozione di persona pensata come sola relazionalità, causando un conseguente disequilibrio in ambito antropologico teologico.¹¹⁶ Tale difficoltà non può non farci considerare come il concetto di pericoresi moltmanniano, associato all'antropologia, debba tener presente sempre la *maior dissimilitudo* dell'analogia. Moltmann precisa anche la necessità di distinguere

113 Cf. Hans U. von Balthasar, *Teodrammatica*, II, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio* (Milano: Jaca Book, 2012), 348.

114 Cf. Etienne Vetö, «Rischi e chance di una antropologia teologica trinitaria», in *La Trinità in dialogo. La dimensione trinitaria della teologia. Atti della giornata di teologia dogmatica 2017-2018, Facoltà di teologia, Pontificia Università Gregoriana*, ed. Sergio Bonanni e Dariusz Kowalczyk, (Roma: G&B Press, 2020), 154.

115 Cf. Dariusz Kowalczyk, «La grammatica dell'amore intratrinitario: *Io, Tu, Noi, Voi, Egli*», *Studia Bobolanum* 4 (2015), 53.

116 A riguardo, Vetö afferma che si produce una difficoltà quando «l'idea di pericoresi diventa l'unica chiave per pensare l'unità della Trinità: gli esseri umani corrispondono alla loro vocazione quando sono "pericoreticamente" "membri gli uni degli altri" (Rm 12,5) ma questo è possibile solo se ciascuno possiede una consistenza personale — e si deve notare che una comunione reale accresce questa consistenza»: Etienne Vetö, «Rischi e chance di una antropologia teologica trinitaria», 156.

fra loro i concetti di persona e relazione quando esamina le singole ipostasi, ma questa distinzione, che sul piano antropologico fa evitare il dissolvimento della persona nella relazionalità, portata sul piano trinitario rischia quel triteismo che l'autore vuole evitare proprio attraverso la Trinità pericoretica.¹¹⁷ Qui l'analogia sociale moltsmanniana incontra, a nostro giudizio, quelle incongruenze e difficoltà, da cui sfuggiva l'analogia psicologica (tanto criticata dal luterano), la quale assicurava l'unità dell'essenza e la diversità delle persone divine riflesse nell'anima con le sue potenze spirituali.¹¹⁸

Al di là di queste problematicità, crediamo che un apporto rilevante di Moltsmann all'antropologia trinitaria sia quello pneumatologico: ogni esistenza umana, che si presenta come *in-existentia*, e la mutua inabitazione, che ne costituisce la solidarietà, trova le sue radici nello Spirito che abita ciascuno e tutti. Singolarità e comunionalità di ogni spirito umano (quindi varietà e unità della comunità umana) derivano, secondo il teologo di Tubinga, proprio dallo Spirito della creazione, che penetra ogni uomo. Le persone umane quali ipostasi abitabili, ri-create poi dallo Spirito Santo Santificatore, manifestano non solo l'*imago*, ma anche una maggiore somiglianza con le Persone trinitarie, essendo fra loro unificate tramite la terza Persona divina, nella e con la stessa Trinità, che si rivela essere, nell'antropologia moltsmanniana, la base ultima della comunione antropologica. È lo Spirito, in definitiva, a inscrivere nell'uomo, sin dalla prima creazione, il suo carattere pericoretico e a fondamentare la solidarietà umana. Siamo davanti ad un vero contributo di antropologia pneumatologica, di cui non incontriamo attualmente molti studi, ma che probabilmente si ritrova carente di un completamento cristologico.

Certo la figura di Cristo come fondamento e prototipo dell'uomo creato, non è assente nella teologia moltsmanniana. Nei suoi brevi scritti specificatamente antropologici, il teologo sottolinea come,

117 Cf. Jürgen Moltsmann, *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, (Brescia: BTC, 2001), 294.

118 Cf. *Summa Theologiae*, I, 93, 5-8.

diversamente dalle antropologie che si fondano sulle autointerpretazioni della vita e della società,¹¹⁹ sia il Crocifisso la figura attraverso cui si giunge alla conoscenza di Dio e alla conoscenza dell'uomo stesso.¹²⁰ *L'Imago Christi*, infatti, esplicita Moltmann, è una «*imago Dei* mediata da Cristo»,¹²¹ che è il primogenito a cui i fedeli vengono configurati. La cristologia, per Moltmann, è il termine medio fra l'antropologia e la trinitaria: «in quanto figura di Dio, gli esseri umani sono la figura della Trinità intera, poiché vengono configurati all'immagine del Figlio».¹²² Il tema però, pur presente nella teologia del nostro autore, non si rivela determinante per l'elaborazione di un'antropologia trinitaria che sia anche marcatamente cristologica,¹²³ in quanto la sua cristologia, in realtà, sembra essere maggiormente sbilanciata sulle relazioni di Cristo con le altre due persone divine più che con gli uomini,¹²⁴ mettendo in evidenza più il suo essere chiave interpretativa della Trinità che dell'uomo. Ci sembra interessante, però, mettere in rilievo un'intuizione dell'autore che potrebbe aprire piste di ricerca nel campo teologico. Si tratta di un'intuizione che, se fosse stata approfondita e dispiegata fino alle sue conseguenze antropologiche, avrebbe consolidato la sua visione dell'uomo attraverso una prospettiva non solo pneumatologica, ma anche cristologica, essendo Cristo Verbo incarnato a mettere in luce il mistero dell'uomo (GS 22). Nella cristologia in *dimensioni*

119 Cf. Jürgen Moltmann, *Uomo. L'antropologia cristiana tra i conflitti del presente*. Tr. Giovanni Moretto, (Brescia: Queriniana, 1991), 85.

120 Cf. Jürgen Moltmann, *Uomo...* 40. «L'antropologia cristiana è antropologia del Crocifisso: rapportandosi a questo "Figlio dell'uomo" l'uomo riconosce la sua verità e diviene uomo vero»: *Ibid.*, 49.

121 Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione...* 256. Nell'ultimo paragrafo, maggiormente, abbiamo visto come parlare di un Dio *passibile* è possibile proprio dall'evento Cristo, per questo è possibile affermare che sia lo stesso Cristo a manifestarsi come *prototipo* dell'*homo sympatheticus*. Per uno studio approfondito dell'*imago Christi*: Isaiah G. Nengean, *The Imago Dei as the Imago Trinitatis: An analysis of Jurgen Moltmann's doctrine of the image of God*, (New York: Peter Lang, 2013), 163 ss.

122 Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione...* 282.

123 «Nella prospettiva della GS, il mistero della persona umana trova luce solo nell'interiorità del mistero trinitario: l'antropologia cristiana è un'antropologia posta sotto il segno di Cristo e dello Spirito, e, proprio per questo, un'antropologia trinitaria»: Piero Coda, «L'antropologia trinitaria. Una chiave di lettura della "Gaudium et Spes"», *Nuova Umanità* 56 (1988): 17-48.

124 Secondo Dembowski, Moltmann perde di vista il rapporto di Gesù con l'uomo, considerando solo le relazioni trinitarie: cf. Hermann Dembowski, "L'essere di Dio è nella sofferenza", in *Dibattito su "Il Dio Crocifisso" di Jürgen Moltmann*, ed. Michael Welker (Brescia: Queriniana, 1982), 36.

messianiche, il teologo fa riferimento al Gesù terreno costituito persona sociale mediante lo Spirito Santo,¹²⁵ un'affermazione che poche volte espone e che, a nostro parere, nasconde in sé quell'antropologia pneumatologica che abbiamo mostrato essere così determinante nella sua teologia, ma che necessita di un fondamento biblico e cristologico, che non incontriamo a largo delle sue opere. Fra gli autori che si sono avvicinati al tema ritroviamo Zizioulas, il quale, basandosi sulla Scrittura, partendo dal concepimento di Cristo dallo Spirito giungerà ad affermare l'identità cristologica come costitutivamente pneumatologica¹²⁶ e, per questo, comunionale. Secondo l'ortodosso, in quanto lo Spirito è comunionale, la nascita del Cristo da lui lo costituisce automaticamente come essere relazionale:

«L'Esprit est un Esprit de "communion" et son œuvre première consiste à ouvrir la réalité pour qu'elle devienne relationnelle. L'Esprit est incompatible avec l'individualisme. Parce qu'il est né de l'Esprit est inconcevable comme individu; il devient automatiquement un être relationnel».¹²⁷

Si apre un campo di indagine quasi del tutto inesplorato, ma che crediamo possa portare alla attuale ricerca teologica un notevole contributo.

In ultimo, allargando il nostro sguardo dall'antropologia alla teologia della creazione vogliamo solo fare breve cenno all'attualità del pensiero di Moltmann. Secondo l'autore, lo Spirito, inabitando tutta la creazione, permette quella connessione "pericoretica" fra l'uomo e la natura tanto auspicato dalla *Laudato sì* di Papa Francesco, il cui pensiero converge con quello del nostro teologo, laddove il pontefice cita i vescovi brasiliani, i quali «hanno messo in rilievo che tutta la natura, oltre a manifestare Dio, è luogo della sua presenza. In ogni creatura abita il suo Spirito vivificante che ci chiama a una relazione con Lui» (*Laudato sì*, 88). Il contributo pneumatologico, a

125 Cf. Jürgen Moltmann, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, (Brescia: BTC, 1991), 114.

126 L'Esprit «donne au Christ son identité personnelle, puisque c'est de l'Esprit que le Christ naît e que c'est par l'Esprit que le Christ ressuscité des morts»: Jean Zizioulas, "Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe", *Irénikon* 60 (1987): 325-326.

127 Zizioulas, «Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe», 330.

riguardo, si mostra, dunque, promettente per ulteriori approfondimenti anche nell'ambito dell'attuale

Bibliografia

- Balthasar, Hans Urs von. *Teodrammatica, II, Le persone del dramma: l'uomo in Dio*. Milano: Jaca Book, 2012.
- Bertolini, Alejandro, Enrique Cambón, Piero Coda, Daniel López. *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*. Bogotá: CELAM, 2015.
- Bua, Pasquale. *La kenosi dello Spirito Santo: un percorso nella teologia del Novecento*. Roma: Città Nuova, 2015.
- Coda, Piero. «Sul concetto e il luogo di un'antropologia trinitaria», in *Abitando la Trinità: per un rinnovamento ontologico*, ed. P. Coda - L. Žak. Roma: Città Nuova, 1998, 123-135.
- Dembowski, Hermann. "L'essere di Dio è nella sofferenza", in *Diabattito su "Il Dio Crocifisso" di Jürgen Moltmann*, ed. Michael Welker. Brescia: Queriniana, 1982.PP
- Gibellini, Rosino. *La teologia di Jürgen Moltmann*. Brescia: Queriniana, 1975.
- Kowalczyk, Dariusz. «La grammatica dell'amore intratrinitario: Io, Tu, Noi, Voi, Egli», *Studia Bobolanum* 4 (2015): 49-66.
- Maffeis, Angelo. «Lo Spirito Santo nella recente letteratura teologica protestante», in *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia - Teologia - Movimenti*, ed. Gianni Colzani. Padova: Messaggero, 1997, 92-154.
- Moltmann, Jürgen. *La Chiesa nella forza dello Spirito, contributo per una ecclesiologia messianica*. Brescia: BTC, 1976.
- . *Chi è l'uomo*. Tr. Gianni Poletti. Brescia: Queriniana, 1977.
- . *Trinità e Regno. La dottrina su Dio*. Brescia: BTC, 1983.
- . *Uomo. L'antropologia cristiana tra i conflitti del presente*. Tr. Giovanni Moretto. Brescia: Queriniana, 1991.

- . *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*. Brescia: BTC, 1991.
- . *L'avvento di Dio: escatologia cristiana*. Tr. Dino Pezzetta. Brescia: BTC, 1998.
- . *Futuro della creazione*. Brescia: BTC, 1993.
- . *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*. Brescia: BTC, 1994.
- . *La fonte della vita. Lo Spirito Santo e la teologia della vita*. Brescia: GDT, 1998.
- . *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*. Brescia: BTC, 2001.
- . *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*. Brescia: BTC, 2003.
- . *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*. Brescia: BTC, 2007.
- . *Il Dio Crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*. Tr. Dino Pezzetta. Brescia: BTC, 2013.
- . *Il Dio vivente e la pienezza della vita*. Brescia: BTC, 2013.
- . *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*. Tr. A. Comba. Brescia: BTC, 2017.
- Nengean, Isaiah. *The Imago Dei as the Imago Trinitatis: An analysis of Jurgen Moltmann's doctrine of the image of God*. New York: Peter Lang, 2013.
- Passamonte, Giuseppe. «Jürgen Moltmann: appunti per un profilo teologico», *Rassegna di Teologia* 6 (1996): 793-815.
- Robinson, Dominic. *Understanding the "Imago Dei" the thought of Barth, von Balthasar and Moltmann*. Burlington (VT): Ashgate, 2011.
- Vetö, Etienne. «Rischi e chance di una antropologia teologica trinitaria», in *La Trinità in dialogo. La dimensione trinitaria della teologia. Atti della giornata di teologia dogmatica 2017-2018, Facoltà*

di teologia, Pontificia Università Gregoriana, ed. Sergio Bonanni e Dariusz Kowalczyk. Roma: G&B Press, 2020.pp

Wiśniewski, Krzysztof. «Creazione aperta - la dottrina di Jürgen Moltmann», *Perspectiva* 16 (2010): 268-307.

Zizioulas, Jean. «Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe», *Irénikon* 60 (1987): 323-335.

El feminicidio y su clamor por la vida. Reflexiones con el magisterio católico y las teologías hechas por mujeres

VIRGINIA R. AZCUY*

Universidad Católica de Córdoba (Argentina)

raqazvi@gmail.com

Recibido 02.09.2022/Aprobado 10.11.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5462-2065>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.140.2023.p119-144>

RESUMEN

El “feminicidio” se manifiesta como forma extrema de una violencia continua que experimentan las mujeres en la esfera pública y privada y a la vez como un clamor por la vida en todo el mundo y en América Latina y el Caribe. La violencia de género en las Américas constituye, desde el magisterio de la Iglesia católica, un desafío de purificación de la cultura y un llamado a la escucha de su clamor por justicia (cf. EG 69, 188 y 212). Su interpelación ofrece también una ocasión para valorar más los aportes teológicos hechos por mujeres: una hermenéutica del sufrimiento social de la violencia, algunos caminos críticos de resistencia no-violenta en diálogo con las prácticas de diversas mujeres y un acompañamiento pastoral en situaciones críticas, entre otros. Una escucha comprometida con el clamor del feminicidio en la región puede contribuir a una renovación eclesial, impulsar relaciones de igualdad entre varones y mujeres y suscitar criterios de orientación para una pastoral urbana en clave inclusiva.

Palabras clave: Feminicidio; Clamor por la vida; Violencia de género; Dignidad de las mujeres; Magisterio de la Iglesia Católica, teologías hechas por mujeres.

Femicide and Its Cry for Life

A Conversation with the Catholic Church Teachings and Theologies Made by Women

* La autora es investigadora en la Universidad Católica de Córdoba y Profesora Ordinaria Titular en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Abstract: Femicide is a form of extreme violence that women suffer constantly, both in their public and private lives, and, simultaneously, it is also a cry for life that resonates around the world and in Latin America and the Caribbean. Gender violence in the Americas constitutes, from the point of view of the Catholic Church Teachings, a purification challenge for culture and an invitation to listen to the cry for justice (cf. EG 69, 188 and 212). This interpellation is also an opportunity to grant greater value to women's theological contributions: a hermeneutics of social suffering of violence, some essential ways of nonviolent resistance that establish a dialogue with the practices of many women, and pastoral accompaniment in critical situations, among others. A listening engaged with the cry of femicide in the region can contribute to an ecclesial renewal, foster equal relations between men and women, and bring about some guidelines for an urban pastoral with views towards inclusiveness.

Keywords: Femicide; Cry for Life; Gender Violence; Women's Dignity; Catholic Church Teachings; Theologies Made by Women.

«Doblemente pobres son las mujeres que sufren situaciones de exclusión, maltrato y violencia, porque frecuentemente se encuentran con menores posibilidades de defender sus derechos» (EG 212)

Introducción

La realidad actual del "feminicidio" o "femicidio" provoca conmoción. Su clamor por la vida de las mujeres y las niñas está buscando ser escuchado. De su escucha depende la posibilidad de su erradicación. Este clamor por justicia nos interpela a todos.¹

En su básica acepción de asesinato de mujeres por ser mujeres, el feminicidio representa "la punta del iceberg", por ser la manifestación extrema de un *continuum* de violencias que enfrentan las mujeres cotidianamente en el mundo de sus relaciones familiares y sociales en nuestro tiempo.² Se trata de una situación límite de la violencia doméstica, incrementada durante la pandemia a causa del

1 Este texto ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación internacional «El feminicidio en las Américas: respuestas y desafíos católicos», con la coordinación general de Christie de la Gándara, PhD, *Fordham University*; Daniela Romero-Amaya, PhD, *Columbia University* y Hosffman Ospino, PhD, *Boston College*, en el cual participo por Argentina junto a Carolina Bacher Martínez.

2 Margarita Bejarano Celaya, «El feminicidio es sólo la punta del iceberg», *Religión y Sociedad* 4 (2014): 13-44, <https://www.redalyc.org/pdf/102/10230108002.pdf>.

aislamiento social obligatorio y preventivo, que a su vez tiene correlatos y legitimaciones en la violencia institucional y cultural de la vida pública. En los países de las Américas, el feminicidio encuentra un terreno facilitador en las asimetrías sociales y se agrava bajo condiciones de extrema marginalización y exclusión social, judicial y política. Asimismo, el fantasma omnipresente de las guerras civiles y de las “Guerras Sucias” en América Latina también debe tenerse en cuenta en arquitectura regional del feminicidio.³

Desde una perspectiva cristiana, el feminicidio puede comprenderse como “un clamor por la justicia” (cf. EG 188), *un clamor por la vida* de las mujeres y las niñas.⁴ Plantear el feminicidio como clamor implica reconocer la exigencia de discernir lo que el Espíritu está diciendo a las iglesias en las «formas indecibles de degradación y violación del cuerpo e integridad de la mujer, desapariciones, asesinatos, cuerpos mutilados, quemados y torturados, niñas y mujeres violadas, tanto en el contexto de guerra como en el llamado “tiempo de paz”». ⁵ La escucha atenta y compasiva de este clamor es y será un testimonio capaz de devolver credibilidad a una Iglesia necesitada de purificación y reforma.

Este artículo introduce el concepto y la realidad del feminicidio en América Latina y reflexiona en diálogo con aportes del magisterio de la Iglesia católica y de las teologías hechas por mujeres. En la primera parte, se presenta el concepto, el fenómeno del feminicidio en la región y algunos aspectos de prensa escrita. En la segunda, se intenta una explicitación de la escucha del clamor por la vida en diálogo con el magisterio católico y las teologías hechas por mujeres, para derivar hacia algunas orientaciones pastorales en clave inclusiva en el contexto urbano.

3 Cf. Rosa-Linda Fregoso y Cynthia Bejarano, «Introducción: una cartografía del feminicidio en las Américas» en Rosa-Linda Fregoso, coord., *Feminicidio en América Latina* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011), 43-92, 47ss.

4 Tomo la expresión de María Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer* (San José: Editorial DEI, 1992).

5 Fregoso y Bejarano, «Introducción: una cartografía del feminicidio en las Américas», 46-47.

1. El feminicidio en América Latina

1.1. El concepto de feminicidio

Los conceptos de “feminicidio” y “femicidio” son utilizados con frecuencia sin distinción en la literatura sobre la violencia basada en el género; ellos son, además, conceptos en evolución o todavía en construcción.⁶ El concepto de *femicide* comenzó a utilizarse a comienzos del siglo XIX para designar simplemente el asesinato de una mujer, pero fueron Diana Russell y Jill Radford, con su teoría sobre femicidio, quienes en los años noventa del pasado siglo lo redefinieron desde una perspectiva de género. En un artículo de 1990, Diana Russell y Jane Caputi lo describen como *el asesinato de mujeres por hombres por motivos de odio, desprecio, placer o por la idea de que la mujer le pertenece al hombre*. En 1992, Radford y Russell usan el término *femicide* para denotar el asesinato misógino de mujeres por hombres y, en 2001, Russell extiende el concepto a todas las formas de asesinato sexista y define el femicidio como «el asesinato de personas del género femenino a manos de personas del género masculino por el hecho de ser mujeres».⁷ En su acepción más amplia, el concepto incluye otras situaciones de “violencia de género” que resultan en la muerte de mujeres y niñas, como asesinatos en situaciones de guerra, mutilación genital y violencia relacionada con la dote.⁸ Esta violencia puede ser física, psicológica, económica, sexual e institucional, siendo esta muchas veces no manifiesta, sino por omisión, desatención o no consideración del problema existente.

6 Cf. *Ibid.*, 47ss. En este texto, sigo la conceptualización propuesta por Marcela Lagarde, Rosa-Linda Fregoso y Cynthia Bejarano, que prefiere la traducción de *femicide* por “feminicidio” en lugar de “femicidio” sobre la base de las historias locales de América Latina.

7 La cita está tomada de Ligia Tavera Fenollosa, «Estadísticas sobre violencia de género: una mirada crítica desde el feminicidio» en Gisela Zaremberg, coord., *Políticas sociales y Género II. Los problemas sociales y metodológicos* (México: Flacso México, 2008), 301-342, 305.

8 La violencia de género es toda aquella violencia basada en la categoría sociocultural conformada por lo que en una sociedad significa ser mujer y ser varón, implicando diferencias sociales, laborales, políticas y de poder basadas en esta construcción. Cf. María Magdalena López Pons, «La violencia de género en el territorio latinoamericano, a través de la ocurrencia creciente de los feminicidios en la región», *Revista Latino-americana de Geografía e Género* 1/1 (2010): 78-87.

En América Latina, el concepto *femicide*, desarrollado teóricamente por Russell, Caputi y Radford, se tradujo inicialmente como *femicidio* y representa una voz homóloga a homicidio que solo significa homicidio de mujeres u homicidio de mujeres por ser mujeres. Sin embargo, la feminista y política mexicana Marcela Lagarde, al ser convocada para investigar, analizar y elaborar de forma conceptual y legislativa el caso de Ciudad Juárez, eligió traducir el concepto como *feminicidio*, para significar el «conjunto de violaciones a los derechos humanos de las mujeres que contienen los crímenes y las desapariciones de mujeres, de modo que fueran identificados como crímenes de *lesa* humanidad». ⁹ La preferencia por el concepto *feminicidio* trata de registrar el cambio en significados al pasar de su uso en la lengua inglesa a un contexto de habla española, lo cual representa un traslado cultural de Norte a Sur. De este modo, se busca «desmantelar la formulación colonialista de América Latina como un área geográfica de investigación en vez de un sitio donde se produce y elabora teoría». ¹⁰

En este esfuerzo de traducción desde las circunstancias latinoamericanas, Rosa-Linda Fregoso y Cynthia Bejarano ofrecen algunas nuevas puntualizaciones al plantear su definición de feminicidio, primero, como el asesinato de mujeres y niñas basado en una estructura de poder de género; segundo, como violencia basada en el género, al mismo tiempo pública y privada, implicando tanto al Estado –en forma directa o indirecta– como a los individuos que la perpetran –actores privados o estatales–; tercero, como violencia sistémica, arraigada en desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales. Las autoras agregan que, de este modo, «el enfoque de nuestro análisis no es solamente en el género, sino también en la intersección de la dinámica de género con las crueldades del racismo y las injusticias económicas». ¹¹ Este enfoque interseccional

9 Cf. Marcela Lagarde y de los Ríos, «Prefacio. Claves feministas en torno al feminicidio. Construcción teórica, política y jurídica» en Rosa-Linda Fregoso, coord., *Feminicidio en América Latina* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011), 11-41, 18s.

10 Fregoso y Bejarano, «Introducción: una cartografía del feminicidio en las Américas», 49.

11 *Ibid.*, 50.

permite comprender la trama de opresiones que se dan simultáneamente en la realidad histórica-social.

En el marco de este artículo, no es posible dar cuenta del complejo desarrollo conceptual de los estudios de mujeres, los estudios feministas y estudios de género, que ya ha sido considerado en un conjunto de publicaciones con rigor académico.¹² Sí es conveniente advertir que, en el caso del *feminicidio* –como en tantos otros–, los esfuerzos de conceptualización obedecen a la necesidad de explicar, visibilizar y erradicar problemas humanos y sociales relacionados con la esfera religiosa de la vida. La perspectiva de género surge, ante todo, como clave de interpretación de la desigualdad entre mujeres y varones que está en la base de toda forma de violencia contra las mujeres.¹³ La mencionada comprensión del femicidio como *feminicidio* amplifica los elementos que tipifican la creciente violencia de género en la actualidad, aunque se puede constatar con frecuencia el uso de ambos conceptos como sinónimos.

1.2. *El feminicidio en América Latina y el Caribe*

Entre los múltiples estudios sobre violencia de género en América Latina y el Caribe, el caso de Ciudad Juárez, México, resulta emblemático porque en esta urbe el feminicidio como violencia extrema hacia las mujeres se ha manifestado de forma exponencial. Las investigaciones sobre el feminicidio en México parten de dos contextos: el primero se refiere a cómo el feminismo enfrenta al patriarcado a través de la identificación de la violencia de género. El segundo contexto es el caso paradigmático de Ciudad Juárez, Chi-

12 Cf. Margit Eckholt, ed., *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche* (Ostfildern: Grünewald Verlag, 2017); Patricia Ruiz Bravo, coord., *Pensando el género: lecturas contemporáneas* (Lima: Cátedra UNESCO de igualdad de género / Pontificia Universidad Católica de Perú), en prensa.

13 Cf. Virginia R. Azcuy, «Theologie und Gender-Studien. Eine Unterscheidung im Dienste eines würdigeren Menschenlebens» en Margit Eckholt, ed., *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche* (Ostfildern: Grünewald Verlag, 2017), 55-72, <https://www.academia.edu/30684689> (en castellano).

huahua, donde durante 1993 fueron encontradas 12 mujeres asesinadas y tiradas en diferentes puntos de la ciudad como si fueran basura. En este marco, se habla de un espacio público opacado por la violencia urbana, tanto por la multiplicidad y la fragilidad de las interacciones entre individuos y grupos como por las redes del narcotráfico y de la trata de personas. Desde principios de la década del noventa del pasado siglo, Ciudad Juárez captó la atención nacional e internacional por la alta incidencia e impunidad con la cual han ocurrido en ella los asesinatos de mujeres. Estos han sido considerados desde los estudios de género, que los comprendieron como feminicidios o asesinatos de mujeres por ser mujeres. Desde esta perspectiva también se puede entender que los crímenes sexuales ocurridos en ciudad Juárez son una manifestación de la cultura de la violencia legitimada en esta ciudad. Los estudios urbanos han supuesto que las mujeres han sufrido hechos delictivos como resultado del déficit de equipamiento urbano como el crecimiento acelerado de la población, el fenómeno de una segregación urbana y la falta de espacios recreativos en proporción con la población, parques y arborización insuficiente. Parece evidente que ambos enfoques aportan claves de explicación del fenómeno, aunque la perspectiva de género resulta imprescindible para su interpretación.

La resistencia a estas formas de violencia en Ciudad Juárez se ha manifestado con actos cívicos y religiosos, con pronunciamientos políticos y fuertes críticas a la actuación del gobierno en materia de seguridad social. En una misa oficiada en 2001, durante el sepelio de una de las víctimas de feminicidio, el sacerdote Pablo Masson llamó la atención a los varones «porque estos son asesinatos cometidos por varones, pero también es un pecado nuestro, como familia, iglesia y comunidad».¹⁴ La orientación dada a las familias fue la de informarse y organizarse para no permitir que esto siga ocurriendo. Una década después, en 2011, la teóloga latina Nancy Pineda-Madrid tuvo el mérito de proponer una lectura teológica del feminicidio en Ciudad

¹⁴ Alfredo Limas y Patricia Ravelo, «Feminicidio en Ciudad Juárez: una civilización sacrificial», *El Cotidiano* vol.18, 111 (2002): 47-57, 51.

Juárez.¹⁵ Entre sus aportes, que se detallan en la segunda sección de este artículo, se encuentra el haber recuperado las prácticas de resistencia de las mujeres y las familias, con sus símbolos religiosos. Esta perspectiva resulta fundamental para visualizar a las mujeres que padecen violencia en tanto mujeres no sólo como víctimas, sino a su vez como actoras de reclamo por justicia.

En las últimas tres décadas se ha observado que el problema del feminicidio en Ciudad Juárez parece haber dado a luz una serie de problemas similares en toda la región. Entre los tantos casos de violencia del continente, se destaca también sin duda la historia reciente de Guatemala. Durante el conflicto armado interno en este país, desde 1960 hasta la firma de los Acuerdos de Paz en 1996, la violencia contra las mujeres fue utilizada como arma de guerra y, a la vez, fueron las mujeres las principales protagonistas en los procesos de recuperación de la memoria y construcción de la paz.¹⁶ En el período de posconflicto, los casos de feminicidio se han incrementado: desde 2001 han muerto, más de 2000 mujeres en forma violenta en este país, contándose solo en 2006 más de 600 mujeres asesinadas, siendo una minoría los casos investigados y esclarecidos.¹⁷ Esta escalada ha desencadenado, en 2015, el impulso de una Ley de búsqueda inmediata de mujeres desaparecidas por la falta de información sobre las víctimas. Los cuerpos de las víctimas revelan todo tipo de abuso e incluso un creciente ensañamiento: violaciones, desmembramientos, golpes, fracturas, quemaduras y mutilaciones. En cuanto a la participación de las mujeres indígenas en la resistencia no-violenta de Guatemala, Geraldina Céspedes recuerda la denun-

15 Cf. Nancy Pineda-Madrid. *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez* (Minneapolis: Fortress Press, 2011).

16 Cf. Geraldina Céspedes, «Espiritualidad profética de la resistencia y la no violencia en las luchas de las mujeres de Guatemala» en Virginia R. Azcuy, Margit Eckholt y Marcela Mazzini, eds., *Espacios de Paz. Lectura intercultural de un signo de estos tiempos* (Buenos Aires: Agape Libros, 2018), 201-213.

17 Cf. Carmen Rosa de León-Escribano, «Violencia y género en América Latina». *Pensamiento Iberoamericano* 2 (2008): 71-91, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo/2873321>. La autora menciona la problemática de los 22 millones de jóvenes que no trabajan ni estudian en América Latina: los varones jóvenes entre 25 y 30 años son las principales víctimas y victimarios de la violencia, sea por la acción de pandillas, aparatos estatales de seguridad y otros grupos organizados, a lo cual se suma la realidad del abuso y la violencia intrafamiliar.

cia de genocidio por parte de las mujeres ixiles del departamento del Quiché; las mujeres de Sepur Zarco, víctimas de violencia sexual, en su reclamo de justicia y las mujeres indígenas y mestizas en su lucha por la causa ecológica en La Puya.¹⁸ También se puede mencionar el conflicto armado de Perú, acerca del cual la Comisión de la Verdad y la Reconciliación ha reconocido miles de víctimas pertenecientes a pueblos andinos y quechuarparlantes por razones de racismo y opresión histórica. En este país, la violencia sexual del conflicto no se entiende como vinculada con el feminicidio, sin embargo, la mencionada Comisión reconoce que el 83,46% de los actos de violencia sexual se llevaron a cabo contra mujeres. En Perú, a diferencia de lo ocurrido en México o Guatemala, el feminicidio y por lo tanto la violencia masculina son legalmente considerados como propios de la esfera privada y no pública.¹⁹

En la ciudad de Buenos Aires, desde 2008 funciona el Observatorio de Femicidios en Argentina “Adriana Marisel Zambrano” con la perspectiva de incidir en el diseño de leyes y políticas que puedan generar cambios en orden a la igualdad de género.²⁰ Ante la falta de datos oficiales, los informes tomaron como fuente los casos publicados por los medios de comunicación, como una forma de dar visibilidad a los hechos, contar las historias de las mujeres asesinadas y poner nombre a las injusticias.²¹ Entre 2008 y 2017, se registran 2679 feminicidios y feminicidios vinculados de mujeres y niñas, de los cuales 866 fueron cometidos en Buenos Aires y el 66% cometidos por sus parejas o exparejas.²² Según M. Magdalena López

18 Cf. Céspedes, «Espiritualidad profética de la resistencia...», 205ss.

19 Cf. Nancy Pineda-Madrid, «Feminicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo» en Virginia R. Azcuy, Margit Eckholt y Marcela Mazzini, eds., *Espacios de Paz. Lectura intercultural de un signo de estos tiempos* (Buenos Aires: Agape Libros, 2018), 49-61, 52s.

20 Cf. Ada Beatriz Rico, «Introducción» en Observatorio de Femicidios en Argentina “Adriana Marisel Zambrano”, *Por ellas. 10 años de informes de femicidios en Argentina* (Buenos Aires: La Casa del Encuentro, 2020), 23-26, acceso el 12 de diciembre de 2022. <http://www.porellaslibro.com>. Adriana Marisel Zambrano fue víctima de violencia feminicida en Jujuy, en 2008.

21 Desde 2015, el Estado argentino publica informes oficiales, pero los informes del Observatorio continúan siendo objeto de consulta por parte de diversos actores civiles y judiciales. En el año 2008, el informe del Observatorio relevó 43 medios de comunicación y desde 2010 consultó 120 medios y agencias de noticias.

22 Sobre este total, 29 fueron tipificados como transfemicidios y travesticidios, 209 son reconocidos como femicidios vinculados de varones y niños –dirigidos a personas con vínculo

Pons, los feminicidios en Argentina se enmarcan en general en el contexto de violencia doméstica que, según las denuncias, en más de un 90% afecta a las mujeres.²³ Esto no circunscribe los casos a lo doméstico por cuanto ellos se dan en un contexto de violencia de género e institucional. Estas formas de violencia son transversales a las clases sociales, si bien las clases más bajas suelen encabezar el listado de las denuncias oficiales y se mantiene más oculto en las clases medias y altas. En los estudios sobre Argentina también se menciona la ciudad de Mar del Plata –en la Provincia de Buenos Aires–, por presentar un patrón de violencia que involucra desaparición, crímenes, prostitución y redes de trata. Estos asesinatos se iniciaron en 1996 y Adriana Jacqueline Fernández fue la primera en una serie de crímenes y desapariciones de mujeres, en su mayoría hasta la fecha no resueltos. Para Marta Fontenla, la operatoria de las redes recuerda a la última dictadura militar: secuestran, “desaparecen” y asesinan mujeres, en complicidad con instituciones del estado y de prostitución, sin que exista un registro a nivel nacional y local de la cantidad de las mujeres desaparecidas o asesinadas.²⁴ Las acciones más importantes realizadas desde la sociedad para el esclarecimiento de los hechos de violencia feminicida ocurridos en Mar del Plata fueron llevadas adelante por el Centro de Apoyo a la Mujer Maltratada (CAAM).

1.3. *El feminicidio en la prensa escrita*

Dada la urgencia social que presenta el fenómeno público y privado del feminicidio, parece lógico que se reflexione sobre el modo como se publican los casos de feminicidio o violencia de gé-

familiar o afectivo con la mujer para causar mayor daño a la víctima- y 3378 son las víctimas colaterales –hijas e hijos que se quedaron sin su madre-. Cf. Observatorio de Femicidios en Argentina “Adriana Marisel Zambrano”, *Por ellas*, 81ss, acceso el 12 de diciembre de 2022. <http://www.porellaslibro.com>.

23 Cf. López Pons. «La violencia de género en el territorio latinoamericano», 82.

24 Cf. Marta Fontenla, «Femicidios en Mar del Plata» en Rosa-Linda Fregoso, coord., *Feminicidio en América Latina* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011), 163-175, 165.

nero. Una investigación realizada en cuatro periódicos de México, “El Universal”, “La Jornada”, “Milenio” y “Reforma”, aborda el tema del feminicidio, el perfil de las víctimas y los victimarios, junto al género del periodista.²⁵ Entre los resultados, se observa una tendencia a la justificación del victimario sobre la culpabilización de la víctima. En otro estudio semejante realizado en Argentina, a partir de otros cuatro periódicos de este país, se muestra la reproducción de estereotipos de género en la comunicación de las noticias sobre feminicidio, una evidencia de la no superación –hasta el momento– de una comprensión sexista de las relaciones sociales.²⁶ En este caso, se analizan los interlocutores privilegiados por los medios, el espacio de enunciación otorgado a los diversos actores y las voces más audibles a la hora de la interpretación. La cuestión reviste particular importancia por cuanto la lucha por la erradicación de la violencia de género y el feminicidio representa un reclamo por el *derecho a narrar*, a inscribir demandas colectivas y a narrarse en el ámbito jurídico.

Siguiendo a la antropóloga Rita Segato, las autoras señalan que el feminicidio está inscripto en la profunda desigualdad estructural vigente entre mujeres y varones, de manera que erradicar la violencia es inseparable de la reforma de los afectos constitutivos de las relaciones de género.²⁷ En el acto del feminicidio el varón controla el espacio-cuerpo de la mujer y da un doble mensaje: a las mujeres les comunica disciplinamiento y a los varones les descubre un camino de construcción de masculinidad. A la luz de esta explicación de la violencia de género, cabe preguntarse cómo se trata un

25 Cf. Elizabeth Tiscareño-García y Oscar-Mario Miranda-Villanueva, «Víctimas y victimarios de femicidio en el lenguaje de la prensa escrita mexicana», *Comunicar* XXVIII, 63 (2020): 51-61, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=5009281>. Desde un enfoque cualitativo, se analiza el tipo de lenguaje utilizado en 360 textos publicados durante 2017.

26 Cf. Rocío Angélico et al., «El femicidio y la violencia de género en la prensa argentina: un análisis de voces, relatos y actores». *Universitas Humanística* 78 (2014): 284, http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48072014000200013.

27 Las autoras hacen referencia a Rita Segato, «Femigenicidio y feminicidio: una propuesta de tipificación», texto presentado en Mesa “Feminismos Poscoloniales y descoloniales: otras epistemologías”, durante el II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos, Guatemala, 4-6/5/2011.

tema tan complejo en el relato periodístico y si llega a oírse la voz de la mujer en estas noticias. En general, se observa que el agresor se ubica entre la negación y el arrepentimiento; la justicia se sitúa entre la absolución y la demonización del agresor; los familiares se debaten en un intento de revertir veredictos y la voz de la mujer es casi imperceptible, en buena medida por la violencia sufrida por la víctima. En algunos casos, la mujer es puesta en duda por el relator, al ser aludida como “supuesta víctima” o “supuesta violada”; también aparecen, finalmente, *las voces de otras mujeres* que denuncian la falta de políticas y acciones de la justicia para proteger a las mujeres amenazadas por la violencia e impulsan a salir de la situación de subalternidad. Pero estas voces son insuficientes, se pierden entre una multitud de voces disonantes y no alcanzan de ningún modo a contrarrestar la voz del agresor que sobresale.

Que la voz de las mujeres víctimas encuentre escaso lugar en la prensa escrita no hace sino evidenciar el sesgo de género que atraviesa la cultura de la sociedad urbana, pero al mismo tiempo invita a la acción de tomar la palabra y hacerla propia para abandonar el lugar de la subalternidad que la cultura mediática asigna sin más a las mujeres. En síntesis, tomar la palabra y hacerla propia, alzar la voz, tornarla palabra, hacerla inteligible, todas tareas conocidas y practicadas por el colectivo de mujeres desde larga data.

2. El clamor por la vida de las mujeres y las niñas

2.1. *Las mujeres, doblemente oprimidas/pobres*

La Iglesia de América Latina y el Caribe ha marcado rumbo desde los Documentos Finales de Medellín, en 1968, con su preferencia por los pobres (cf. Med. XIV).²⁸ En el Documento de Puebla de 1979, los obispos latinoamericanos introducen la tipificación de

²⁸ Para los documentos del magisterio, se utilizan las siguientes siglas: Med.= Documentos Finales de Medellín; DP= Documento de Puebla; EG= *Evangelii gaudium*; QA= *Querida Amazonía*.

los «rostros sufrientes de Cristo» (DP 31-39), sin mencionar a las mujeres ni utilizar un lenguaje inclusivo. Sin embargo, en el capítulo dedicado a la «opción preferencial por los pobres» (DP 1134-1165), se hace una mención a “la mujer” en la única nota al pie que existe en todo el documento: «Los pobres no sólo carecen de bienes materiales, sino también, en el plano de la dignidad humana, carecen de una plena participación social y política. En esta categoría se encuentran principalmente nuestros indígenas, campesinos, obreros, marginados de la ciudad y, *muy en especial, la mujer de estos sectores sociales, por su condición doblemente oprimida y marginada*» (1135, nota).²⁹ La misma temática ha sido retomada con ocasión de la Conferencia de Aparecida en 2007: una interpretación generalizada en nuestro ámbito sostiene que: «si una persona es pobre, es excluida. Si es pobre y mujer, es doblemente excluida. Si es pobre, mujer y negra [o indígena], lo es triplemente». ³⁰ Lo más interesante en este recuento parece la cita que hace Francisco en *Evangelii gaudium*, al referirse a la dimensión social del Evangelio, que retoma la idea de la doble opresión de la mujer: «Doblemente pobres son las mujeres que sufren situaciones de exclusión, maltrato y violencia, porque frecuentemente se encuentran con menores posibilidades de defender sus derechos» (EG 212). La importancia de esta afirmación, en general poco conocida, está en que vincula en forma directa los pobres de la opción preferencial con las mujeres, no sólo para decir que hay pobres que son mujeres sino para hablar de dos opresiones que se dan juntas en la mujer: la socioeconómica y la sexogenérica, haciendo de ella un sujeto *doblemente pobre u oprimida*.

En este marco, vale la pena retomar otros aportes magisteriales breves de Francisco que se relacionan con el tema del feminicidio.³¹ En su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, el tema

29 La cursiva es agregada. Sobre esta nota de DP 1135 llamó la atención Gustavo Gutiérrez en una conferencia dada en Argentina, con motivo de los 40 años de la Sociedad Argentina de Teología.

30 María Clara Bingemer, «Aparecida, esperanzas y temores», *Criterio* 2326 (2007): 242-249, 245.

31 Para un panorama del aporte de Francisco sobre la mujer, cf. Miren Junkal Guevara, «El Magisterio de Francisco sobre la mujer. Continuidad, novedad y desafío», *Teología y Vida* LXI (2020) 473-496.

de la mujer se concentra en dos capítulos: el segundo, referido a *la crisis del compromiso comunitario*, con la mención « [d]el machismo, el alcoholismo, [y] la violencia doméstica» como los tres primeros elementos que deben ser purificados en la cultura en la tarea de inculturación del Evangelio (EG 69). Y en el capítulo cuarto, dedicado a *la dimensión social de la evangelización*, en el cual se habla de la inclusión social de los pobres en la segunda sección (cf. EG 186-216). Una clave de reflexión que ofrece Francisco en estos párrafos –siguiendo a *Libertatis nuntius*– es que la Iglesia «escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas» (188).³² El papa también declara que “hacer oídos sordos a ese clamor, cuando nosotros somos los instrumentos de Dios para escuchar al pobre, nos sitúa fuera de la voluntad del Padre y de su proyecto” (EG 187). La realidad del clamor, atestiguada en las Escrituras (cf. Ex 3,7-10), se propone como *leit-motiv* del compromiso con los pobres y excluidos, entre quienes se encuentran las mujeres como “doblemente pobres” (EG 212). Las páginas de Francisco referidas a los pobres necesitan ser releídas en sentido inclusivo.

En la exhortación postsinodal *Querida Amazonía*, el papa Francisco ha hecho referencia a la explotación humana, los atropellos y la muerte sufrida por las comunidades indígenas. En este contexto, alude a las mujeres de los pueblos *ye'kuana*: «las mujeres *ye'kuana* fueron violadas y amputados sus pechos, las cintas desventradas” (QA 15), entre los motivos para indignarse y pedir perdón. Si bien el texto no usa la palabra “feminicidio”, en lo narrado se evidencia «la guerra de baja intensidad librada en contra del cuerpo de la mujer”.³³ Se trata de una violencia de género, que lleva las heridas de la violación para las mujeres. El Documento final del Sínodo de Amazonía también señala «la realidad que sufren las mujeres víctimas de la violencia física, moral y religiosa” y la posición de

32 Una visión general de este capítulo puede verse en Virginia R. Azcuy, «Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad evangelizadora. Una lectura de *Evangelii gaudium* III-IV-V desde la Teología Espiritual». *Medellín* XLIII, 168 (2017): 551-572.

33 Fregoso y Bejarano, «Introducción: una cartografía del feminicidio en las Américas», 43.

compromiso que asume la Iglesia.³⁴ En este punto, cabe recordar las palabras de la teóloga Birgit Weiler: «en una conferencia de mujeres indígenas andinas y amazónicas en el Perú, ellas establecieron una conexión estrecha entre el trato que muchas veces recibe la tierra y el trato que en numerosos lugares se da al cuerpo de la mujer: ambos son explotados y tratados con violencia».³⁵ La autora plantea la necesidad de promover una ecología integral que vaya de la mano con un esfuerzo por superar el machismo e instaurar relaciones igualitarias entre varones y mujeres, libres de violencia. Finalmente, la teóloga Marilú Rojas Salazar reflexiona sobre la pertinencia del enfoque teológico de las mujeres y su incidencia política ante el feminicidio y el ecocidio actual.³⁶

La reflexión del magisterio católico sobre la dignidad de la mujer es decidida, pero necesita ser profundizada con otros aportes. Sus afirmaciones sobre el tema en cuestión se presentan todavía incipientes, esporádicas y por lo tanto insuficientes para permear la conciencia eclesial y generar las transformaciones que requiere la presente situación.

2.2. Teología cristiana en voces de mujeres

Un aporte distintivo en el abordaje de la realidad del feminicidio y su relación con la violencia de género está relacionado con la producción teológica de mujeres latinas, latinoamericanas y caribeñas. En los últimos años, diversas teólogas han propuesto reflexiones críticas sobre el feminicidio e intentado instalar el reclamo

34 Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica, «Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para la ecología integral» en Francisco, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia* (Buenos Aires: Agape Libros, 2020), 63-117, N°102.

35 Birgit Weiler, «Escuchar el grito de los pobres y el clamor de la tierra. Ecología integral desde la Amazonía» en Virginia R. Azcuy, Fredy Parra y Carlos Schickendantz, eds., *Dios en los signos de este tiempo. Fundamentos, mediaciones y discernimientos* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2022), 267-291, 286.

36 Cf. Marilú Rojas Salazar, «La pertinencia de la teología ecofeminista y su incidencia política ante el feminicidio y el ecocidio actual». *Ribet* XVI, 30 (2020): 37-70, <https://www.redalyc.org/journal/1252/125262759004>.

apremiante por justicia para mujeres y niñas que sufren la violación de sus derechos humanos. Sus escritos son una fuente de esperanza, aunque en general sean poco conocidos tanto en espacios académicos teológicos como en ámbitos eclesiales y pastorales. Es de esperar, como ha señalado el teólogo Sergio Silva, que estos nuevos aportes teológicos apreciados por Francisco sean reconocidos (cf. EG 103), en lugar de ser considerados simplemente como *cosas de mujeres, respetables en su propio ámbito, pero sin mayor proyección universal*.³⁷ En este sentido, se proponen a continuación algunas de estas contribuciones que ayudan a mi entender en la escucha del clamor por la vida de mujeres.

El estudio de Nancy Pineda-Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*, representa sin duda un aporte indiscutible. La autora aborda el caso emblemático de asesinatos de mujeres en una ciudad ubicada en las fronteras entre México y Estados Unidos, desmenuza su significado misógino y su impacto social, por ser los cuerpos femeninos mutilados y arrojados en lugares públicos como forma de inscribir el poder. La pregunta central de la teóloga latina gira en torno a la elaboración de una hermenéutica del sufrimiento social, capaz de subvertir el horror del mal y ayudar al reconocimiento de nuestra responsabilidad en las circunstancias que llevan a la muerte de las mujeres.³⁸ La reflexión soteriológica sobre el feminicidio en Ciudad Juárez lleva a Nancy Pineda a replantear la salvación a partir de la sensibilidad religiosa de los familiares y amigos de las víctimas: «Sus canciones, rituales y lamentos; su uso de los símbolos religiosos; sus angustiosos gritos por justicia; sus marchas pidiendo un mundo más justo—todo ello alumbra una sabiduría teológica que arroja luz sobre la naturaleza de la presencia salvífica de Dios».³⁹ La autora interpreta estas “prácticas de resistencia” impulsadas por las mismas mujeres frente al sufrimiento social del feminicidio, no

37 Cf. Sergio Silva, «La Exhortación Apostólica del papa Francisco como desafío a los teólogos». *Teología y Vida* 55,3 (2014): 549-570, 557.

38 Cf. Pineda-Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*, 19-38.

39 Cf. *Ibid.*, 97-98.

sólo como una promesa futura de salvación, sino como una presente aquí y ahora.⁴⁰

También Nancy E. Bedford se ha ocupado del feminicidio y ha planteado «algunos signos de esperanza que se vislumbran en el accionar de mujeres y varones que se resisten a la violencia para sobreponerse a ella de modos no-violentos».⁴¹ Siguiendo a Monseñor Sagot, la autora señala que hacer *un camino crítico* frente a esta realidad significa, en primer lugar, quebrar el silencio que rodea al abuso y revelar lo que ocurre a alguien de fuera del círculo doméstico. En segundo lugar, propone analizar las estrategias discursivas que utilizan con frecuencia los varones que ejercen violencia hacia las mujeres en sus hogares y ver cómo ellos se valen de sus propios discursos como forma de opresión con ellas y al mismo tiempo como modo de construcción de masculinidad. En este ejercicio, aparece una clave importante para comprender y deconstruir la violencia de género y el feminicidio: que la subjetividad masculina violenta es una construcción y que, por lo tanto, puede ser desarticulada.⁴² Como parte de su reflexión, N. Bedford destaca que las mujeres también tienen un poder discursivo que puede servir para desarmar el sentido común hegemónico, basado en la asimetría de género. Esta capacidad de articular una palabra propia otorga a las mujeres una chance para imaginar alternativas y salir del confinamiento que les impide hablar. Con su contribución, la autora traza un itinerario que puede ayudar a transitar desde el entumecimiento hacia la resistencia no-violenta, por medio de la mediación discursiva como forma de construcción de subjetividad.

Si el desafío frente al feminicidio tiene que ver con *escuchar el clamor*, en los aportes antes señalados queda en evidencia la importancia de la dimensión simbólica y discursiva de la resistencia.

40 Cf. *Ibid.*, 97-121.

41 Cf. Nancy E. Bedford, «De cara al feminicidio: un camino crítico de resistencia no-violenta para la antropología teológica» en Virginia R. Azcuy, N. Bedford y M. García Bachmann, *Teología feminista a tres voces* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018), 317-347, 317.

42 Cf. Bedford, «De cara al feminicidio...», 329.

También se pone de manifiesto la necesidad de un camino crítico de reflexión para poder contribuir a instrumentar la igualdad de género y construir la paz. La violencia contra las mujeres niega su dignidad de *imago Dei*.⁴³

2.3. *Hacia una pastoral urbana inclusiva*

El feminicidio como expresión extrema de la violencia hacia las mujeres y las niñas, en relación con otras formas de violencia que ellas padecen de modo masivo y sistemático, se manifiesta como un signo de estos tiempos que pide discernimiento y testimonio profético de parte de las iglesias. La igualdad entre varones y mujeres, querida por el Dios que salva y proclamada por una Iglesia católica llamada a renovarse por impulso del Concilio Vaticano II, se presenta todavía hoy como una realización histórica inacabada.⁴⁴ Sin embargo, está claro que este es el rumbo que debe impulsar la Iglesia para contribuir a detener la violencia contra las mujeres, las niñas y los niños. Nancy Bedford lo ha formulado con una claridad que merece asentimiento: «si la Iglesia no promueve la igualdad –por el motivo que fuere e independientemente de sus buenas intenciones–, en la práctica termina por disimular la violencia de género y hasta por promoverla».⁴⁵ Esta afirmación se puede entender en referencia a la posible omisión o falta de vigor que manifiesta la institución eclesial frente a esta prioridad. Por lo tanto, dicho en positivo, la acción pastoral de las iglesias locales está urgida a volverse progresivamente más significativa en su énfasis inclusivo: una praxis pastoral con mayor participación y reconocimiento a las voces de las mujeres y una pastoral eclesial urbana más inclusiva con respecto a las mujeres que sufren violencia de género.

43 Cf. *Ibid.*, 337.

44 Cf. Gilles Routhier, «Los nuevos ministerios. Una conversión ministerial de la Iglesia católica», en Rafael Luciani y Carlos Schickendantz, coords., *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal* (Madrid: Ediciones Khaf, 2020), 347-366, 364.

45 Bedford, «De cara al feminicidio...», 337.

Los aportes magisteriales y teológicos analizados conducen hacia una perspectiva pastoral, que puede vincularse a los desafíos que afronta la pastoral urbana (cf. EG 74-75). En este sentido, se destaca en Colombia la investigación realizada por Susana Becerra Melo, ante la grave situación de las mujeres que sufren el desplazamiento forzado en el contexto del conflicto armado. Si bien la autora no se refiere directamente a la realidad del feminicidio, sino a la violencia vivida por las mujeres al haber experimentado una violación sexual y tener que abandonar su familia y su casa ante asaltos armados a las ciudades en las que ellas habitaban, su aporte reviste particular interés por cuanto se centra en el acompañamiento pastoral que se ha de dar a las mujeres en la adversidad.⁴⁶ En su reflexión, la teóloga pastoral se pregunta por las mujeres que han sufrido la violencia del desplazamiento forzado y llegan a Ciudad Bolívar luego de esta vivencia devastadora, en particular cómo pueden ellas experimentar la salvación de Dios. En su respuesta a este interrogante, propone una pastoral de la compasión a partir de un estudio pragmático de la parábola del buen samaritano: una experiencia de compasión, en el rostro de otra mujer, es lo que puede permitirles hacer la experiencia de la salvación de Dios.

En definitiva, escuchar el clamor del feminicidio implicaría discernir las acciones apropiadas para impulsar una conversión pastoral adecuada y profundizar una pastoral urbana inclusiva. En primer lugar, se requiere una pastoral de cercanía, cuidado y misericordia para todas las mujeres –adultas, adolescentes y niñas– que sufren violencia de género en sus distintas formas y afortunadamente no han llegado a ser víctimas de feminicidio o desaparición. Un acompañamiento pastoral inclusivo requiere de una progresiva sensibilización con las problemáticas vividas por las mujeres –en las distintas etapas etarias– en relación con diversas situaciones de violencia. Asimismo, se debe tener presente la dificultad frecuen-

⁴⁶ Cf. Susana Becerra Melo, «El reto de reinventar la vida. Acompañamiento pastoral a mujeres en la adversidad», *Franciscanum* LVI, 161 (2014): 263-296, http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682014000100010&lng=en&nrm=iso.

te de muchas de ellas para exponer su situación y denunciar a las personas que ejercen violencia o abuso sobre ellas, siendo que en la mayoría de los casos se trata de vínculos en la propia familia. La prioridad de esta focalización pastoral se corresponde con la gravedad de los riesgos a los que están expuestas las personas mujeres que son víctimas de violencia, siendo la desaparición y el feminicidio los más graves. Un segundo compromiso de las iglesias podría enfocarse en reorientar la pastoral urbana, en favor de la urgente situación que viven y sufren en las mujeres en diversos territorios, fronteras, periferias y confinamientos urbanos. Para ello, parece oportuno potenciar el espacio de liderazgo real dado a las mujeres en la planificación y reflexión pastoral.⁴⁷ La conversión pastoral y eclesial, en cuanto a igualdad de género, es imprescindible para el alumbramiento de nuevos lenguajes y acciones de pastoral urbana, para que esta llegue a ser auténticamente inclusiva y sinodal en sus visiones y acciones.

Reflexiones finales

Ante el clamor del feminicidio, la Iglesia se descubre llamada a profundizar su compromiso para efectivizar la inclusión social y religiosa de las mujeres y las niñas. Ella está invitada a una mayor escucha de ese clamor, que le permita comprender mejor y comprometerse más con la creciente violencia que padecen las mujeres por ser mujeres.

En este discernimiento, la comunidad eclesial se interroga por el “cuerpo roto de Cristo”, se pregunta por su propia misión ante el sufrimiento de tantas mujeres y busca re-imaginar el cuerpo místico de Cristo de modo que dé razones esperanza.⁴⁸ Si la Iglesia se encuentra desafiada a ser un cuerpo en el cual la dignidad de las

⁴⁷ Cf. Sandra Arenas, «Sin exclusiones: catolicismo, mujeres y liderazgo distribuido», *Teología y Vida* LXI (2020): 537-553.

⁴⁸ Cf. Pineda-Madrid, «Feminicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo», 50.

mujeres sea respetada y la masculinidad pueda reencontrar su cualidad de *imago Dei* fuera del machismo, la teología no puede evadir su responsabilidad para pensar estos desafíos actuales desde la fe.⁴⁹ Este artículo ha querido ser un impulso a continuar en este sentido.

La *escucha del clamor* en la comunidad eclesial ha de incluir no sólo a quienes padecen la opresión socioeconómica –comúnmente llamados pobres–, sino también a quienes sufren las diversas opresiones socio-culturales que incluyen las sexo-genéricas. No podría la Iglesia hacer oídos sordos de esta realidad y descuidar a las mujeres, quienes son *doblemente pobres*. Precisamente, la violencia extrema sufrida por ellas, tanto en el espacio privado como en el público, constituye un *clamor por la vida de las mujeres* que la Santa *Ruaj* hace resonar con fuerza en este tiempo, pidiendo nuevos caminos de conversión en las dinámicas vinculares y purificación en las construcciones inadecuadas de la cultura que generan desigualdad y anidan violencias de todo tipo. El aporte de las experiencias y las voces femeninas, si es asumido, puede contribuir de modo significativo en la elaboración de respuestas pastorales y teológicas más adecuadas a la urgente situación de violencia de género que atraviesa nuestro territorio.

Finalmente, el feminicidio y otras formas de violencia y maltrato hacia mujeres y niñas plantean la oportunidad de *una pastoral urbana inclusiva*, que dé respuestas a una cultura urbana con un sesgo masculino-dominante que reproduce relaciones desiguales y sostiene asimetrías que generan violencia sexista. No basta con dar un trato familiar a las mujeres en la pastoral ni tampoco con darles, a ellas, una mayor participación en la acción pastoral: se requiere de una autocrítica de los discursos pastorales y de un *aggiornamento* de los lenguajes usados para comunicar la buena noticia del evangelio. Se trata de discernir el lenguaje pastoral para que este esté a la al-

49 Cf. Nancy Elizabeth Bedford, «La teología ante la violencia feminicida». En María Pilar Aquino, Mónica Maher, Mari Carmen Servitje, eds. *Religión, Violencia Sexual y Construcción de la Paz. Prácticas Teológicas Feministas de Transformación Intercultural*. Bogotá: Editorial Javeriana, 2023 (en prensa).

tura del reconocimiento y el respeto de las mujeres como sujetos de igual dignidad e igual capacidad de palabra que los varones. Para que juntos, varones y mujeres, puedan ser imagen de Cristo para nuestro tiempo, en el contexto de una vida urbana con segregaciones socioeconómicas, étnicas y de género.

Una pastoral urbana inclusiva ha de llevar las marcas de la cruz que cargan las mujeres para que, como sucede en una Iglesia que se autocomprende como “hospital de campaña”, ella sea capaz de impulsar procesos de sanación y reconciliación en los espacios familiares y públicos, institucionales y religiosos, interpersonales e interculturales. El clamor del feminicidio nos pide capacidad de escucha, autocrítica para la conversión y una coherente y permanente rectitud para hablar de Dios y del ser humano mujer y varón, creado en igualdad a su imagen y semejanza, para que el evangelio sea recibido hoy.

Bibliografía

- Angélico, Rocío, Violeta Dikenstein, Sabrina Fischberg, Florencia Maffeo. «El femicidio y la violencia de género en la prensa argentina: un análisis de voces, relatos y actores». *Universitas Humanística* 78 (2014): 281-303, http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48072014000200013.
- Aquino, María Pilar. *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José: Editorial DEI, 1992.
- Arenas, Sandra. «Sin exclusiones: catolicismo, mujeres y liderazgo distribuido». *Teología y Vida* LXI, 61 (2020): 537-553.
- Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica, «Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para la ecología integral. Documento Final». En Francisco, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia*. Buenos Aires: Agape Libros, 2020, 63-118.
- Azcuy, Virginia R. «Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad evangelizadora. Una lectura de *Evangelii gaudium* III-

- IV-V desde la Teología Espiritual». *Medellín XLIII*, 168 (2017): 551-572.
- Azcuy, Virginia R. «Theologie und Gender-Studien. Eine Unterscheidung im Dienste eines würdigeren Menschenlebens». En Margit Eckholt, ed., *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*. Ostfildern: Grünewald Verlag, 2017, 55-72. Acceso el 14 de diciembre de 2022. <https://www.academia.edu/30684689>.
- Becerra Melo, Susana. «El reto de reinventar la vida. Acompañamiento pastoral a mujeres en la adversidad». *Franciscanum LVI*, 161 (2014): 263-296, http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682014000100010&lng=en&nrm=iso.
- Bedford, Nancy Elizabeth. «De cara al feminicidio: un camino crítico de resistencia no-violenta para la antropología teológica». En V. R. Azcuy, N. Bedford, M. García Bachmann, *Teología feminista a tres voces*, Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018, 317-347.
- Bedford, Nancy Elizabeth. «La teología ante la violencia feminicida». En María Pilar Aquino, Mónica Maher, Mari Carmen Servitje, eds. *Religión, Violencia Sexual y Construcción de la Paz. Prácticas Teológicas Feministas de Transformación Intercultural*. Bogotá: Editorial Javeriana, 2023 (en prensa).
- Bejarano Celaya, Margarita. «El feminicidio es sólo la punta del iceberg». *Religión y Sociedad* 4 (2014): 13-44, <https://www.redalyc.org/pdf/102/10230108002.pdf>.
- Bingemer, María Clara. «Aparecida, esperanzas y temores». *Criterio* 2326 (2007): 242-249.
- Céspedes, Geraldina. «Espiritualidad profética de la resistencia y la no violencia en las luchas de las mujeres de Guatemala». En Virginia R. Azcuy, Margit Eckholt, Marcela Mazzini, eds., *Espacios de Paz. Lectura intercultural de un signo de estos tiempos*. Buenos Aires: Agape Libros, 2018, 201-213.

- Eckholt, Margit, ed. *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*. Ostfildern: Grünewald Verlag, 2017.
- Fontenla, Marta. «Femicidios en Mar del Plata». En Rosa-Linda Fregoso, coord., *Feminicidio en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, 163-175.
- Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. Santiago de Chile: Conferencia Episcopal Chile / Pontificia Universidad Católica de Chile, 2013.
- Francisco, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia – Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica, Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para la ecología integral. Documento Final*. Buenos Aires: Agape Libros, 2020.
- Fregoso, Rosa-Linda y Cynthia Bejarano, «Introducción: una cartografía del feminicidio en las Américas». En Rosa-Linda Fregoso, coord., *Feminicidio en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, 43-92.
- Junkal Guevara, Miren. «El Magisterio de Francisco sobre la mujer. Continuidad, novedad y desafío», *Teología y Vida* LXI, 61 (2020): 473-496.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela. «Prefacio. Claves feministas en torno al feminicidio. Construcción teórica, política y jurídica». En Rosa-Linda Fregoso, coord., *Feminicidio en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, 11-41.
- León-Escribano, Carmen Rosa de. «Violencia y género en América Latina». *Pensamiento Iberoamericano* 2 (2008): 71-91, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo/2873321>.
- Limas, Alfredo y Patricia Ravelo. «Feminicidio en Ciudad Juárez: una civilización sacrificial». *El Cotidiano* 18, 111 (2002): 47-57.
- López Pons, María Magdalena. «La violencia de género en el territorio latinoamericano, a través de la ocurrencia creciente de los feminicidios en la región». *Revista Latino-americana de Geografía e Género* 1/1 (2010): 78-87.

- Observatorio de Femicidios en Argentina “Adriana Marisel Zambrano”. *Por ellas. 10 años de informes de femicidios en Argentina*. Buenos Aires: La Casa del Encuentro, 2020. Acceso el 12 de diciembre de 2022. <http://www.porellaslibro.com>.
- Pineda-Madrid, Nancy. *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*. Minneapolis: Fortress Press, 2011.
- Pineda-Madrid, Nancy. «Femicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo». En Virginia R. Azcuy, Margit Eckholt, Marcela Mazzini, eds., *Espacios de Paz. Lectura intercultural de un signo de estos tiempos*. Buenos Aires: Agape Libros, 2018, 49-61.
- Rico, Ada Beatriz. «Introducción». En Observatorio de Femicidios en Argentina “Adriana Marisel Zambrano”. *Por ellas. 10 años de informes de femicidios en Argentina*. Buenos Aires: La Casa del Encuentro, 2020, 23-26. Acceso el 12 de diciembre de 2022. <http://www.porellaslibro.com>.
- Rojas Salazar, Marilú. «La pertinencia de la teología ecofeminista y su incidencia política ante el feminicidio y el ecocidio actual». *Ribet XVI*, 30 (2020): 37-70, <https://www.redalyc.org/journal/1252/125262759004>.
- Routhier, Gilles. «Los nuevos ministerios. Una conversión ministerial de la Iglesia católica». En Rafael Luciani y Carlos Schickendantz, coords., *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal*. Madrid: Ediciones Khaf, 2020, 347-366.
- Ruiz Bravo, Patricia, coord., *Pensando el género: lecturas contemporáneas*. Lima: Cátedra UNESCO de igualdad de género / Pontificia Universidad Católica de Perú (en prensa).
- Silva, Sergio. «La Exhortación Apostólica del papa Francisco como desafío a los teólogos». *Teología y Vida* 55,3 (2014): 549-570.
- Tavera Fenollosa, Ligia. «Estadísticas sobre violencia de género: una mirada crítica desde el feminicidio». En Gisela Zaremberg, coord., *Políticas sociales y Género II. Los problemas sociales y metodológicos*. México: Flacso México, 2008, 301-342.

Tiscareño-García, Elizabeth y Oscar-Mario Miranda-Villanueva. «Víctimas y victimarios de femicidio en el lenguaje de la prensa escrita mexicana». *Comunicar* XXVIII, 63 (2020): 51-61, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=5009281>.

Weiler, Birgit. «Escuchar el grito de los pobres y el clamor de la tierra. Ecología integral desde la Amazonía». En Virginia R. Azcuy, Fredy Parra, Carlos Schickendantz, eds., *Dios en los signos de este tiempo. Fundamentos, mediaciones y discernimientos*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2022, 267-291.

Normas básicas para la formación y promoción del clero secular

México 1540, 1555 y 1585

Un aporte a la historia de la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* en Hispanoamérica Colonial

JUAN GUILLERMO DURÁN*

Facultad de Teología - Pontificia Universidad Católica Argentina

juanduran@uca.edu.ar

Recibido 10.07.2022/ Aprobado 23.09.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4111-8315>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.140.2023.p145-192>

RESUMEN

El artículo se propone recrear los inicios del proceso de formación y promoción del clero mexicano en el siglo XVI (anterior y posterior al concilio de Trento), itinerario común a todas las diócesis hispanoamericanas de la época, cada una con sus tiempos y peculiaridades propias. En este caso se presentan los cuatro momentos más significativos que lo caracterizan: el seminario de clérigos fundado en Michoacán por el emprendedor obispo Vasco de Quiroga (el "Tata Vasco"), en 1540, primer centro de formación sacerdotal en Hispanoamérica; las normas promulgadas por el Primer Concilio Provincial (1555); la creación de los seminarios conciliares establecidos por Trento (1564); y la asimilación completa de la reforma Tridentina en el Tercer Concilio Provincial (1585), que asume el nuevo sistema de formación sacerdotal. Novedad que a través de la implementación progresiva produjo un cambio substancial en la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* de aquella época, que del esquema clásico de la asimilación individual de los contenidos formativos

* El autor es profesor emérito de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

a través cátedras conventuales y catedralicias o de colegios episcopales, o asistencia a universidades, se pasó a la implementación de una educación eclesiástica formal, sistemática y comunitaria, bajo la directa vigilancia del obispo, incluyendo un plan orgánico de materias en orden a alcanzar una formación integral (humanidades, teología, moral, cánones, espiritualidad y pastoral), impartidas en forma escolar (mediante clases) por un cuerpo docente estable, en la sede de un edificio construido o remodelado al efecto.

Palabras clave: Arzobispado de México; Vasco de Quiroga; Primeros concilios provinciales mexicanos; Formación y reforma del clero; Cátedras conventuales; Colegios episcopales; Universidad de México; Decreto Tridentino sobre creación de seminarios; Pedro Moya de Contreras. Felipe II.

Basics Rules for the Formation and Promotion of the Secular Clergy

Mexico 1540, 1555 and 1585

A Contribution to the History of the *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* in Colonial Spanish-America

ABSTRACT

The article focuses on the beginnings of the process of formation and promotion of the Mexican clergy in the 16th century (before and after the Council of Trent). This formation and promotion were a common itinerary to all the Spanish-American dioceses of the time, each with its own peculiarities. This article deals with four of the most significant moments in this development: the clergy seminary founded in Michoacán by Bishop Vasco de Quiroga (the “Tata Vasco”) in 1540, the first center for the formation of the clergy in Spanish-America; the norms promulgated by the First Provincial Council (1555); the creation of the conciliar seminaries established by Trent (1564); and the complete assimilation of the Tridentine reform in the Third Provincial Council (1585), which assumes the new system of priestly formation. One of the innovations that produced a substantial change in *the Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* during this period, was the change from classic scheme of individual assimilation of the formative contents through conventual and cathedral chairs or episcopal schools or attendance at universities, to the implementation of a formal, systematic and ecclesiastical education under the direct supervision of the bishop, including an organic plan of subjects in order to achieve an integral formation (humanities, theology, moral, canons, spirituality and pastoral), imparted through classes by a stable faculty in a building constructed or remodeled for this purpose.

Keywords: Archbishop of Mexico, Vasco de Quiroga, first provincial councils of Mexico, formation and reform of the clergy, conventual chairs, episcopal schools, University of Mexico, Tridentine decree for the creation of seminars, Pedro Moya de Contreras, Felipe II.

Introducción

Una constante extendida en la Iglesia europea de los siglos XV y XVI, que se arrastraba desde la Edad Media, fue la ignorancia generalizada de aquellos clérigos que carecían de posibilidades de acceder a los estudios superiores, aun en las diócesis que tuvieran en su territorio una universidad o en sus cercanías. En este sentido no fue una excepción España, no obstante contar con un creciente número de centros cualificados de formación como facultades de teología y derecho canónico en las universidades, cátedras de dichas disciplinas en las escuelas catedralicias y conventuales, colegios mayores, etc. Al mismo tiempo, no se encontraba generalizada la preocupación de los obispos por promover la formación teológica y moral del simple sacerdote, ni aun de los que tenían encomendada una misión pastoral (cura de almas).

Las condiciones requeridas para recibir las órdenes menores y mayores, eran mínimas, no exigiéndose siempre los correspondientes exámenes establecidos por el derecho: saber leer y escribir, incluido el latín, conocer los contenidos de la doctrina cristiana (oraciones, artículos de la fe, mandamientos, sacramentos); a la vez que la distinción de pecados, casos reservados para poder absolver, imposición de penitencias saludables, etc. No es de extrañar que con estas carencias formativas cundieran entre los clérigos una vida poco edificante y escandalosa, signada por una creciente secularización de costumbres, donde la ignorancia, la simonía y el nicolaísmo se extendieron con facilidad.¹

Como es de suponer estos vicios acompañaron a muchos clérigos que optaron por pasar a Hispanoamérica, no siempre con prioritarios y genuinos intereses evangelizadores, sino más bien en busca de un espacio de mayor libertad o movidos por apetencias de promoción eclesiástica para alcanzar con facilidad algunas preben-

¹ Cf. Melquiades Andrés, *La teología española en el siglo XVI* (Madrid: BAC, 1976), tomo I, 197-228. Con amplia citación de fuentes y bibliografía.

das o beneficios rentables. Pero aquí afortunadamente los obispos se preocuparon con prontitud por subsanar tales carencias, pues comprometerían hondamente la decencia de la vida del clero secular y los resultados mismos de la acción pastoral a su cargo.²

Entre los remedios que con prontitud se aplicaron ocuparon un lugar privilegiado los primeros concilios provinciales que se celebraron en los arzobispados de Santo Domingo, México y Lima, quienes se esforzaron por redactar y aplicar una legislación rigurosa destinada a introducir una normativa precisa –especie de *ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* de época– que restableciera la vieja costumbre de los exámenes requeridos para las órdenes que paulatinamente viniera a asegurar la idoneidad intelectual, moral y pastoral de los aspirantes al sacerdocio. De este tema específico nos ocuparemos en el presente artículo exponiendo el *corpus* legislativo sancionado al respecto por los concilios provinciales primero y tercero de México.

Un Seminario precursor

El primer centro de formación sacerdotal en Hispanoamérica fue creado en México (Nueva España) por el obispo Vasco de Quiroga, en la ciudad de Michoacán, barrio de Pátzcuaro, en el año 1540, bajo la modalidad de colegio-seminario de “San Nicolás”, al estilo de los colegios universitarios de inspiración sacerdotal fundados en España a fines del siglo XIV y hasta la primera mitad del XVI.³ So-

2 En el caso de México tal inquietud se remonta a los inicios de la enseñanza superior mediante el establecimiento de un pequeño número de colegios promovidos por los religiosos y algunos celosos miembros del clero secular. Entre estos figuraron el glorioso colegio franciscano de Santa Cruz de Tlatelolco (1533), para indios, con el seminario clerical de San Nicolás de Pátzcuaro, fundado por don Vacos de Quiroga, y con la primera casa de estudios mayores de Tiripetío (1540), en Michoacán, primera en América, fundada por el agustino fray Alonso de Veracruz, donde asistían religiosos y laicos deseosos de aprender las disciplinas humanísticas tal como se cursaban en las universidades españolas, en base a la enseñanza clásica de las artes: el *trivium* (gramática, lógica o dialéctica y retórica) y el *cuadrivium* (geometría, aritmética, astronomía y música). A lo que se sumaban conocimientos de filosofía y teología.

3 Covarrubias Orozco, Sebastián de, en el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, define en estos términos la idea de colegio universitario (*collegium*): «Compañía de gente, que se ocupa de ejercicios de virtud y están todos unidos y ligados entre sí (...) Son casas instituidas

bre esta iniciativa pionera se posee escasa documentación referida a los primeros años de existencia. Cuanto se sabe sobre el funcionamiento concreto se desprende de las disposiciones que incluyó el obispo en su testamento que redactó el 24 de enero de 1565.⁴

Con ello pretendió iniciar la formación del clero de la diócesis con un doble propósito: preparar ministros aptos en condiciones de continuar el promisorio trabajo apostólico iniciado por el prelado con los indígenas tarascos de Michoacán; mediante la incorporación de los futuros clérigos a un centro que asegurara la promoción humana, formativa e intelectual con amplia influencia en toda la región. Convencido que por motivos disciplinarios y de identificación con la tierra mexicana, era preferible formar sacerdotes en la propia diócesis que traerlos de España.

En la etapa inicial del colegio-seminario se contemplaba solamente la incorporación de jóvenes de veinte años para arriba, españoles y criollos («españoles puros», «de limpieza de sangre»), aspirantes a recibir la ordenación presbiteral, excluyéndose mestizos e indígenas, de acuerdo a la legislación eclesiástica vigente. Propósito que Vasco de Quiroga reafirma en su testamento: «para que [estos jóvenes] salgan clérigos doctos y expertos que sean lenguas y administren los santos sacramentos y prediquen y enseñen la doctrina cristiana, perpetuamente para siempre jamás, máxime en tiempos de tanta inopia [pobreza o indigencia] de ministros de todo ello en estas partes que al presente hay, que es extrema».⁵

para criarse en ellas hombres bien nacidos, virtuosos y profesores de letras. Tienen propios hábitos, viven en comunidad, tienen cierto género de clausura religiosa y circunspecta; son obedientísimos a su rector; y se depende en los colegios, fuera de las letras y virtud, mucha cortesía y urbanidad, sufrimiento y modestia» (Madrid: 1611, fol. 152 v). Sobre dicha institución, véase Francisco Martín Hernández, *La formación clerical en los colegios universitarios españoles* (Vitoria. España: 1961); y los *Seminarios españoles: historia y pedagogía* (Salamanca. España: 1964).

⁴ Versión completa en Rafael Aguayo Spencer, *Don Vasco de Quiroga. Taumaturgo de la organización social* (México: Ediciones Oasis, 1970), 271-292; y en Francisco Miranda Godínez, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás* (Morelia-México: Fimax Publicistas, 1972), 281-303. Asimismo, puede consultarse Raúl Arreola Cortés, *Historia del Colegio de San Nicolás* (Morelia: 1982).

⁵ R. Aguayo Spencer, o. c., 280.

La organización de San Nicolás se inspiró en el Colegio de San Cecilio de Granada, fundado por el arzobispo fray Hernando de Talavera, si bien la misma fue adaptada a la situación particular de Nueva España. Las semejanzas entre ambos proyectos, interesados en proveer de agentes idóneos a la evangelización en curso, si bien en espacios geográficos distintos, resulta llamativa: dos razas y dos culturas (moros e indígenas), dos religiones y dos pueblos conquistados, en franco proceso de asimilación a los patrones culturales hispánicos. La preocupación fundamental de Talavera y Quiroga fue impulsar una evangelización sin despersonalización de los sujetos, llegando a su conversión por la vía del amor y la comprensión, evitando la violencia física y moral. En el caso del colegio mexicano, se acentuaron cuatro principios formativos básicos: el espíritu de servicio pastoral, el conocimiento de las lenguas indígenas, el noble apego a los ideales humanistas (la utopía social que se concretó en la fundación de los famosos pueblos-hospitales) y el desarrollo de un amplio movimiento sacerdotal destinado a promover el desarrollo de una auténtica y profunda evangelización de los naturales.⁶

A su vez, desde el I Concilio Mexicano (1555), los obispos se preocuparon por contar con un clero diocesano formado en México, en la misma realidad pastoral, compuesto por personas arraigadas profundamente en el terruño natal, conocedor de la lengua y la idiosincrasia de los naturales y sin propósito alguno de enriquecimiento propio, en orden a evitar el vicio de la simonía bajo sus diversas formas. Preocupación asumida por el II Mexicano (1565) que prosiguió con la aplicación de la legislación vigente sobre el plan formativo del clero que abarcaba los distintos momentos del itinerario vocacional, desde la tonsura hasta el presbiterado.

⁶ El biógrafo colonial del obispo, Juan Joseph Moreno, afirma que en una información de 1576, diez testigos declararon que del colegio de San Nicolás habían salido más de doscientos sacerdotes que se dispersaron, con honores, por diversas regiones de México y que aún hubo algunos que ingresaron en las órdenes religiosas (*Fragmentos de la vida y virtudes del Ilmo. y Rvmo. Sr. Don Vasco de Quiroga* (México: 1766), 54-55). Sobre la situación del clero secular en esta época, F. Miranda Godínez, o. c., 73-111. Asimismo, el autor analiza los pormenores de la fundación de San Nicolás, la estructura de los estudios, el financiamiento de la institución y su suerte después de la muerte de prelado (caps. IV-VII).

En tanto, en octubre de 1565, llegaron al virreinato de Nueva España los decretos promulgados por el concilio de Trento que en materia disciplinar introdujeron una novedad de profundas consecuencias en el tema que nos ocupa. Desde su recepción todas las diócesis del mundo tenían la obligación de crear una institución específica para fomentar la educación de los clérigos bajo el nombre de «seminarios conciliares».⁷

Fue precisamente tarea del Tercer Mexicano (1585) procurar establecer la nueva institución educativa en las diócesis que formaban parte de aquella amplísima jurisdicción arzobispal y de proponer con carácter obligatorio el correspondiente plan formativo. Tema del cual nos ocuparemos a continuación.

Un primer antecedente conciliar

Con este título aludimos al I Concilio Provincial Mexicano, cuya apertura solemne tuvo lugar el 29 de junio de 1555 en la Iglesia catedral, en la celebración de la fiesta de los apóstoles Pedro y Pablo.⁸ Las sesiones se extendieron hasta principios del mes de noviembre; y del tratamiento de diversas cuestiones y propuestas resultaron 93 capítulos, que una vez promulgados, fueron impresos por disposición del arzobispo fray Alonso de Montufar en febrero de 1556, a modo de constituciones sinodales.⁹

7 Ses. XXIII, cap. XVIII: *Forma erigendi Seminarium clericorum, praesertim tenuiorum; in cuius erectione plurisima observanda*. A título ilustrativo transcribimos el siguiente párrafo: «Establece el Santo Concilio que todas las catedrales metropolitanas e iglesias mayores que éstas deben mantener, educar religiosamente e instruir en las ciencias eclesiásticas, según los recursos y la extensión de la diócesis, cierto número de jóvenes de la misma ciudad y diócesis, y no habiéndolos en éstas, de la provincia eclesiástica, en un Colegio solo para este fin, cerca de las mismas iglesias, o en otro sitio conveniente a elección del obispo [...] De tal manera que este Colegio sea constante plantel de ministros de Dios».

8 Asistieron los siguientes obispos: don Vasco de Quiroga de Michoacán; Fr. Tomás Casillas de Chiapas; Fr. Martín de Hojacastró de Puebla-Tlaxcala; y don Juan de Zárate de Oaxaca, quien murió estando en el concilio. A ellos se sumaron el deán y cabildo de la catedral de México; los representantes de las Iglesias de Tlaxcala (Puebla), Jalisco, Yucatán y Guatemala; los priores y guardianes de las órdenes religiosas; el presidente, oidores y fiscal de la Real Audiencia, y demás autoridades civiles; además de miembros representativos del clero y del laicado de la ciudad según los establecía el derecho.

9 La primera edición estuvo a cargo de la imprenta de Juan Pablo Lombardo. La segunda se debe a la preocupación del arzobispo Francisco Antonio De Lorenzana, *Concilios Provinciales*

La atención de los conciliares se centró en el estudio y discusión de los principales aspectos referidos a la implantación y desarrollo de la vida de la Iglesia en Nueva España, procurando que la misma quedara sujeta al espíritu evangélico y normas canónicas convenientes, tanto en lo que tocaba a los indígenas como a los españoles. En lo referente al tema que nos ocupa promulgó nuevas y precisas pautas canónicas referidas al clero secular y regular en orden a encauzar su formación y desterrar los vicios existentes, condiciones esenciales en vistas a asegurarle una vida acorde al ejercicio idóneo del compromiso evangelizador.

En este aspecto la atención de los pastores y peritos se centró de modo particular en los principales aspectos de la vida sacerdotal, como ser: régimen parroquial, doctrina y administración de los sacramentos, culto divino (calendario, misas, oficio, música, canto, ayuno, abstinencia, etc.), reforma del clero (competencia, simonía, nicolaísmo, acumulación de prebendas y beneficios, etc.), visita pastoral, requisitos para las órdenes sagradas, vida y honestidad de los clérigos. Al respecto, la lectura de los diversos capítulos pone de manifiesto la constante preocupación por promulgar un conjunto de normas básicas y factibles de llevarse a cabo, de cuyo cumplimiento era dado esperar el desarrollo de una acción pastoral válida y orgánica, capaz de superar las improvisaciones fáciles, los criterios puramente personales y los intereses mundanos de eclesiásticos y religiosos, que a la postre la tornarían fugaz y estéril.

Para valorar debidamente los alcances de este *corpus* legislativo, en esta materia como en otras, se debe tener presente que el mismo constituirá años más tarde la base del programa de reforma que impondrá el III Mexicano, asumiendo en sus decretos las prescripciones establecidas por el Tridentino.

Primero y Segundo...de México, presidiendo el Illmo. y Rvmo. Señor D. Fr. Alonso de Montufar, en los años de 1555 y 1565 (México: 1769). Lo reproduce Juan de Tejada y Ramiro en *Colección de Cánones y de todos los Concilios de España y América* (Madrid: 1859), tomo V. El manuscrito original del concilio en Alberto Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)* (Michoacán - Roma: Colegio Michoacán y Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Zamora, 2009), Tercer Tomo, 319-444. A los efectos de este artículo cita según la edición de Lorenzana (sigla ICM).

Ante la diversidad de cuestiones tratadas en lo referente a la reforma del clero¹⁰ solamente nos ocuparemos de presentar el plan de formación y admisión a las órdenes sagradas que fue elaborado en aquellas circunstancias, que abarca desde la otorgación de la tonsura hasta el presbiterado, recorrido vocacional que incluía progresivos contenidos y compromisos formativos.

Requisitos básicos

La premisa fundamental que regula la admisión a las distintas órdenes sagradas es la siguiente: ningún clérigo puede ser promovido a ellas sin ser previamente examinado en lo referente a la moralidad de vida y costumbres mediante el testimonio de personas competentes («graves y dignas de fe»); y de suficiencia intelectual y pastoral, en orden a ejercitar el ministerio que recibe, a cargo de provisoros y oficiales de curia que lo certifiquen en debida forma.

Debiendo investigarse si el candidato ha sido «infamado de alguna infamia vulgar», si desciende de padres o abuelo herejes («quemados o reconciliados»), o de linaje de moros, mestizo, indio o mulato. En tal caso queda excluido de la clericatura.¹¹ Al igual si se supiere que de presente o en meses antes hubiera incurridos en pecados

10 Abarca fundamentalmente los capítulos 44-61.

11 A juicio de José de Martín Rivera la exclusión desde un comienzo de los indígenas y mestizos a las órdenes sagradas constituyó una medida desacertada cuyas consecuencias repercutieron en el futuro: «Uno de los problemas que desde los primeros días de la evangelización sufrió la nueva cristiandad, fue el rechazo de los indios y mestizos al estado sacerdotal y religioso, con los consecuentes perjuicios que impidieron un crecimiento proporcionado de la Iglesia con las demás instituciones, cuyo desarrollo y madurez se integraron con los diversos estamentos raciales de la sociedad novohispana [...] En lo referente al rechazo de los indios al estado sacerdotal y religioso, hay que tomar en cuenta las razones sociales y políticas de la peculiar discriminación entre españoles, criollos, indios y mestizos, que la Iglesia hacía suya aún en los medios de mayor espiritualidad y refinamiento cristiano; mentalidad que jamás cupo pensar en un indio como guardián o prior de un convento, para gobernar frailes españoles; o un arzobispo mestizo, del Consejo de su Majestad, a la par del virrey y de la señora virreina. Las raras excepciones, jamás ejercieron cargos de importancia» (*Historia General de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: CEHILA, Ediciones Sigueme-Paulinas), 1984, Tomo V México, 121, 122. En la misma línea de pensamiento Robert Ricard, lamenta que el «colegio de Tlatelolco no hubiera dado siquiera un obispo a la Iglesia de México»; constituyendo este hecho una «flaqueza capital de la acción evangelizadora [...] y una enorme laguna que representaba la ausencia de un clero indígena» (*La conquista espiritual de México*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), 23, 355, 417.

graves sin dar muestras de arrepentimiento y enmienda, como ser: práctica de juegos ilícitos y prohibidos, comportamientos carnales, abandono del cumplimiento de confesar y comulgar cuando lo establece el derecho y jurar en blasfemia de Dios y de los santos. En tales casos la autoridad eclesiástica queda impedida de otorgar dimisorias («reverendas») que pudieran facilitar el acceso a las órdenes en otros lugares donde los impedimentos mencionados fueran desconocidos.

Si al contrario, el candidato acredita poseer las condiciones morales e intelectuales habilitantes podrá ser admitido a las órdenes, siempre y cuando cumpla con estos últimos requisitos: edad conveniente, ser hijo de matrimonio legítimo y contar con beneficio o patrimonio particular suficiente, o designación en algún servicio prestado a la Iglesia, que venga a asegurar «su honesta sustentación», en tanto alcance en el futuro un beneficio eclesiástico estable y propio.¹²

Asimismo, se establece una normativa específica en lo referente a la otorgación progresiva de las órdenes, basada en el siguiente principio de admisión: nadie puede ser promovido a una orden superior si primero no ejerce competentemente la inferior, respetándose los intersticios o tiempos establecidos por el derecho. Exigencia que se expresa con toda severidad al momento de solicitar el subdiaconado, pues significaba el ingreso al orden sagrado:

«Porque todos sepan lo que cada uno es obligado a saber en la orden que quiere venir a recibir, y es nuestra intención, y así lo mandamos, que a ningún clérigo sean dadas reverendas [autorización] para recibir más de una de la órdenes sacras, porque después de visto cómo vive y usa en la orden de subdiácono, y parezca que debe ser promovido a mayor orden, le sea dada, y que cada vez que se le hubiere de dar reverendas para subir a mayor orden se haga con él el examen que abajo se pondrá, allende de lo arriba dicho, de su fama, vida y costumbres, y linaje, y a ningún ausente se den reverendas, si no pareciera personalmente a ser examinado, salvo si fuese graduado en estudio general [de alguna orden religiosa], y mandamos que si alguno de aquí en adelante trajera rogadores, cartas, intercesores para recibir alguna orden, que no sea admitido y recibido, y que sea inhábil por aquella vez para recibir la orden que pide».

12 ICM, cap. 44: *De el examen que se debe hacer antes de que sean ordenados los clérigos, o dadas las reverendas, y que no se den más de para un orden sacro*. El capítulo prescribe que el examen de suficiencia se extiende: a todos los clérigos que aspiran a cada una de las órdenes, a los que hubiesen recibido alguna de ellas en otra jurisdicción eclesiástica, a los que lo han hecho en Roma y a los que pretendan ejercer el oficio de curas.

Exigencias y contenidos del examen

Pasamos ahora a presentar las particularidades de este segundo momento en el proceso canónico de habilitación a los distintos grados de la cléricatura (tonsura, órdenes menores y mayores).¹³ Ante todo, los examinadores deben estar advertidos sobre la verdadera intención del candidato al peticionar el rito con que se inicia el itinerario vocacional, designado como «primera corona» (tonsura). Pues puede suceder que el propósito que lo guía no sea genuinamente religioso, sino viciado a causa de buscar con ello el ingreso a un tipo de vida cómoda y segura, al amparo del fuero y privilegios eclesiásticos, en el caso de cometer algún delito en el futuro.

Precisamente para evitar ésta y otras conductas viciosas, que al parecer cundían entre la clerecía de la época, se establecen dos requisitos básicos, edad de admisión y sana intención, expresados en estos términos: «que ninguno de hoy en más se ordene de primera tonsura, ni de grados, sino fuere de edad de catorce años cumplidos, y sin que primero, así ellos, como sus padres, o las personas que los tienen bajo su administración, juren en forma que quieren con verdad y afecto ser de la Iglesia, y que los presentan para que sean del número y suerte de los ministros de ella».

Supuesto el cumplimiento de estas exigencias, el capítulo pasa a enumerar los contenidos básicos del examen ante el correspondiente

¹³ *Idem.*, cap. 45: *De la instrucción que han de guardar los examinadores con los que han de ser ordenados*. En orden a comprender el significado del vocabulario empleado por el derecho canónico de época para referirse a las órdenes sagradas resulta conveniente introducir algunas precisiones. El término «ordenación» admitía dos sentidos. a) *amplio*: rito sagrado en virtud del cual un laico pasaba a ser clérigo (primera corona o tonsura), o un clérigo ascendía a un grado superior, b) *estricto*: rito por el cual se confiere alguna potestad para ejercer funciones sagradas y comprendía órdenes menores o grados, no sacramentales (ostiaro, lectorado exorcista y acólito) y mayores, sacramentales (diaconado, presbiterado, episcopado). El subdiaconado, orden no sacramental, era llamado vulgarmente «orden de epístola» por corresponderle su lectura en las misas solemnes. A su vez, el diaconado se lo designaba «orden de evangelio» por serle propio dicha lectura en idéntica ocasión. En cuanto al presbiterio la terminología admitía tres variantes: ordenado «para misa» (recibir el sacramento), «para cantar misa» (habilitación para celebrar misa solemne o pontifical) y para «ser cura» (recibir la misión canónica para ejercer tal oficio). Por la imposición de la tonsura, primer rito prescrito, se ingresaba al estado clerical (levítico), sin contraer obligación de recibir las demás órdenes mencionadas. Con frecuencia algunos clérigos accedían solamente a la tonsura para gozar de los privilegios que la misma les otorgaba (inmunidades locales, reales y personales).

tribunal, agrupados en dos bloques temáticos. Por un lado, cuanto se refiere a la doctrina cristiana (oraciones, verdades de fe y enseñanzas morales): saber signarse y santiguarse, el credo y la Salve Regina, padrenuestro y Ave María, los artículos de la fe, los mandamientos de la ley de Dios y los de la Iglesia (preceptos), pecados mortales, obras de misericordia, virtudes (teológicas y morales) y los cinco sentidos.¹⁴ Y, por otro, lo atinente a humanidades básicas: leer bien el latín y saber declinaciones y conjugación de verbos.¹⁵

Órdenes menores

Una vez otorgada esta licencia el clérigo se encamina a recibir los cuatro «grados» u órdenes menores (ostiaro, lectorado exorcista y acólito). Los requisitos se limitan al repaso de los contenidos de la tonsura, pero sometiéndose en esta ocasión a ser examinados más detenidamente en cada uno los temas propuestos. Agregándose mayores exigencias en cuanto las humanidades: posibilidad de construir una oración en latín, dar cuenta de las reglas del arte y saber nociones básicas de canto llano, al menos solfear.

En lo que hace al subdiaconado (epístola), además de lo anteriormente enumerado, se recomienda fortalecer el interrogatorio sobre la doctrina cristiana; y demostrar poseer habilidades más acentuadas en gramática, dominio del latín (hablar), ejercicio del canto llano en todo lo que se requiere para servir al culto, pudiendo dar razón de lo que se canta por el arte correspondiente y manejar con

¹⁴ Respectos a estos contenidos la indicación es taxativa: «y sino no supieren, no sean admitidos a la orden, hasta que enteramente lo sepan». Llama la atención el grado de ignorancia al respecto, pues podía comprobarse tal negligencia en algunos sacerdotes, aún después de la ordenación: «y sean examinados en ello porque se han hallado algunos sacerdotes no saber los principios de la doctrina cristiana».

¹⁵ Sobre este aspecto se contemplan algunas excepciones por considerarse que por otros medios se podían adquirir tales conocimientos: «pero con los mozos de coro y con los que sirven en el altar, dispensamos en lo de la edad arriba dicha, porque los tales, después de haber servido en la Iglesia dos años con hoga [túnica cerrada] y sobrepelliz, podrán ser ordenados, teniendo la edad que el derecho dispone, siendo primero examinados en todo lo sobredicho».

soltura el breviario. A partir de este momento el clérigo quedaba obligado a vivir el celibato.

Órdenes mayores

Esta última etapa de la formación de los clérigos supone nuevas exigencias en razón de tratarse de órdenes sacramentales que se confieren el orden sagrado en sus dos primeros grados: diaconado («para evangelio») y presbiterado («para misa»)¹⁶. Pasemos entonces a reseñar las novedades que se introducen en el plan formativo.

En el caso del diaconado son mínimas porque supone la correspondiente asimilación de los contenidos propios del subdiaconado (doctrina y humanidades). Aunque se pide a los examinadores que lo constaten en particular, insistiendo en la suficiencia del aprendizaje. A lo que se debe agregar la capacidad para «bien rezar» y manejar con soltura el breviario.

Para alcanzar el presbiterado los requerimientos, como es lógico, aumentan en razón de la potestad específica que confiere y por la mayor preparación que el mismo supone en relación al competente ejercicio pastoral; y, a su vez, responden a un itinerario ministerial progresivo que comprende diversos momentos o funciones que a continuación se detallan.

«Para celebrar misa», el examen supone el conocimiento cabal de cuanto se ha indicado desde el momento que se alcanza la licencia para recibir las órdenes menores y que el decreto resume con la expresión «han de saber perfectamente todo lo susodicho». Además, deben tener «muy bien sabidos y entendidos los santos sacramentos» en orden a su administración; y, en particular, ser examinados en casos de conciencia, recurso necesario para comprobar la idoneidad como confesor, ministerio que comenzará a ejercer a la brevedad

¹⁶ Tener en cuenta las aclaraciones terminológicas señaladas en nota 13.

«Para cantar misa» se requiere una licencia especial que certifique que se está «muy bien instruido en las ceremonias de la misa, según el ordinario de la Iglesia Mexicana»,¹⁷ para evitar así la diversidad de ritos o ceremonias que pudieran desconcertar a los fieles. A lo que se agrega una especificación particular referida a la práctica de la confesión para la cual se lo habilita desde ese momento: «Que sepan muy bien las formas de las absoluciones, así *ab excommunicatione*, como *a peccatis*, porque en caso de necesidad sepan oír de penitencia y reconciliar y absolver a los que oyeren».

Por último, «para los que han de ser curas» –es decir, los que aspiran a ser designados en una misión pastoral concreta, entre españoles o indígenas– las exigencias se multiplican. Además de ser nuevamente interrogados en los contenidos enunciados con anterioridad, en estas instancias los examinadores deben prestar atención si el candidato reúne los siguientes requisitos: que hayan ejercido el ministerio sacerdotal durante por más de dos años, que tengan edad de veinte y ocho o treinta años, al menos, y ser aprobados en vida y costumbres.

17 En esta época los libros litúrgicos utilizados todavía eran los de la Iglesia de Sevilla en razón que las primeras diócesis americanas dependieron de dicha sede hasta 1546 que se crearon los primeros arzobispados (Santo Domingo, México y Lima). Se trataba de misales, manuales de sacramentos, antifonarios, cantorales, breviarios, etc., que también se imprimían en Sevilla. Esta tradición, que contemplaba contadas modificaciones, se mantuvo hasta el II Mexicano (1565), quien la confirmó solemnemente: «Cosa es muy decente que todas las Iglesia Sufragáneas a esta Santa Iglesia de México se conformen con ella al rezar el Oficio Divino mayor y menor; y esta Iglesia Arzobispal, desde su primera institución y creación, ha rezado y reza conforme a la Santa Iglesia de Sevilla, y porque haya esta conformidad, ordenamos y mandamos que todas las Iglesias a ésta nuestra Sufragáneas canten en el Coro y hagan el Oficio mayor y menor de la dicha Iglesia de Sevilla, hasta tanto que venga el Breviario y Misal de que se hace mención en el Libro del Santo Concilio Tridentino; y que el dicho Oficio Divino se haga según y cómo por Nos está dispuesto, y mandado por las Sinodales que en el Sínodo principal pasado se ordenaron» (cap. XIV). Las impresiones sevillanas se mantuvieron vigente hasta que México pudo contar con una imprenta de cierta envergadura que pudiera asumir este delicado trabajo. Fue así que en 1560 se publicó el *Manuale Sacramentorum secundum usum Ecclesiae Mexicanae*, por Juan Pablos (primer impreso mexicano); en 1561 el *Missale Romanum Ordinarium. Missale Romanum unper adoptatum commodum quorumcumque sacerdotum summa diligentia (...) sitis introitibus, gradualibus, offertoriis, communionibus omnes misase sint in suis locis ...*, por Antonio Espinosa; y en 1568 el *Manuale Sacramentorum, secundum usum almae Ecclesiae Mexicanae, nouissime impressum, cum decretis sancti concilii Tredditentine*, por Pedro Ocharte. Cf. Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1954), 159-160; 184-186; 218-219.

A lo cual se suma, ser examinados «con todo rigor» en la administración de los sacramentos, en especial de la penitencia y confesión, al igual que en casos de conciencia, y poseer capacidad para exponer el evangelio a los fieles todos los domingos del año.¹⁸ Para lo cual tiene que contar en su haber los libros fundamentales donde inspirarse: la Biblia, algún buen sermonario, como el de San Vicente Ferrer, una *Suma Silvestrina* o *Angélica*, el *Manipulus Curatorum*, un confesionario, como el *Defecerunt*, u otro semejante, y la *Suma Caetana*.¹⁹ A este examen quedan sujetos todos los sacerdotes de otros obispados con deseos de servir a la sede y provincia mexicana, tanto para aspirar a beneficios como a curatos.

Al mismo tiempo se establece una reglamentación especial referida a los clérigos que pretender ejercer el ministerio entre indígenas y los ordenados por Roma.²⁰ En el primer caso, no se puede otorgar dicho cargo a ningún sacerdote que fuere «nuevo en la fe»; ni autorizarlo a administrar los sacramentos entre los naturales si primero no hubiere servido por espacio de tres años en la catedral o en alguna iglesia parroquial, como medio para adquirir la experiencia necesaria que asegure suficiencia en la «cura de almas»; y, a la vez, poder comprobar su honestidad de vida y costumbres, junto al aprovechamiento pastoral y solvencia en los distintos aspectos del ministerio

18 A respecto se establece alguna excepción en el caso que un examinado no haya manifestado suficiencia en algunos aspectos y se tenga necesidad urgente de cubrir algún nombramiento. En tal circunstancia se establece que «los examinadores le manden tener libros por donde estudie en lo que estuviere falto o defectuoso, y cierto a cierto tiempo venga a dar cuenta de lo que hubiere aprovechado; y para esto haya un libro en poder de los dichos examinadores donde se asiente todo lo que así se mandare, para que se vea si se cumple en los términos que le fuere mandado; y, entre tanto, que aprende lo necesario, no ejercite ninguna cosa de las que se hallare que está falto».

19 Pasemos a individualizar las obras mencionadas por sus autores: Vicente Ferrer, *Sermones varios* (1485); Silvestre Prierias, *Silvestrina Summa summarum quae Silvestrina nuncupatur* (1539); Guido de Monte Roquer, *Manipulis Curatorum* (1475); Antonino de Florencia, *Defecerunt* o *Confesional* (1440); y Tomás de Vio (cardenal Cayetano), *Summula Caietana, resoluta, ac compendioosa de peccatis summula, nuperrime castigata* (1530).

20 Con este término se designaba a los clérigos que habían recibido las órdenes en Roma (algunas o todas) y después intentaban incorporarse a una jurisdicción eclesiástica determinada, en este caso el arzobispado de México o diócesis sufragáneas. Las ordenaciones romanas otorgaban una serie de privilegios pontificios, que si bien fueron desapareciendo a partir de la aplicación de la legislación Tridentina, podían traer aparejadas apetencias mundanas y comportamientos escandalosos, de allí las precauciones que se mencionan.

eclesiástico. En este caso, se da por supuesto que hablan la lengua indígena del lugar donde se les otorga el beneficio.

En cuanto al segundo, el examen abarca lo ya estimulado para cada una de las órdenes, de acuerdo a las que hayan recibido. Si demuestran suficiencia pueden ser admitidos, en principio, a ejercer el rango que les corresponde, siempre y cuando presente la documentación pertinente que acredite la petición, ateniéndose a derecho: edad, título, reverendas o dimisorias de sus preladados, calidad de su persona y ausencia de defectos físicos que impidan la recepción de las órdenes. A lo que se agrega algunas prescripciones sobre comportamiento y vestimentas por provenir de otros lugares, al punto que si no lo demuestran quedan impedidos de recibir la orden que pretenden hasta que se presenten con el debido decoro: «hábito decente, largo y honesto»; y «la barba hecha y el cabello redondo, sin entradas, corto y conforme a la orden que pidieren».²¹

En orden a valorar significado y los alcances de la presente legislación conciliar, que bien puede considerarse como el primer intento de establecer una *ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* con validez para todo el extenso arzobispado de México, es necesario tener en cuenta el contexto en el cual enmarcarla. A esta altura no existe todavía un centro específico y común responsable de la educación de los futuros sacerdotes, establecido en todas las diócesis, que será la gran novedad que promulgará el concilio de Trento, en 1564, bajo el nombre de «seminarios conciliares». Todo quedaba librado a la iniciativa y buen entender de los obispos, que los hubo pioneros en diversos lugares, sirviéndose para ello de las cátedras que comenzaron a establecerse en las catedrales y conventos mendicantes (de gramática,

21 En orden a que los examinadores no fueran negligentes en el cumplimiento del oficio encomendado se establece una pena pecuniaria reparadora: «Mandamos a los nuestros examinadores, que de presenten son, y de aquí adelante fueren, y cada uno de ellos lo guarden y cumplan en la forma y según dicho es [se refiere a la instrucción promulgada], so pena de cincuenta pesos de minas, aplicados para obras pías, como a Nos pareciere». A su vez, para ampliar la información sobre el tema que nos ocupa conviene incorporar la lectura de los tres siguientes capítulos (ICM): XLVI, *Que se haga registro de las órdenes y se ponga en los archivos de las Iglesias Catedrales*; XLII, *Que ninguno que haya cometido delito que merezca pena de sangre sea admitido orden de clérigo*; y XLVIII, *De la vida y honestidad de los clérigos*.

teología, moral, cánones, canto, etc.), mientras los candidatos a las órdenes vivían en cercanía de los prelados y ejercitándose en el servicio del culto catedralicio.²²

El decreto tridentino sobre los Seminarios

Como lo señalamos en su momento con anterioridad al Tridentino las instancias concretas relacionadas con la formación del clero diocesano eran fijadas por cada obispo o provincia eclesial, sin que existiera una institución específica que se ocupara de ello, salvo casos aislados. Incluso bastaba que los candidatos a las órdenes acreditaran poseer los conocimientos que habilitaran a la petición de órdenes mediante la aprobación de los exámenes o escrutinios previstos por el derecho, junto con la correspondiente certificación de honestidad de vida y costumbres. Si bien, a principios del siglo XVI, en algunas diócesis europeas (España, Francia, Inglaterra, Italia) se habían concretado los primeros esbozos de organización comunitaria de la educación de los clérigos, fruto de la iniciativa de algunos obispos visionarios decididos a adoptar como solución a las carencias existentes la «vía» de los colegios episcopales, mencionados con anterioridad. Fue precisamente el concilio de Trento el que los reglamentó, unificó y generalizó en bien de toda la Iglesia.²³

22 Antes de pasar a desarrollar el próximo apartado es necesario introducir una breve aclaración sobre el motivo por el cual no hacemos referencia alguna a los decretos del II Concilio Mexicano, celebrado en 1565. Es suficiente decir lo siguiente. Si se presta atención a la materia tratada el concilio no resultó ciertamente novedoso, por limitarse a promulgar el Tridentino (fin principal de su convocatoria) con la intención de adaptar la legislación del I Mexicano al espíritu y contenido de la reciente reforma eclesial propuesta a nivel universal. Manteniéndose en lo tocante a la formación y promoción del clero secular el mismo plan que terminamos de exponer. Hecho comprensible dada la proximidad de fechas entre la recepción mexicana de Trento y esta asamblea episcopal, circunstancia que impidió la asimilación completa del vasto plan reformador propuesto. Tarea pendiente que asumió el siguiente concilio provincial, veinte años después, en 1585, acomodando ampliamente la vida de la Iglesia Mexicana a las normas tridentinas.

23 En torno a la génesis y formación del decreto sobre seminarios, un trabajo amplio e importante sigue siendo el de J. A. O'Donohoe, *Tridentine Seminary Legislation* (Lovaina: 1957). Asimismo, puede consultarse E. Paschini, *Le origini del Seminario Romano: Cinquecento romano e riforma cattolica* (Roma: 1958), 3-48; y Hubert Jedin, «La importancia del decreto tridentino sobre los seminarios en la vida de la Iglesia», *Seminarium* 15 (1963): 396-412.

Por tal motivo desde la promulgación de su ambicioso programa de reforma se produjo una modificación fundamental en tal sentido, pues se estableció la obligatoriedad de que todas las catedrales e iglesias mayores contaran a la brevedad con un centro específico de formación sacerdotal, a modo de colegio, donde se educaran en las ciencias eclesiásticas un cierto número de jóvenes de la ciudad y del interior de las diócesis, a partir de los doce años.²⁴ Estableciéndose algunos requisitos previos al ingreso: ser hijos de matrimonio legítimo, saber leer y escribir, y demostrar sincera intención de servir a la Iglesia en los diversos ministerios. En cuanto a la elección de los candidatos se tendría particular preferencia por los hijos de los pobres, sin excluir a los ricos, siempre y cuando la manutención corriera por cuenta de sus respectivas familias. De este modo el canon 18 pasó a revestir una enorme trascendencia para el futuro clero de la Iglesia Católica, cuya aprobación debe considerarse uno de los mayores aciertos del concilio.²⁵

Una vez admitidos, la organización de los estudios se organizaría de acuerdo a las edades, número de alumnos y capacidades

24 Ses. XXIII de Reforma, cap. 18. Inspiraron el decreto algunas de las iniciativas episcopales recién mencionadas, como el decreto que el cardenal Reginaldo Pole había promulgado durante la restauración católica en Inglaterra en un sínodo londinense de 1556, proponiendo desarrollar la escuela catedralicia medieval en una escuela semillero (*tamquam seminarium*) para la formación del clero; la Escuela de Acólitos de Verona, fundada en 1495, reformada luego por el obispo Giberti; los colegios para pretendientes al canonicato y para futuros sacerdotes dedicados a la cura de almas promovidos por el obispo de Naumburgo, Julio von Pflug, en el congreso de Augsburgo de 1559, bajo la designación de «nueva escuela semillero o seminario» (*e novo illo seminario*); y el *Collegium Germanicum*, fundado en Roma con el apoyo del cardenal Juan Morone, cuyos alumnos recibían formación en el colegio de los jesuitas. Por los mismos años existían en España colegios universitarios con fines análogos. Cf. Hubert Jedin, *Historia del Concilio de Trento* (Pamplona: 1981), Tomo 4, vol. II, 114-118. 213.

25 En opinión de John W. O'Malley, «el concilio nunca pretendió que todos los candidatos al sacerdocio tuvieran que asistir a una institución de este tipo, que fue concebida casi como una solución alternativa para quienes no pudieran hacer algo mejor [asistir a la universidad o colegios humanísticos]. Sin embargo, de esta modesta semilla terminaron surgiendo instituciones de notable sofisticación. Aunque fuera de Italia la puesta en práctica de este canon fue lenta, en la práctica su influencia llegó a ser omnipresente en el mundo católico. En la época del concilio el término «seminario» se aplicaba indiscriminadamente a varios tipos de instituciones, pero a partir del concilio se aplicó casi exclusivamente a instituciones que preparaban a sus estudiantes para el ministerio eclesiástico. De alguna manera el seminario representó una actualización de la escuela catedralicia medieval, y por eso al principio se localizó al lado de la catedral, para de este modo iniciar a los estudiantes en las prácticas de la vida de la Iglesia y ofrecerles protección moral. En este sentido, la intención del concilio era doble: por una parte, quería asegurarse de que los sacerdotes del futuro diesen ejemplo de vida intachable, y, a la vez, de que recibiesen la educación necesaria» (*Trento ¿Qué pasó en el Concilio?* (Maliaño. España: Salterrae, 2015), 213.

puestas de manifiesto, siendo distribuidos en distintos niveles o clases para el mejor aprovechamiento escolar. Desde ese momento, recibirán de inmediato la primera tonsura y usaran habitualmente hábito eclesiástico. Incluyéndose en el mencionado decreto el plan formativo de acuerdo a la edad de los estudiantes, que incluía: gramática, canto, cómputo (cálculos y operaciones aritméticas para establecer el calendario eclesiástico), Sagradas Escrituras, patrística (homilías de los Santos Padres), teología dogmática y moral, historia eclesiástica, derecho canónico y disciplina eclesiástica (administración de los sacramentos, oír confesiones, ritos y ceremonias).

Pero no era suficiente para formar un clero con aspiraciones pastorales, mejor instruido y más celoso, insistir sólo en los contenidos intelectuales, era necesario apuntar a consolidar, sobre todo, el perfil moral y espiritual. Por tal motivo, se deja bajo el cuidado directo del obispo la vigilancia que los seminaristas cumplan con las obligaciones propias de la vida espiritual y las obligaciones referidas al servicio cultural: asistencia diaria a misa, confesión de los pecados una vez al mes, al menos; recepción de la comunión eucarística a criterio del confesor y servicio litúrgico en la catedral y otros iglesias de la ciudad en los días festivos.

Recomendándosele, asimismo, ocuparse del sostenimiento económico del seminario mediante la obtención de las rentas suficientes que vinieran a asegurar: la edificación y conservación del edificio, el pago del estipendio a los profesores y personal doméstico, alimentación de los seminaristas y demás gastos. En cuanto al ingreso de los fondos necesarios se especifican varios recursos: un porcentaje determinado de las rentas del obispado y del cabildo, al igual que del ingreso por dignidades, oficios, raciones y prebendas eclesiásticas, incluidos el aporte proveniente de prioratos, conventos y abadías de cualquier orden religiosa, extendiéndose la colaboración a las corporaciones, hermandades, hospitales y a las fábricas de las iglesias, etc.²⁶

26 Para la efectiva organización del seminario el decreto agrega, además, junto al obispo, la presencia de dos canónigos elegidos por él en calidad de consejeros. Sumándose la necesidad

El Tercer Mexicano

El concilio fue inaugurado, bajo la presidente del arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, el 20 de enero de 1585, en la Iglesia Catedral con la debida solemnidad y ceremonias acostumbradas en tales ocasiones.²⁷ Conforme a la disciplina renovada recientemente por el Tridentino, además de los obispos, correspondía participar a los procuradores de los cabildos catedralicios, a los representantes del clero de las ciudades episcopales y a los superiores de las órdenes religiosas. A los cuales se sumaban por elección teólogos, consultores, juristas, secretarios y fiscales. Y en razón del patronato, uno o más embajadores o representantes del monarca.²⁸ En este caso, el mismo arzobispo Moya de Contreras, en calidad de Virrey y Presidente de la Real Audiencia de la Nueva España.²⁹

Fines de la convocación

En cuanto a la finalidad que se perseguía con la celebración, las actas y la demás documentación conciliar establecen dos motivos o razones de peso: por una parte, adaptar la legislación ya

de un consejo de administración donde figurarán un representante del cabildo y otro del clero diocesano.

27 Participaron los siguientes obispos: Pedro de Moya de Contreras (secular), arzobispo de México y virrey de Nueva España, presidente del concilio; Fr. Fernando Gómez de Córdoba (jerónimo), obispo de Guatemala; Fr. Juan de Medina Rincón (agustino), obispo de Michoacán; Diego Romano (secular), obispo de Tlaxcala (Puebla); Fr. Gregorio de Montalvo (dominico), obispo de Yucatán (Mérida); Fr. Domingo de Alzola (dominico), obispo de Nueva Galicia (Guadalajara); y Fr. Bartolomé de Ledesma (dominico), obispo de Oaxaca. Ausentes: Fr. Pedro de Feria (dominico), obispo de Chiapas, por un accidente que sufrió en el viaje, delegó a Fr. Juan Ramírez (dominico) y a Fr. Francisco Ximénez (dominico); Fr. Domingo de Salazar (dominico), primer obispo-arzobispo de Filipinas (Manila, sufragánea también de México), por la distancia que separaba su sede de la metropolitana, designó representante al canónigo Diego Caballero; Fr. Alfonso de la Cerda (dominico), obispo de Comayagua (Honduras) (1578-1587), en razón de viajar a España, promovido en 1587 a la sede de Charcas (Bolivia); y Fr. Antonio de Hervias, obispo de Verapaz (Guatemala), que en 1584 se habría embarcado también para España.

28 Ses. XXIV de Reforma, cap. II.

29 En cuanto a la historia externa e interna del concilio, véase, Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana* (Buenos Aires: Agape Libros, 2017), Vol. III, 85-132 (sigla MCH). Una visión de conjunto sobre el sacramento del orden sagrado desde el punto de vista del derecho canónico de época, en Sebastián Terráneo, *Introducción al derecho y a las instituciones eclesíásticas indianas* (Buenos Aires: Educa, 2020), 365-396.

existente (promulgada por las Juntas Episcopales y los dos concilios anteriores) a la letra y al espíritu de los decretos de reforma del Concilio de Trento, teniendo para ello en cuenta las circunstancias de tiempos, negocios y personas propios del horizonte indiano,³⁰ y, por otra, tratar y resolver a nivel episcopal una serie de asuntos y problemas de suma actualidad referidos a la vida de la sociedad mexicana, tanto en lo eclesiástico, como en lo civil, entre los cuales se destacaba de modo particular la cuestión de los indígenas, cuyas necesidades y demandas encontraron también eco favorable, tanto en los trabajos preliminares como durante las sesiones. En este sentido las carencias y los agravios de los que eran víctimas los naturales conformaban una situación de verdadera postergación social y religiosa que desde tiempo atrás preocupaba a los obispos y doctrineros. A los que se sumaban los gobernantes reales de recta conciencia, por cierto escasos en número.

Muestra clara de tal preocupación, ya en el seno mismo del concilio, fueron los numerosos *memoriales* que se presentaron en tal sentido, pues pasan de dieciséis los que tratan directamente de este asunto; y las *consultas* que se formularon a los teólogos y canonistas en orden a conocer su autorizada opinión sobre cuestiones de estricta actualidad, que de ocho en total, cuatro fueron dedicadas al delicado tema de los indios.³¹

Estos documentos responden a las mismas inquietudes. Unas son de carácter religioso, como el mejoramiento en la enseñanza de la doctrina, la buena administración de las parroquias, el aprendizaje de las lenguas, la extirpación de la idolatría, el estipendio de los curas, la remoción de los beneficiados, el cuidado de la liturgia y el canto sagrado, la preparación para recibir los sacramentos, etc. Y otras de orden social y humanitario, como las repetidas injusticias cometidas en las encomiendas y repartimientos, los tratos inhumanos a los que

30 En lo referente a la situación del clero secular y de los religiosos al tiempo del concilio, véase el lúcido análisis de S. Poole en *Pedro Moya de Contreras. Reforma Católica y poder real en la Nueva España* (Michoacán. México: 2012), 82-92; 109-129.

31 *Idem.*, 233-282.

quedaban sometidos los indios mineros, los agravios notorios que soportaban los que se dedicaban a otros oficios, etc. Dolorosa situación creada por la codicia e indolencia de muchos españoles que venía a comprometer sustancialmente la dignidad de los naturales y su condición de vasallos libres de la Corona, amparados por una legislación que los protegía de tales abusos y tiranías.

A modo de conclusión, podemos decir que ambos fines fueron asumidos plenamente por el concilio. Y de su tratamiento resultó la promulgación de un calificado *corpus* legislativo que incluye en su base, como preocupación fundamental, la revisión de la legislación anterior para ponerla en consonancia con las exigencias tridentinas; y la apasionada defensa de los derechos de los indígenas como hombres y como cristianos, para estar así en condiciones de protegerlos en el orden espiritual y corporal, obra por demás significativa en aquel contexto histórico.³²

Un testimonio elocuente sobre la situación general del clero

Nos referimos a la extensa carta que el arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, envió a Felipe II, diez años antes del concilio, transmitiendo un valioso informe sobre sus clérigos, donde refiere virtudes y defectos de cada uno en particular, si bien de manera sucinta y comprensiva, no exenta de posibles subjetividades. Incluyendo en algunos casos una recomendación acerca de promociones o beneficios reales de acuerdo a méritos y capacidades que manifiestan poseer.³³ El listado agrupa a los clérigos en seis catego-

32 A los efectos del presente artículo los textos conciliares se citan según la edición de Mariano Galván Rivera. *Concilio III Provincial Mexicano (...), Ilustrado con muchas notas del R.P Basilio Arrillaga* (Barcelona: Segunda edición en latín y castellano, 1870). Recientemente se ha publicado una edición histórico-crítica a cargo de Alberto Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)* (Michoacán-Roma: Colegio de Michoacán y Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Zamora, 2009), Vol. II (sigla IIICM). Estudio preliminar a cargo de Luis Martínez Ferrer, *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, Vol. I. Reproduce dos textos (en columnas diferentes): el manuscrito mexicano en castellano (MM 266) y la edición príncipe de 1622, en latín.

33 México, 24 de marzo de 1575, en *Cartas de Indias* (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1974), Tomo I, 219-224. El origen del documento lo explica el mismo arzobispo: es la res-

rías:³⁴ dignidades (deán, arcediano, chantre e inquisidores), canónigos, racioneros, medios racioneros, clérigos residentes en la ciudad de México y clérigos residentes en el arzobispado.³⁵ En total sumaban 157 clérigos.

El arzobispo recabó la información tomando las precauciones necesarias en orden asegurar la veracidad de sus juicios y apreciaciones, dada la delicadeza del caso: «de personas fidedignas –dice– que de años atrás tienen entera noticia del clero de este arzobispado, de cada una por sí, apartadamente, sin que la una supiese de la otra, encargándoles el secreto y la verdad con el juramento». Procedió así por una doble razón: el poco tiempo transcurrido de su arribo a México (en 1571); y por las distancias que separaban la sede de los distintos distritos o zonas que componían la jurisdicción arzobispal, dificultándole hasta ese momento el conocimiento acabado del clero. Si bien manifiesta remediar dichas limitaciones mediante próximas visitas pastorales que pensaba realizar en persona. En tal caso quedaría en mejores condiciones de ampliar la información que se compromete remitir en sucesivas flotas.

puesta a una instrucción real sobre el patronato que obligaba a los prelados a enviar a la Corona «en cada flota relación de todos los clérigos de nuestras diócesis y de sus cualidades y en qué se les debe hacer merced, en cuyo cumplimiento he hecho ésta, la más cierta que yo he podido».

34 Al respecto conviene introducir una breve aclaración terminológica. Los obispos eran ayudados en la administración de la diócesis (y a veces obstruidos) por el cabildo eclesiástico (o metropolitano en el caso de las arquidiócesis). Cumplía una doble función: el rezo solemne de las horas canónicas en la catedral; y aconsejar y asesorar al obispo en cuestiones de gobierno. Se componía de cuatro rangos: dignidades, canónigos, racioneros y medios racioneros. Las dignidades eran cinco: deán, presidente del cabildo; arcediano, encargado de examinar a los candidatos a las órdenes (por estos años era el puesto de mayor poder en la catedral de México); maestrescuela, a cargo de la escuela de la catedral, si la había, y enseñaba gramática y latín a los clérigos (el *magistri scholarum* medieval); chantre, a cargo del canto de la catedral; y tesorero, al cuidado y guarda del tesoro, reliquias, vasos sagrados y ornamentos litúrgicos de la catedral. A los canónigos (en número de diez o más) les correspondía la asistencia diaria al coro y las celebraciones litúrgicas por turnos, pudiendo desempeñar otros oficios catedralicios. Cuatro canonjías eran de oficio: canónigo magistral (predicador ordinario de la corporación), doctoral (asesor jurídico), lectoral (teólogo del cabildo) y penitenciario (confesor con potestad de absolver ciertos pecados reservados). Racioneros o medios racioneros, también integrantes del cabildo que cumplían diversas funciones, como asistir y cantar en el coro, asistir diariamente al altar, cantar las epístolas, profecías, lamentaciones y lecturas en el coro. Según la renta que recibían podían ser racioneros (razón o estipendio completo, tenían que ser diáconos) y medios racioneros (mitad del estipendio, al menos ser subdiácono). Cf. Sebastián Terráneo, *Introducción al derecho...*, o. c., 184-203.

35 Contexto y análisis de la carta, en Stafford Poole, o. c, 84-86.

La lectura de esta relación se manifiesta, a nuestro propósito, de sumo interés para contar con noticias confiables relacionadas con la situación que atravesaba el clero en los años anteriores inmediatos al concilio, al menos el metropolitano, y que con toda seguridad se replicaba en las diócesis sufragáneas. Dicha información nos permitirá detectar las principales carencias o debilidades de los clérigos a las que apunta la posterior legislación conciliar con la intención de corregirlas; y, a la vez, comprender el grado de severidad empleado en la redacción de los decretos, siempre con la intención de erradicar vicios y negligencias aplicando la segura vía de fomentar en un futuro inmediato una formación clerical de calidad académica y genuino compromiso pastoral.

Por tanto, en esta ocasión no nos detendremos a señalar los aspectos positivos de la vida clerical de entonces, que indudablemente existían en buena proporción dentro de las filas del clero diocesano, hecho señalado por la carta en reiteradas ocasiones.³⁶ Sino, más bien, presentar a modo de ejemplos ilustrativos algunos casos que prueban la persistencia, al parecer extendida, de comportamientos incompatibles con la vida ministerial, en razón de arrastrar conductas censurables, como antiguos vicios, negligencias no corregidas a tiempo, indolencias temperamentales o falta de formación adecuada al tiempo de recibir las órdenes.³⁷

36 Se repiten en la carta expresiones como las siguientes: «muy honesto, llano y pacífico, buena lengua mexicana»; «muy leído y buen latino, estudioso y cuidadoso de su conciencia y de lo que se le encarga»; «es hombre de buen ejemplo y estudioso»; «es de razonable habilidad, virtuoso y bien inclinado; merece que V. M. le haga merced»; «sabe poco latín, es honesto y religioso», «bachiller en artes y de razonable habilidad, buen clérigo, honesto y lengua mexicana, está en el pueblo de Ixcateupa y hace bien su oficio»; «lengua mexicana y otomí, siempre ha estado entre indios, entiende razonablemente gramática, ha dado de sí buena cuenta y ejemplo; está al presente en las minas de Tasco»; «lengua mexicana, llámanle licenciado, predica en español y mexicano, hombre honesto y de buen ejemplo, fue fraile agustino»; «honesto y recogido y que procura el bien de los indios, no es codicioso»; «es lengua mexicana y otomí, están muy contentos los indios con él», etc.

37 En estos casos se los caracteriza con estos términos: «buena habilidad y pudiera estar más adelante; es arrogante, confiado y afectado»; «sabe muy poca gramática, aunque no aprovecha porque no tiene cuidado ni curiosidad»; «gana salario de [tocar el] contrabajo en esta iglesia, no tiene otro ejercicio ni habilidad»; «sabe muy poco, y ha sido algo liviano»; «no sabe gramática, ni entiende en más que decir misa y enseñar niños a leer y escribir»; «hombre torpe y que sabe poco»; «ha sido notado de cosas de mujeres»; «de dos años a esta parte ha sido descuidado en sus estudios, teniendo habilidad; juega a los naipes»; «hombre codicioso y mal quisto con los vecinos de Panuco, donde es vicario, por su mala condición»; «anda siempre adeudado y ejecu-

Por aquellos años (1575), un motivo fundamental explicaba tan llamativas irregularidades. Todavía buena parte de los sacerdotes diocesanos eran españoles, que habían emigrado a México impulsados por convicciones y expectativas diversas, no siempre compatibles con los nobles ideales de prestar un servicio a jóvenes iglesias carentes aún de suficiente clero propio. Resulta comprensible que los graduados y virtuosos no contaran con incentivos suficientes como para abandonar el terruño, lanzándose a una aventura que aún despertada lógicas prevenciones. No es de extrañar, pues, que entre ellos se infiltraran algunos de mala vida y pésimas costumbres, que se subían a los barcos en busca de mayores espacios de libertad para proseguir con sus hábitos censurables con el propósito de disimularlos en un ambiente de mayor tolerancia, o con pretensiones de alcanzar beneficios o mercedes que les vinieran a brindar seguridades económicas, o les abrieran posibilidades de alcanzar alguna dignidad eclesiástica. Huyendo así de las contenciones impuestas por sus propios obispos o superiores religiosos (convirtiéndose en exclaustrados), o incluso escapando de las penas impuestas por la justicia.

Viejo problema que, en 1528, había merecido la temprana atención de la Corona, intimando por cédula al presidente y oidores de la real audiencia de Nueva España que «a los clérigos que al reverendo y devoto padre fray Juan de Zumárraga [electo obispo] pareciere que no conviene que estén en esta tierra, los compeláis y apremiéis a que luego salgan de ella».³⁸ Por último, resulta indispensable puntualizar que el sector de fieles que más sufrió las consecuencias de tan lamentable situación fueron los indígenas, quienes por el mal ejemplo de sus doctrineros o párrocos vieron afectado en buena medida el progreso de su propia evangelización.

tado»; «siempre ha sido y es minero en las minas de Pachuca, hombre distraído en su traje, conversaciones y modo de vivir»; «ha sido muy perdido en juegos y mohatras»; «está mal acreditado en cosas de castidad y recogimiento; es lengua mexicana»; etc.

38 Alberto María Carreño, *Un viejo cedulario del siglo XVI* (México: 1944), 45. Cf. José de Martín Rivera, o. c., 123.

Composición y calidad del clero

A su vez, la carta aporta desde el punto de vista estadístico información valiosa para apreciar, en una mirada sintética y de conjunto, la realidad que caracterizaba a aquella porción de la clerecía mexicana, donde a juicio del preocupado arzobispo Moya de Contreras predominaba, en alto grado, la ignorancia y la falta de interés por adquirir una adecuada formación, antídoto indispensable para no caer en una vida mediocre y licenciosa.

Del total de los 156 clérigos mencionados, 69 era peninsulares y 80 criollos.³⁹ En 8 de ellos no figura el origen de nacimiento, presumiblemente por ser extranjeros. Un sólo es mencionado como mestizo, pero no hay que descartar que algún otro lo fuera, incluido entre los europeos. En cuanto a los nombrados en la lista las cantidades se dividían en partes más o menos iguales, entre peninsulares (81) y criollos (75). Ocupaban las dignidades superiores del cabildo: 11 españoles y 8 criollos. Teniendo los primeros los tres puestos más altos, después del obispo (deán, arcediano y chantre; vacante el puesto de maestrescuela).

En lo referente a la calidad del resto de las categorías se encuentran indicaciones significativas, aunque muy generales, insistiendo particularmente en la falta de preparación, sea por estudios incompletos o por ignorancia, sin más. En este sentido, alrededor de 50 son considerados inhábiles en el ejercicio del oficio: la mayoría por «saber poco», y alguno tan limitados que se lo tilda de «idiotita» o de no «saber [siquiera] leer». Tales carencias eran patrimonio común, tanto de españoles como de criollos, en proporciones parejas. Lo que comprueba que las deficiencias que caracterizaron a los llegados de la península se replicaron, casi calcadas, entre los mexicanos. Razón suficiente para que el concilio se preocupara especialmente de la formación y reforma del clero, proponiendo que

³⁹ A los que se individualiza como: «natural de México», «natural de esta tierra», «nacido en esta tierra».

se fortalecieran los centros de estudios existentes y que cuanto antes los obispos instrumentaran la erección de seminarios conciliares tridentinos.

Otra información importante que trasmite la relación se refiere al empleo de las lenguas indígenas por parte del clero, factor fundamental en relación a la promoción de la evangelización de las comunidades aborígenes. Sabían la lengua mexicana (*náhuatl*) 60 clérigos, 16 peninsulares y 44 criollos; la *otomí*, 2 españoles y 9 criollos; y dos peninsulares la *huasteca* y uno la *matlazinga*. Destacándose como dato curioso que un sacerdote español, que llegó siendo niño, sólo hablaba el otomí.

Por último, dos clérigos habían sido antes miembros de órdenes religiosas (uno agustino y otro dominico); la proporción de los reconocidos o sospechados de amancebamiento («aficionados a las mujeres») resulta casi igual entre peninsulares y criollos; los dedicados a granjerías o actividades comerciales (adquisición o administración de estancias y minas, o compra y reventa de mercaderías), o tachados de avaros o codicioso, eran españoles; y muchos de ellos desprovistos de conveniente formación eclesiástica («rudos») y sin expectativas de mejor futuro en España, que optaron por la emigración careciendo de claros fines religiosos o que se mundanizaron en tierra mexicana en contacto con oportunidades de mejor vida. Conductas o vicios que para muchos clérigos resultaban compatibles con el ejercicio del ministerio por no haber recibido una educación sistemática y seria, que en general no existía antes de Trento, sumergiéndose en los parámetros de vidas confusas y opacas.

No obstante ello, una clara prueba que indica que deben evitarse las generalizaciones, como si estos comportamientos censurables fueran patrimonio de la mayoría de los eclesiásticos aludidos, son las referencias positivas contenidas en la misma carta. De los 157 clérigos mencionados, más de cien eran competentes, virtuosos, aficionados al estudio, de espíritu eclesiástico, muchos sabedores de la lengua de los indios (mexicana, *otomí*, *tarasca* y *matalzinga*) y un número importante de ellos recomendados para obtener algún

reconocimiento o promoción real. Tal el caso, entre otros, del canónigo Esteban Portillo, mexicano, catedrático y consultor del Santo Oficio, «muy estudioso, honesto y grave, y amigo de acertar y hacer justicia, y así ninguno conozco en estas partes –escribe el arzobispo– más digno de que V. M. le haga merced, que éste»; o del sacerdote Martín Rodríguez, español, de sesenta años, lengua mexicana, que «siempre ha estado promovido en pueblos de indios, donde ha hecho mucho provecho con su buen ejemplo y cristiandad, porque es uno de los mejores clérigos de este arzobispado; está al presente en los pueblos de Tasco».

Algunos casos ilustrativos

Supuestas estas aclaraciones previas, pasemos a conocer algunos casos particulares, tomados de las diversas categorías mencionadas, fieles retratos de la deficiente situación moral y cultural que terminamos de describir.

* «[Dignidades] «El doctor don Juan Zurnero, arcediano de edad de cincuenta y ocho años, natural de Ontiveros, a que está en esta tierra veinte y cinco años; vino de bachiller en cánones y maestrescuela de Michoacán, donde fue provisor mucho tiempo: fue a Castilla habrá diez y siete años; volvió ahora catorce, graduado de doctor en Osuna y con la prebenda que ahora tiene; hace oficio de maestrescuela, por ausencia del propietario; tiene el entendimiento confuso, y declara mal sus conceptos, y aunque se aprecia de hombre de negocios, como ha estudiado poco, no está en opinión de letrado y así se entiende fácilmente de él; solía entrar en las consultas del Santo Oficio por los obispados de Galicia, Mechoacán y Tlaxcala, y ya no entra; ha estado infamado de poco honesto aunque ahora está algo más reformado».

* «El canónigo Francisco Cervantes de Salazar, natural de tierra de Toledo, de edad de más de sesenta años, ha veinte y cinco que está en esta tierra, a la cual vino lego; en opinión de gran latino, aunque con la edad ha perdido algo de esto; leyó muchos años la cátedra de retórica en esta Universidad; graduóse de todos tres grados en artes por suficiencia; ordenóse habrá veinte años de todas las órdenes, y oyó teología cuatro años, al fin de los cuales se graduó de bachiller, y después de licenciado y doctor [...]; es amigo que lo oigan y alaben, y agrádale la lisonja; es liviano y mudable, y no está acreditado de honesto y casto, y es ambicioso de honra, y persúadese que ha de ser obispo, sobre lo cual le han hecho algunas burlas. A doce años que es canónigo; no es nada eclesiástico y hombre para encomendarle negocios».

* «El canónigo Diego López de Agurto, natural de México [...], de edad de cuarenta y seis años, es lengua mexicana, fue racionero y ahora es canónigo y capellán de la Real Audiencia, que esto no le ayuda nada para el servicio de su prebenda; ha servido desde niño en esta Iglesia, preciase de maestro de ceremonias y de eclesiástico, es hombre sin letras y apenas sabe leer, muestra poco entendimiento y mal asiento de juicio, inquieto y vano, y distraído en negocios de mujeres».

* «El canónigo Alonso López de Cárdenas, natural de Torralua en el Condado de Oropesa, vino a esta tierra con su padre el doctor Céspedes de Cárdenas, habrá nueve años; es de edad de veinte y seis años de edad, y a dos que tiene la canongía; a estudiado en esta Universidad y graduóse de bachiller en cánones; es mozo presuntuoso y atrevido, amigo de su opinión, poco ejercitado en las cosas eclesiásticas; a dado muestras de soberbia, inquietando algunas veces al cabildo y teniendo algunos encuentros con beneficiados, estribando en todo en favor de su padre» [doctor Céspedes de Cárdenas, oidor de la Real Audiencia].

* [Racioneros] «El racionero Pedro de Peñas, nacido en esta tierra, hombre de cuarenta y tres años [...]; estudió poca gramática; nada curioso ni continuo en su oficio, es prodigo y tiene deudas, no es tenido por hombre de confianza, porque siendo proveído por la sede vacante de visitador de la mitad del arzobispado, fue llamado por cierta noticia que se tuvo de cosas que hacía; está mal acreditado en cosas de castidad y recogimiento; es lengua mexicana».

* «El racionero Manuel de Nava, nacido en esta tierra [...]; de treinta y tres años, ha siete que sirve la ración, sin otros dos que había sido capellán; sabe poca gramática, sirve bien su prebenda, ha sido distraído en juegos y vestidos, aunque ahora está enmendado, y dice que quiere estudiar».

* «Racionero Juan de Aberruza, nacido en México, de treinta y dos años, a tres que tiene la ración; sabe poca gramática y no es eclesiástico; aunque parece desenvuelto y hombre de negocios, gasta el tiempo en poca ocupación y menos honestidad».

* [Medios racioneros] «Lázaro Díaz, nacido en México, de edad de treinta y dos años, bachiller en artes y sabe lengua mexicana, tiene poca habilidad y menos estudio; está infamado de jugador y deshonesto».

* «Antonio de Herrera, natural de México, de treinta y ocho años, hijo de conquistador, bachiller en cánones, y sabe poco de ellos; hombre muy distraído, y castigado tres o cuatro veces por amancebado, y desterrado al presente por ello; es lengua mexicana».

* «Mancio de Bustamante, natural de México, de treinta y dos años, muy perdido y de poco asiento».

* «Juan Bautista Mejía, natural del México, hijo natural del doctor Mejía, oidor que fue de esta Real Audiencia, de más de treinta años, inhábil, tanto que apenas sabe leer».

* «Diego Pérez de Pedraza, natural de México, lengua mexicana, muy idiota y ocioso, no entiende en ningún ejercicio de virtud, y en cosas de mujeres ha sido derramado, muy apartado de clérigos e iglesias y de su linaje; no está bien acreditado».

* «Juan de Vergara, natural de Sevilla, de edad de cuarenta años; vino ordenado; es muy mozo y deshonesto en sus cosas, y por ello ha sido castigado; no da muestras de virtuoso, antes es amigo de armas y de cosas seglares, no sabe lenguas ni latinidad».

* «Juan Gutiérrez, natural de Sevilla, criado en esta tierra, de edad de cuarenta y seis años, no sabe más que lengua mexicana, ha sido desterrado y suspenso de oficio de cura por haber dado mala cuenta de sí».

* «Diego Ortiz, natural de México, de veinte y siete años, licenciado en artes y bachiller en teología, mozo hábil, aunque muy distraído en cosas de mujeres, y por esto fue castigado siendo seglar y después de clérigo».

* «Diego Gudinez, natural de Salamanca, ha que está en esta tierra diez años, es razonable gramático, muy colérico, al presente está suspenso y desterrado del arzobispado, además de otros castigos, porque dio una bofetada a un clérigo estando revestido para decir misa».

* «José Méndez, natural de México, de veinte y siete años, sabe razonablemente gramática, lengua mexicana, ha sido mozo muy desconcertado, y siendo estudiante, estuvo preso, porque se le imputó la muerte de un cuñado suyo, y se huyó, y fue al obispado de Guajaca, donde le ordenaron de todas órdenes sin reverendas de este arzobispado, de donde es natural; es mozo muy deshonesto, y por esto ha sido castigado, y hasta ahora no ha mostrado enmienda, porque a poco que salió de la cárcel».

* «Pedro López de Buitrago, natural de Tordelaguna, de edad de cincuenta años, ha veinte que está en esta tierra; ha estado siempre proveído en pueblos de indios, ha aprendido muy poco la lengua mexicana, porque ha tenido más cuidado de adquirir hacienda, que del aprovechamiento de los indios; y así está rico y no sabe más que decir misa; fue visitador de una parte del arzobispado en vida de mi antecesor; está al presente en Zumpahuala».

* «Alonso de Vargas, nacido en esta tierra, de edad de cuarenta y seis años, buena lengua mexicana y matalzinga; y a veinte que anda en partidos de indios, sabe un poco gramática; ha sido gastador y mohatrero [compra y reventa de mercaderías], inquieto y de poco asiento, debe de ordinario más que tiene, y por ser tan buena lengua, le quieren bien lo indios; está al presente en Xocotitlan».

* «Diego Ydrogo de Castañeda, de treinta y dos años, sabe poca gramática y poca lengua mexicana, ha sido castigado por jugador y pendenciero, y ha estado atado en la casa de locos por desatinos que hizo y porque tuvo perdido el juicio; está ahora de prestado en Huicicilapa».

* «Julián de Casasola. Natural de México, lengua mexicana, muy idiota; nunca se ha criado en la Iglesia, y aunque ha sido proveído no ha perseverado en los partidos».

Una vez leídos estos ejemplos cabe preguntarse, en el caso de los clérigos españoles, quiénes fueron los responsables que pudieran embarcarse sin mayores dificultades, no obstante los controles de pasajeros establecidos. Al respecto, pensamos que la opinión de José de Martín Rivera puede ayudarnos, en buena medida, a responder el interrogante: «Es necesario notar –afirma– que las quejas de los obispos sobre los clérigos en el siglo XVI, más que un reclamo sobre su conducta licenciosa, recaían sobre el Consejo [de Indias] y la Casa de Contratación, por donde se colaban a la Indias en busca de fortuna y posición; ya que la mayor parte eran venidos de España durante los primeros cuarenta años, y si al correr del tiempo hubo mayoría de criollos y entre ellos no dejó de haber quienes causarían problemas, no se puede hablar de una epidemia de pecados y escándalos que no son patrimonio de ninguna institución, sino de la naturaleza humana».⁴⁰

Los decretos conciliares

Mediante diversas referencias documentales es posible conocer el programa concreto de trabajo que se impuso el concilio dentro del preciso marco de reforma que le señalaba Trento. El mismo comprende cuatro temas básicos, cuyo tratamiento en detalle abre de inmediato un amplio abanico de materias conexas que los distintos decretos asumen y reglamentan. Son ellos: doctrina (componentes de la fe, difusión, catecismo, etc.); culto divino (liturgia, pastoral sacramental, oficios, etc.), reformas del clero y pueblo fiel. La materia legislada, a su vez, se nutre fundamentalmente de los casos y asuntos propuestos en los diversos memoriales que se presentaron

40 O. c., 124.

a consideración del concilio.⁴¹ Sobre ellos trabajaron los peritos, sintetizando el contenido y proponiendo las fórmulas canónicas adecuadas, que luego fueron discutidas y aprobadas en el aula conciliar. Al momento de redactar el texto definitivo, el material editado se distribuyó en cinco libros, divididos en títulos, con un total de 576 decretos.

En cuanto a la autoría del texto castellano de los decretos en base a las escasas fuentes que refieren el hecho es posible reconocer la intervención de tres notables peritos conciliares que revisaron la legislación vigente al momento y las peticiones contenidas en los memoriales, a fin de tomar lo que se juzgara conveniente: el jesuita Juan de la Plaza, doctor en teología por Alcalá, provincial de Andalucía, visitador del Perú, visitador y provincial de México, antes del concilio rector de Tepotzotlán, donde había comenzado a catequizar a los indios en su lengua; el doctor Juan de Salcedo, secretario del concilio, canónigo, arcediano y deán de México, doctor en teología por la universidad de México, donde enseñó prima de cánones y fue rector;⁴² y el jesuita Pedro Ortigoza, teólogo y consultor personal del arzobispo Moya de Contreras, antiguo profesor del arzobispado, graduado en la universidad de México, profesor de teología y rector del colegio Máximo de la ciudad, encargado de la traducción al latín.⁴³

Por último, para facilitar una mirada de conjunto sobre el *corpus* legislativo en referencia al tema que nos ocupa –formación, promoción y vida del clero– conviene presentar un breve sumario o rápido listado de los dos libros donde aparecen mencionados. De

41 Los memoriales fueron presentados por obispos, clérigos, religiosos, cabildos eclesiásticos, corporaciones seculares, personas privadas, etc. Los mismos son vivo reflejo de la vida ordinaria y de conductas reñidas con el derecho real y canónico que piden soluciones y remedios adecuados.

42 En relación del arzobispo Moya y Contreras se alude a él en estos términos: «Juan de Salcedo, nacido en esta tierra, de treinta años, licenciado en cánones, y tiene la cátedra de decreto por cuatro años, es de buena habilidad y memoria; ha estudiado y trabajado con necesidad y virtud, tiene presteza y facilidad en la lengua, y ha sido algo infamado de ella, no sé si con verdad; al presente parece tener más reposo; es libre y orgulloso, algo arrogante, ha sido siempre recogido y honesto; merece que V. M. le haga merced» (p. 201).

43 Cf. Fortunato Hipólito Vera, *Apuntamientos históricos de los concilios provinciales mexicanos y privilegios de América* (México: 1893), 28-30.

este modo quedan adecuadamente enmarcadas las referencias conceptuales y temáticas dentro de las cuales fue asumida una de las preocupaciones fundamentales del impulso reformador que caracteriza a este concilio.

* *Libro I.* Trece títulos sobre: fe católica (profesión y enseñanza), predicación de la Palabra de Dios los domingos y días festivos, enseñanza de la doctrina cristiana por parte de los párrocos y maestros, catecismo para los indios (obligatoriedad del texto aprobado por el Concilio), creación de escuelas, catecumenado de adultos, extirpación de la idolatría, pueblos de indios, publicación de libros, rescriptos apostólicos (obediencia y ejecución), candidatos a las órdenes sagradas (edad, formación, cualidades, ordenación), administración de los sacramentos, clérigos peregrinos, jueces y vicarios (funciones, obligaciones, asistencia de los encarcelados), fiscales y notarios, alcaldes y ministros ejecutores.

* *Libro III.* Veintiuno títulos sobre ministerio episcopal (cualidades y vida de los obispos, magisterio, visita de la diócesis, otorgación de oficios y beneficios, función de jueces), párrocos y rectores (deberes: predicación, enseñanza del catecismo, administración de los sacramentos, obligación de tener el directorio de los confesores, corrección de pecados y delitos públicos), curas de indios (deberes propios), beneficiados de iglesias catedrales y parroquiales, sacristanes, vida y honestidad de los clérigos, cuidado de los bienes eclesiásticos (enajenación, ornamentos, archivos del obispo y de la catedral, libros de fábrica), testamentos y últimas voluntades, sepulturas y funerales, sepultura de los pobres, diezmos y primicias, religiosos y monjas, culto divino, bautismo y eucaristía, ayunos y abstinencia, veneración de reliquias y santos, inmunidad de las iglesias y de los clérigos.⁴⁴

Plan de formación y promoción

La firme intención del concilio al momento de afrontar el tratamiento de la cuestión de la reforma clero se expresa de manera contundente en dos afirmaciones del párrafo inicial del correspondiente capítulo.⁴⁵ En la primera se indica, a modo de diagnóstico, la causa principal que explicaba la decadencia en que se encontra-

44 En el Libro V, dedicado a las visitas pastorales, se encuentran las disposiciones referidas a las acusaciones sobre clérigos: simonía, usura, amancebamiento, blasfemia, perjurio, injurias y daño contra los naturales.

45 Lib. I, tit. IV, § I, *De la edad y calidad de los que se han de ordenar / De la ciencia necesaria para ser admitido a las órdenes y cura de almas.* Los textos se citan según la edición de

ban muchos eclesiásticos, que indignamente había accedido a las órdenes, simulando intenciones, ocultando costumbres y formas de vida, y recurriendo a complicidades y engaños, tal como se pone de manifiesto en capítulos posteriores; y en la segunda, se urge al episcopado a asumir las responsabilidades propias para revertir cuanto antes tan lamentable situación. Dichas afirmaciones se formulan de la siguiente manera y en tono admonitorio:

* «La dignidad sacerdotal, y la excelencia de aquellos que sirven al altar, no sufre que sea admitido a este cargo alguno cuyos méritos no fueren primero bien vistos y aprobados; principalmente por el grave daño que resultan a la Iglesia católica de que muchos, sin elección, sean promovidos a las sagradas órdenes, los cuales, colocados sin méritos algunos en tan sublime grado, caen después miserablemente, irrogando grave injuria al orden clerical».

* «Por lo cual, deseando vehementemente este Sínodo resarcir los daños pasados, y restituir el orden eclesiástico a su antiguo grado de dignidad y esplendor, exhorta cuanto puede a los obispos de esta provincia a que no impongan de ligero las manos, faltando al precepto del Apóstol,⁴⁶ sino que con toda diligencia y detenimiento examinen las cualidades de los que se han de ordenar, y reconozcan sus méritos, y no bajo el pretexto de escasez de ministros admitan a las sagradas órdenes a los que fueren menos idóneos; estando bien persuadidos de que el culto divino y la salud de las almas crece más con pocos que dignamente administran».⁴⁷

Supuestas estas premisas reguladoras los sinodales pasan a establecer una normativa precisa y minuciosa, asumiendo la legislación del I Mexicano, ajustándolas a las recientes disposiciones tridentinas.⁴⁸ Pasemos a enumerarlas, resumiendo las disposiciones,

Mariano Galván Rivera, *Concilio III Provincial Mexicano (...), Ilustrado con muchas notas del R.P Basilio Arrillaga* (Barcelona: Segunda edición en latín y castellano, 1870).

46 El manuscrito mexicano (ver nota 32) incluye la cita en latín: *Manus cito nemini imponeris* (1 Tim 5, 22). «A nadie impongas las manos precipitadamente, y no te hagas cómplice de pecados ajenos. Guárdate puro».

47 En orden a la correcta interpretación del decreto hay que notar, como señala Basilio Arrillaga, que prohíbe ordenar a los menos idóneos bajo pretexto de escasez de ministros: es decir, cuando ésta no sea verdadera; porque cuando se prohíbe algo *sub praetextu*, v. gr., *privilegiorum*, no se entiende prohibido lo que preceda de causa justa, v. gr., privilegio verdadero, sino lo que se hace cubriéndose con algún velo, apariencia o color de legitimidad [pretexto falso].

48 Ses. XXIII de Reforma, caps. IV-XVIII. Cf. Stafford Poole, «The Third Mexican Council of 1585 and the Reform of the diocesan Clergy» en J. A. Cole (ed.), *The Church and Society in Latin America* (New Orleans: 1984), 20-28.

primero las referidas a la tonsura, órdenes menores y subdiaconado: y luego, a las mayores, diaconado y presbiterado.

En cuanto a la admisión y promoción a la tonsura que, como se indicó significaba el inicio del itinerario clerical, se exigen tres requisitos: edad, al menos, de 14 años, pudiéndose anticipar en el caso que el candidato haya servido al culto en la catedral durante dos años, vestidos de sotana y sobrepelliz; expresar bajo juramento la intención de permanecer en el estado clerical; y contar con el consentimiento de los padres o tutores que bajo juramento expresan la intención de ayudarlo a cumplir el compromiso asumido.⁴⁹

El siguiente paso lo constituyen las cuatro órdenes menores, no sacramentales (ostiaro, lectorado exorcista y acólito). La única exigencia que se menciona expresamente es la de conocer los rudimentos del canto eclesiástico, siempre que fuera posible. Pero es de advertir que se supone, como ya lo había solicitado el I Mexicano, el conocimiento de la doctrina cristiana y de los contenidos básicos de la gramática (saber leer, escribir y primeras nociones de latín).⁵⁰

De igual modo, en cuanto al subdiaconado, las disposiciones se limitan a señalar que deben ser «peritos en el canto eclesiástico» y demostrar que maneja con solvencia el rezo de las horas canónicas, según las indicaciones y contenidos del breviario promulgado por el Tridentino.⁵¹ Para el diaconado se indica que, además de lo estipulado para la anterior orden, los aspirantes deben ser examinados en particular sobre lo que es propio de este grado, sin

49 Lib. I, tít. IV, § II. Trento especifica otras exigencias: haber recibido el sacramento de la confirmación, estar instruidos en los rudimentos de la fe, saber leer y escribir, y exento de probable presunción de ingresar a la cléricatura «con el fraudulento fin de eximirse de los tribunales seculares, y no con el de dar a Dios culto verdadero» (Ses. XXIII de Reforma, cap. IV).

50 Lib. I, tít. IV, § III. La legislación tridentina introduce otro requisito: presentar certificación de buena conducta del párroco y del maestro de la escuela a la cual concurre, constancia solicitada por el I Mexicano, según se ha dicho en su momento (*Idem*, cap. V).

51 Lib. I, tít. IV, § IV. Trento fija la edad mínima para ser promovido a las órdenes mayores: subdiaconado, al menos, 22 años; diaconado, 23; y presbiterado, 25. Agregando: «Tenga presentes los obispos que no todos los que se hallen en esa edad deben ser elegidos para dichas órdenes, sino solamente los que sean dignos y cuya probada vida manifieste madurez de juicio» (*Ibid.*, cap. XII).

especificar en concreto los contenidos.⁵² Cosa que se detalla para el presbiterado, al menos los principales: antes de la primera misa tiene que ser aprobado en el conocimiento del rito por el maestro de ceremonias de la catedral, obteniendo así la correspondiente licencia para celebrar;⁵³ demostrar saber la forma de absolver los pecados y las censuras; y guardar «con todo su corazón y toda su mente el firme propósito de celebrar el sacramento eucarístico con pureza y sinceridad de alma».⁵⁴

Si bien más adelante, en el decreto específico sobre la vida, fama y costumbres de lo que se han de ordenar, se deja expresa constancia que cuanto se establece al respecto comprende a todos los grados de las órdenes sagradas; y, por tanto, se puede decir que alcanza de modo particular a los presbíteros por la dignidad de su ministerio. El principio que regula la admisión a cada una de las órdenes se enuncia de manera precisa y terminante:

«Como quiera que se debe preferir a la ciencia de las letras la integridad de la vida y la honestidad de las costumbres en aquellos que sean promovidos a las órdenes eclesiásticas, decreta y manda este Sínodo que ningún obispo admita a sus súbditos a las órdenes, ni dé licencia para que sean admitidos, sin que primeramente reciban información de testigos fidedignos y de buenas costumbres, ya sea eclesiásticos, ya seculares, con quienes el que ha de ser promovido haya tenido trato o sociedad, por cuyo testimonio pueda constar que el ordenando en aquel tiempo, y por muchos meses antes, haya vivido con aquella pureza y honestidad que corresponde, y que no haya tenido ni tenga la costumbre depravada de jugar juegos de azar u otros ilícitos, ni haya dejado de confesarse en los tiempos señalados por la Iglesia. En caso contrario de ningún modo sea promovido, hasta que borre la mancha contraída por su mala vida pasada, con la enmienda de las costumbres y el arreglo de la vida. Porque es muy difícil que puestos en el nuevo grado

52 Lib. I, tít. IV, § V. En el caso del subdiácono y el diácono el Tridentino especifica otros requerimientos: buena reputación (vida y costumbres), experiencia suficiente en el ejercicio de las órdenes menores, conocimiento de las competencias propias de los nuevos grados que se reciben, guarda del celibato, cumplir con el servicio pastoral en las iglesias a las cuales estén adscritos, conveniencia de recibir la comunión, al menos, los domingos y fiestas de guardar, cuando sirven en el altar, etc. (*Ibid.*, XIII).

53 Se prescribe que se celebren los sacramentos, incluida la misa, según el Ritual Mexicano, hasta que se publique el Romano o Tridentino (Lib. I, tít. V, § II).

54 Lib. III, tít. IV, § VI. Trento establece los requisitos y obligaciones para ascender al presbiterado en el cap. XIV de la sesión que nos ocupa.

de dignidad se hagan mejores aquellos que degradados con los vicios y las maldades, han servido de escándalo a los que han sabido sus hechos».⁵⁵

Sobre los aspectos generales del presente itinerario formativo solamente restaría agregar alguna información sobre dos o tres aspectos puntuales que complementan cuanto llevamos dicho. En orden a que cada obispo pudiera conocer de ante mano las cualidades intelectuales y morales del candidato a las órdenes, se establece un mecanismo de discernimiento y comprobación (escrutinios) a cargo de sacerdotes examinadores, al menos tres, en principio nombrados por el sínodo diocesano (a partir de Trento) o directamente por el prelado (en tanto no pudieran celebrarse todavía dichas asambleas). A tales examinadores se les exige cumplir con ciertas obligaciones, bajo juramento, encaminadas a garantizar la transparencia de los procedimientos y la privacidad de los candidatos que se presenten, como: guardar fidelidad al cargo que reciben; poner de manifiesto de manera sincera y veraz los conocimientos y la honestidad de vida comprobados, «separándose de todo amor, odio u otro afecto humano»; negarse terminantemente a recibir dinero, premio o cosa semejante a cambio de emitir juicios favorables o pasar por alto situaciones irregulares; comprometerse a no revelar, de manera directa o indirecta, los contenidos de los exámenes; y disculparse ante el obispo si entre los examinados figurara algún familiar (consanguinidad) o adjunto a la familia.⁵⁶

A su vez, ningún clérigo secular puede ser admitido a las órdenes sino no cuenta con un beneficio o patrimonio que asegure su decorosa subsistencia, incluida la recepción de la primera tonsura, debiendo constar al obispo la posesión legal de tales recursos económicos. Exigencia estipulada expresamente por el Tridentino.

55 *Idem.*, decreto VII, § I. La preocupación del concilio por el tema del juego demuestra que era una práctica común entre los clérigos. Incluía varias modalidades: juegos de azar, dados, juegos que incluyen dinero, piedras preciosas, etc. En tales casos el clérigo queda obligado a cumplir la pena de restitución de todo aquellos que hubiera adquirido por este motivo y de pagar la multa correspondiente. Tampoco pueden asistir como espectadores a los juegos, ni permitirlos en su casa, ni prestar dinero en ese sentido, ni salir fiadores al pago de deudas contraídas de este modo (Lib. I, tit. V, § I).

56 Lib. I, tit. IV, *Del examen que ha de preceder a las órdenes*, § I-V.

Al punto que, cuantos bajo fraude o engaño hayan conseguido ser promovidos, deben ser suspendidos *ipso facto*.⁵⁷

Por último, el concilio alude al discutido y complejo tema de la posible ordenación sacerdotal de los indígenas. Limitándose simplemente a mantener el criterio del I Mexicano que excluye expresamente del orden sagrado a los indios, mestizos y mulatos.⁵⁸ En este sentido el texto aprobado carece de la claridad necesaria en una cuestión tan delicada. La prohibición incluye en un primer párrafo una referencia particular a los descendientes de condenados por la Inquisición, que también quedan excluidos por estar «notados» de infamia pública, según grados; y a renglón seguido, como extensión de la misma restricción canónica, se agrega la siguiente cláusula que dificulta la correcta interpretación de sus alcances: «Tampoco deben ser admitidos a las órdenes sino los que cuidadosamente se elijan dentro de los descendientes en primer grado de los nacidos de padre y madre negros, ni los mestizos, así de indios como de moros».⁵⁹

Esta reticencia de los obispos mexicanos a admitir la incorporación de los indígenas al clero se fundamenta por lo general en los siguientes motivos: la reciente conversión que podría llevarlos a

57 Idem., cap. VII, § I-II-III.

58 Cap. XLIV.

59 Lib. I, tit. IV, cap. VII, III. Esta disposición figura bajo el siguiente epígrafe: *Los indios y los mestizos no sean admitidos a las sagradas órdenes, sino con la mayor y más cuidadosa elección; pero de ningún modo los que están notados de alguna infamia*. En la edición de A. Carillo Cázares (o. c.), la traducción es mucho más clara: «Tampoco se admitirán a órdenes indios ni mestizos, así descendientes de indios como de moros en el primer grado, ni mulatos en primer grado». En cuanto a esta cláusula (edición final año 1622) conviene tener en cuenta el comentario que introduce S. Terráneo: «El texto aprobado por los conciliares mexicanos mantiene la prohibición absoluta de ordenación de nativos. En el proceso de aprobación ante Sede Apostólica el texto original fue modificado, y se admitió la ordenación de indios a partir de la primera generación, siempre que fuera con gran cuidado y selección. Pero nuevas dificultades surgieron en el proceso de publicación del Concilio. En la edición final de 1622 se modificó el texto aprobado por Roma. Se introdujeron algunos agregados, que lo hicieron ambiguo y confuso con relación a la ordenación de indios y mestizos. Estas modificaciones pueden ser explicadas por un error de imprenta, o bien por una manipulación de Madrid para obstaculizar la ordenación de naturales» (*Introducción al derecho y las instituciones indianas*, o. c., 385). El caso de los mestizos es distinto porque el concilio no impide su ordenación (no existe impedimento canónico de carácter étnico), pues se regula, al igual que para otras castas o «mixturas», por el derecho universal de la Iglesia, a partir del segundo grado. El reparo en la ordenación de mestizos y mulatos radicaba en la presunción que eran ilegítimos, aunque Gregorio XIII, por breve del 25 de enero de 1576, concedía a los mestizos ilegítimos que pudiesen ser ordenados de todas las órdenes, siempre y cuando reunieran las condiciones exigidas por el concilio Tridentino.

retornar con facilidad a sus antiguas creencias (carácter de neófitos); la posibilidad de introducir en el ejercicio del ministerio usos y ritos de la gentilidad; y las dificultades para guardar el celibato, pues demostraban marcada inclinación al matrimonio. En cambio, en el caso del Perú, la postura contemporánea fue de mayor amplitud, dejando abierta la puerta a futuras ordenaciones. Es decir, la prohibición no se expresa en términos absolutos, sino de manera prudencial atendiendo a las circunstancias presentes. Insistiendo más bien en la idoneidad demostrada por el candidato y no en su condición étnica o racial como limitante. Es posible que esta fuera la postura de Roma al introducir las modificaciones aludidas al texto enviado desde México, limitándose a insistir que las ordenaciones fueran a partir de la primera generación, haciéndolo con todos los recaudos previstos y cuidadosa selección de los aspirantes.⁶⁰

Sacerdotes con cura de almas

Para el concilio esta función ministerial requiere mayor exigencias en razón de la importancia de las funciones que deben asumir quienes se propongan ejercerlas; pues se convierten en «guías, maestros y médicos» de los fieles mediante la enseñanza de la doctrina y la curación de las dolencias espirituales. Tal responsabilidad exige, en orden a obtener el «beneficio curado», demostrar fehacientemente la idoneidad que requiere el cargo mediante un nuevo examen o escrutinio, donde deberá demostrar ser versado en la administración de los sacramentos, principalmente en la penitencia, y encontrarse bien instruido en la solución de casos de conciencia. Para cumplir con este último requisito se prescribe un texto o ma-

60 Cf. Santi P. Carlo, *Il problema del clero indigeno nell'America Spagnola del Sec. XVI*, Tesi di Laurea in Missionologia, Tipografia Porziuncola, (Assisi: 1962); Olaechea Labayen, «Los concilios provinciales de América y la ordenación sacerdotal del indio», *Revista Española de Derecho Canónico* 24 (1968): 489-514; Magnus Lundberg, «El clero indígena en Hispanoamérica: De la legislación a la implementación y práctica religiosa», *Estudios de Historia Novohispana* 38 (2008): 39-62; y Luis Martínez Ferrer, «La ordenación de indios mestizos y mezclas en los Terceros Concilio Provinciales de Lima (1582/83) y México (1585)», *Annuario Historiae Conciliorum* 44/1 (2012): 47-64.

nual determinado, de uso obligatorio: el *Directorio de confesores y penitentes*, redactado por expresa pedido del mismo concilio.⁶¹

Además, en vista a favorecer la formación de buenos confesores en aquellas diócesis sufragáneas que no contaran con algún maestro graduado con oficio de interpretar los casos de conciencias y enseñar la administración de los sacramentos (a modo de cátedra formalmente instituida), es responsabilidad de los obispos nombrar a algún sacerdote idóneo que pueda hacerlo de manera estable. En tal caso, los sacerdotes diocesanos quedan obligados a concurrir al lugar donde él reside para participar de sus lecciones. Quedando sólo eximidos aquellos que previamente hayan obtenido grados en teología o cánones y que cuenten con la aprobación del obispo.

El descuido de participar de estos encuentros formativos merece una seria advertencia respecto a la recepción de las órdenes y al ejercicio pastoral de quienes hayan recibido el presbiterado, que se expresa en estos severos términos: «en la inteligencia de que los se descuidaren en frecuentarlos, no serán admitidos a las órdenes, ni obtendrán beneficio alguno, ni se les permitirá la administración de los sacramentos».⁶²

A su vez, entre las capacidades pastorales a las que deben prestar atención lo examinadores se cuenta como prioritaria la aptitud para predicar de forma conveniente el Evangelio, «al menos de aquel modo que puedan enseñarse las cosas más necesarias para la salud de las almas». Evidentemente esta disposición alude de modo particular a los párrocos de indios, quienes no pueden aspirar al cargo sin saber la lengua indígena, porque de otro modo la colación resultaría nula.⁶³ La razón de la exigencia estriba en que el descono-

61 Lib. I, tít. IV, § VII. Cf., edición del manuscrito mexicano comparado con los tres que conservan en España (Toledo, Burgos, Madrid), en Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, III (o. c.), 259-578.

62 Lib. III, tít. I, § III.

63 En orden a obligar a los párrocos de indios, que por alguna circunstancia hubieren asumido el cargo sin saber la lengua de los feligreses, a aprenderla se establece una cláusula perentoria: se fija el término de seis meses para el aprendizaje, bajo la pena de privación del oficio *ipso facto*, si no lo hicieran. Renovable por otros seis meses, «precisos e improrrogables», en el caso que dicha lengua presentara particulares dificultades de aprendizaje o por otra causa que

cimiento de la lengua de los feligreses no permite que el párroco los entienda ni hacerse entender de ellos.⁶⁴ Situación que por aquellos años se verificaba aún en repetidos casos, aunque resulte llamativo, pues el interés prioritario de numerosos clérigos no era tanto aspirar al genuino *officium pastorale* cuanto a gozar del *beneficium pastorale*, modo práctico de asegurarse el buen pasar económico y social. De allí el interés conciliar por subsanar tales carencias pastorales.

Seminarios Conciliares demorados

En base al marco general trazado por el concilio de Trento, que incluye fines y medios idóneos para alcanzar la efectiva renovación de la formación del clero, cada diócesis debía afrontar el desafío de organizar un seminario conciliar, así llamados por haber sido instituidos por el mismo Tridentino como parte esencial del plan de reforma de la Iglesia universal. Veamos ahora el eco que este decreto encontró en la legislación del III Mexicano, cuya recepción quedó incluida al tratarse «del ministerio de los obispos y la pureza de su vida», estableciendo que se trataba de un compromiso prioritario del episcopado. El mismo fue expresado en estos términos:

«Deseando el concilio de Trento, que por medio de ministros doctos y bien instruidos, posea el pueblo cristiano una gran copia de doctrina saludable, decretó que en cada una de las diócesis se erigiese un colegio en que los jóvenes se eduquen religiosamente, y se dedicasen a todo aquello que corresponde a la enseñanza de las materias religiosas, de modo que este colegio fuese un seminario perpetuo en que se instruyesen los ministros de Dios. Pero como semejante propósito no ha podido realizar se hasta ahora en esta provincia por las circunstancias difíciles que lo han impedido: este Concilio, que considera posible se relegue al olvido con el transcurso del tiempo una obra tan santa y absolutamente necesaria (sobre todo en estos lugares en que abunda la mies y escasean los operarios), establece, que los

no hiciera posible. En caso contrario, el obispo procederá a otorgar el beneficio a otro clérigo que cuente con tal capacidad lingüística (*Idem*, I, § V).

64 A su vez, el decreto menciona una consecuencia beneficiosa que se sigue de dicha habilidad pastoral: «Con esto se conseguirá que los súbditos formen buena opinión de sus párrocos, y que se acerquen a ellos con confianza como a sus padres espirituales, para ser instruidos por ellos en lo necesario para la salvación» (*Idem*).

obispos trabajen con toda la actividad que sean capaces en fundar esta clase de seminarios, y en hacerlos duraderos, luego que se hayan creado, según las posibilidades de cada una de las diócesis, y cumpliendo exactamente el decreto del Concilio de que se ha hecho mérito».⁶⁵

Sin embargo, la instrumentación de la iniciativa demoró muchos años en concretarse en el ámbito del arzobispado de México. Como lo indica el mismo decreto, en el lapso de tiempo entre los dos últimos concilios provinciales (II-III) lo impidieron ciertas «circunstancias difíciles», sin ser mencionadas en particular. En concreto fueron fundamentalmente tres: diócesis nuevas que no habían logrado aún consolidar su organización; carencia de recursos para financiar un emprendimiento de tal envergadura, que suponía dotarlo e instituirlo de manera estable; y ausencia personal directivo y docente cualificado, dentro del clero secular, para asumir la conducción.⁶⁶ Preocupación que hizo suya Felipe II, quien mediante cédula real de junio de 1592 encargó a los arzobispo y obispos de Indias que fundaran y sustentaran de modo estable colegios seminarios, solicitando a la autoridad secular (virreyes, presidentes de audiencias y gobernadores) que colaborara en tal sentido, dejando el gobierno y la administración en manos de los prelados.⁶⁷

65 Lib. III, tit. I, § II. El jesuita Juan de la Plaza insistió particularmente sobre la necesidad de la creación de seminarios mediante la presentación de tres memoriales al concilio referidos a diversos aspectos de la formación sacerdotal (A. Carrillo Cázares, o. c, tomo I, 1, 223-329). Si bien piensa en seminarios aún rudimentarios para muchachos españoles, criados entre indígenas, que pudieran perfeccionar la lengua, incorporándose el aprendizaje de la gramática y casos de conciencia a cargo de maestros y religiosos que se los podía encontrar en todas las sedes episcopales. Al respecto, en el tercer memorial, manifiesta extrañeza por la demora en el tratamiento de un asunto de tanta importancia: «Acerca del seminario -escribe- que los días pasados se propuso a vuestras Señorías Ilustrísimas, veo que el concilio está acabado, y hasta ahora, no sé qué se haya tratado de este punto, estando tan expresamente mandado en el santo Concilio de Trento. Y, así, parece que hay obligación, en conciencia, a poner diligencia posible para que una obra tan importante y necesaria para el bien de la Iglesia y salud de las almas y descargo de las conciencias de los prelados, haya en efecto. Y creo se agradaría mucho nuestro Señor se gastase el tiempo en algunas juntas, en este santo concilio, dando trazas cómo, con eficacia, este negocio se concluyese» (idem., 238).

66 De las tres razones mencionadas la económica fue de mucho peso. Felipe II facilitó de su parte la creación de los seminarios hispanoamericanos, si bien se presentaron no pequeñas dificultades relacionadas, sobre todo, con las rentas y beneficios permanentes con que había que dotarlos; y, en tal sentido, el rey no quería imponer nuevos impuestos por esta causa.

67 Diego de Encinas, *Cedulario*, fols. 216-216; *Real Recopilación de leyes*, Ley I, tit. 23, 1.1.

Cuatro ejemplos elocuentes comprueban la llamativa demora. En el establecimiento de seminarios bajo el modelo tridentino fue pionera la diócesis sufragánea de Puebla de los Ángeles, cuyo emprendedor obispo Juan de Palafox y Mendoza fundó, en 1643, dos seminarios: San Pedro, de latinidad y retórica; y San Pablo, de teología, moral y liturgia.⁶⁸ Años más tarde, en Oaxaca, el obispo Nicolás del Puerto (indígena) emprende, en 1681, la restauración y nueva fundación del seminario oaxacano,⁶⁹ puesto bajo la protección académica de la Real Universidad de México. Poco después, la Arquidiócesis de México pudo concretar, recién en 1689, la construcción de su propio seminario, mérito del arzobispo Francisco Aguilar y Seijas. Y, por último, la diócesis de Guadalajara, gracias a la gestiones del obispo Felipe Galindo y Chávez, que en enero de 1696, no bien asumió el cargo, petitionó a la Corona la autorización para fundar un seminario conforme a las disposiciones tridentinas, pudiendo meses después promulgar el decreto fundacional.

Entre tanto, el clero secular continuó formándose, a criterio de los obispos, en diversos centros educativos existentes por aquellos años en México que, aunque no pudieran ofrecer una instrucción eclesiástica sistematizada y exclusiva, vinieron a asegurar el aprendizaje de los contenidos suficientes que requería el itinerario vocacional, tanto los de carácter propedéutico (gramática, latín, artes) como los cursos superiores de teología, moral y cánones. Aparte de los colegios episcopales con los que contaban ciertas diócesis, se sumaban los estudios superiores de filosofía y teología de los mendicantes y algunas cátedras de gramática y cánones en las iglesias catedrales. No siendo menor la influencia de los colegios jesuíticos (22 en total), presentes en numerosas ciudades, que con su cualificada educación humanista crearon un clima propicio para que surgieran vocaciones sacerdotales y religiosas. Distinguiéndose, en tal sentido, el de San

68 Sobre la base del primitivo seminario fundado, en 1596, por el licenciado Juan de Larios, bajo el título de "San Juan Bautista".

69 Este seminario reconoce como antecedente el "Colegio de San Bartolomé", fundado por fray Bartolomé de Ledesma (segundo obispo de la diócesis), hacia 1596, que funcionó regularmente por más de cincuenta años.

Pedro y San Pablo en México, que ofreció notable apoyo en esta obra educativa, pasando por sus aulas un número notable de clérigos.

Por último, merece una particular mención la Universidad Real, que funcionaba en la capital virreinal, creada por Felipe II en 1551, de elevado nivel académico, inaugurada dos años después.⁷⁰ Entre las primeras cátedras y cursos (divididas en cuatro facultades mayores) se contaron los siguientes: de prima de teología (teología dogmática, la de mayor prestigio), de Escritura, de Santo Tomás de Aquino (luego convertida en vísperas de teología), de cánones y de artes (*trivium*: gramática, lógica o dialéctica, retórica); *cuadrivium*: geometría, aritmética, astronomía y música).⁷¹ El claustro estaba compuesto por veinticuatro profesores, entre propietarios de cátedras (perpetuas) y sustitutos (temporales). De ellos doce fueron agustinos, seis dominicos y seis presbíteros seculares. Los estudios debían cursarse a lo largo de tres o cinco años, según el caso, para poder alcanzar el primer grado académico, que era en el bachiller. Las clases se impartían de las siete a las once de la mañana y de dos a seis de la tarde. Es de notar, en relación a nuestro tema, que el grupo más numeroso de alumnos que frecuentaban las aulas, todos ellos españoles o criollos (los indígenas quedaron excluidos), eran eclesiásticos en vías de formación, que asistían a determinados cursos; o aspirantes a obtener los grados académicos de bachiller, licenciado y doctor.⁷²

Algo llamativo para la época, que obedecía a un reclamo imperioso de la evangelización, fue la incorporación de una cátedra universitaria de lengua indígena general. Su creación fue fijada por cédula real de Felipe II, del 19 de septiembre de 1580, que determinó que este tipo de cátedras se establecieran en las universidades de

70 Cf. Armando Pavón Romero, «La Universidad de México en la sociedad novohispana del siglo XVI», *Anales de Antropología* (UNAM) 35 (2001): 361-379; y Enrique González González, «Pedro Moya de Contreras (ha. 1525-1592), legislador de la Universidad de México» en *Doctores y escolares. II Congreso Internacional de las Universidades Hispánicas (1995)* (Valencia: Universitat de Valencia, 1998), vol. I, 195-219.

71 Posteriormente se erigieron las de medicina, cirugía, anatomía, derecho y lengua indígena.

72 Una mirada de conjunto sobre la teología académica en la universidad de México en el siglo XVI, en Josep Ignasi Saranyana (dir.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes de la Guerra de Sucesión (1493-1715)* (Frankfurt - Madrid, Iberoamericana - Vervuert 1999), vol. I, 284-377.

Lima y México. Incluyendo su existencia en aquellos lugares donde hubiese audiencias y cancillerías, obtenidas por oposición, a las que asistieran los sacerdotes con oficio de «curas de indios» para facilitarles el pronto aprendizaje idiomático (de suyo dificultoso) que requería su ministerio pastoral. Esta exigencia fue reforzada por otras ordenanzas reales contemporáneas que encargaban a las autoridades eclesiásticas no ordenasen de presbíteros ni diesen licencia para ello a ningún clérigo o religioso sin poseer esta capacidad lingüística, debiendo presentar la correspondiente certificación de haber cumplido con la totalidad del mencionado curso. Prohibición que exigía mantenerla con severidad aunque el candidato cumpliera con los otros requisitos exigidos por los cánones.⁷³

Resulta comprensible que en el ambiente universitario el candidato al sacerdocio no encontrara la formación integral que requería su ulterior ministerio. Más allá del excelente nivel académico que pudiera obtener en las aulas, la carencia de otros recursos educativos relacionados con el proceso de plasmación del perfil sacerdotal, marcaban límites que era necesarios completar en otras instancias.⁷⁴ Por tal motivo la autoridad eclesiástica debía fortalecer por su cuenta aquellos medios formativos relacionados a las exigencias morales, ascéticas, litúrgicas y pastorales consideradas de vital importancia. Aspectos que el seminario tridentino procuraba asegurar propiciando una educación eclesiástica sistemática, comunitaria y estable. Pero como hemos señalado aquellos tiempos demoraron su instrumentación.

73 Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* (El Paso, USA: 1928), II, 313. Cf. Cecilia Brain, «Aprendizaje de lenguas indígenas por parte de los españoles en Nueva España en los primeros años después de la conquista», *Colonial Latin American Review* 19 (2010): 279-300. Para apreciar el grado de preparación idiomática alcanzado por los jesuitas, llegados a México en 1572, es suficiente recordar la influencia del seminario de lenguas del Colegio de Tepotzotlán, destinado a favorecer el aprendizaje del náhuatl, otomí y mazahua. Al respecto, Félix Zubillaga, *Las lenguas indígenas de Nueva España en la actividad jesuítica del siglo XVI* (Caracas: Separata del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Católica "Andrés Bello", 1974).

74 Como señalan León Lopetegui-Félix Zubillaga, «los estatutos universitarios, atentos a conservar dentro del recinto académico orden y disciplina externos, prescindían de otros campos más recónditos. El patrimonio del corazón del alumno, con sus resortes afectivos y psicológicos educacionales y su cultivo espiritual, quedaban casi completamente desatendidos» *Historia de la Iglesia Española en América Española* (Madrid: BAC, vol. I, 1965), 435). Además, para los clérigos algunas formas de esparcimiento, reñidas con la seriedad académica, fomentaban la disipación y las costumbres mundanas, como ser: cabalgatas, mascaradas, toros, rituales de graduación ostentosos, banquetes, etc.

Conclusión

Estas páginas nos han permitido reconstruir los inicios de la formación y promoción del clero mexicano, proceso que a los largo de los siglos XVI-XVII se convirtió en patrimonio común de todas las diócesis hispanoamericanas, supuestas las adaptaciones regionales, acorde a los recursos humanos y económicos disponibles, circunstancias que demoraron en algunos lugares la creación de apropiados centros educativos. El punto de partida lo constituyó el célebre colegio de San Nicolás de Michoacán, ubicado en el centro de la cultura tarasca, fundado por el insigne Vasco de Quiroga (el “Tata Vasco”), en 1540, pues fue organizado como un verdadero seminario de clérigos, tal como fueron establecidos, veinticuatro años después, por el concilio de Trento.

En este escenario, el I Mexicano (1551) tuvo el mérito de haberse ocupado expresamente de la cuestión de la formación del clero local, al punto de promulgar un plan o itinerario vocacional, inspirado en la legislación eclesiástica española (concilios y sínodos), que tuvo el valor de convertirse en la primera *ratio fundamentalis* que reguló las condiciones que se requerían para la petición de las órdenes sagradas (menores y mayores), mediante la aprobación de los correspondientes exámenes; y, a la vez, fijar las competencias y obligaciones de su ejercicio. Apelándose, en cuanto a los medios de formación, a implementar localmente, aunque fuera embrionariamente, los recursos con los que contaban las diócesis españolas de entonces, como los colegios episcopales, las cátedras creadas en catedrales y conventos mendicantes, y las instrucciones particulares de los obispos.

La promulgación de los decretos de reforma del Tridentino, a través del II Mexicano (1565), trajo consigo la novedad de la institución obligatoria de los «seminarios conciliares», mediante los cuales se preconizaba una formación eclesiástica escolarizada, sistemática y exclusiva, a través de la convivencia de los alumnos en los mismos locales y aulas, aspirando a promover un clima de elevación científica y cultural, del que se carecía en la época. En el caso concreto

del arzobispado de México el desafío que suponía su organización no pudo enfrentarse de inmediato por la sencilla razón de la proximidad de fechas entre la recepción de los decretos tridentinos y la celebración de esta asamblea episcopal, circunstancia que aconsejó mantener el mismo plan de formación y promoción del clero que en su momento expusimos en detalle.

Por tanto, la tarea pendiente de renovación pasó en bloque al siguiente concilio provincial, reunido recién veinte años después, en 1585, cuya misión fundamental consistió en asimilar en forma completa el vasto plan reformador propuesto por Trento. En esta ocasión, se logró efectivamente asumir la iniciativa conciliar, a través de la promulgación de un decreto específico sobre la creación de seminarios diocesanos, adoptándose los objetivos y el plan de formación propuesto.

Sin embargo, tan loable propósito tardó muchos años en plasmarse, pues tanto a la sede arzobispal como a las diócesis sufragáneas, les resultó dificultoso contar con las rentas suficientes (financiamiento) que demandaba la construcción de los edificios y el mantenimiento de los colegiales; al igual que reunir un plantel de superiores y docentes idóneos, en vistas a asegurar el cumplimiento de los objetivos perseguidos, recurso difícil de conseguir entre el clero secular de entonces⁷⁵.

Bibliografía

Durán, Juan Guillermo. *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, vol. III. Buenos Aires: Agape Libros, 2017.

González González, Enrique. «Pedro Moya de Contreras (ha. 1525-1592), legislador de la Universidad de México». En *Doctores y escolares. II Congreso Internacional de las Universidades Hispá-*

⁷⁵ Es nuestro propósito continuar con el tema de la *ratio fundamentalis* en una próxima publicación, a modo de segunda parte del presente artículo, bajo el título *Formación moral del confesor. Casuística y literatura penitencial novohispana del siglo XVI*.

- nicas* (Valencia 1995). Valencia: Universitat de Valencia, 1998, Vol. I, 195-219.
- Jedin, Hubert. «La importancia del decreto tridentino sobre los seminarios en la vida de la Iglesia», *Seminarium* 15 (1963): 396-412.
- Lundberg, Magnus. «El clero indígena en Hispanoamérica: De la legislación a la implementación y práctica religiosa», *Estudios de Historia Novohispana* 38 (2008): 39-62.
- Martín Hernández, Francisco. *Seminarios españoles: historia y pedagogía*. Salamanca. España: 1964.
- Martínez Ferrer, Luis. *Decretos del concilio tercero provincial mexicano. Michoacán-Roma: Colegio de Michoacán- Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Zamora, 2009.*
- . «La ordenación de indios mestizos y mezclas en los Terceros Concilio Provinciales de Lima (1582/83) y México (1585)», *Annuario Historiae Conciliorum* 44/1 (2012): 47-64.
- Miranda Godínez, Francisco. *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*. Morelia. México: Fimax Publicistas, 1972.
- O'Donohoe, James A. *Tridentine Seminary Legislation*. Lovaina: 1957.
- O'Malley, John W. *Trento ¿Qué pasó en el Concilio?* Maliaño-España: SalTerra, 2015.
- Poole, Stafford. *Pedro Moya de Contreras. Reforma Católica y poder real en la Nueva España*. Michoacán. México: 2012.
- . «The Third Mexican Council of 1585 and the Reform of the diocesan Clergy». En J. A. Cole (ed.), *The Church and Society in Latin America*. New Orleans: 1984, 20-28.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México 1986.
- Terráneo, Sebastián. *La recepción de la tradición conciliar limense en los decretos del Tercer Concilio Provincial de México*, edición del autor. Buenos Aires: 2010.
- . *Introducción al derecho y a las instituciones eclesiásticas indianas*. Buenos Aires: Educa, 2020.

Apéndice 1

Discurso del Santo Padre Francisco • a los miembros de la dirección de la revista teológica “La Scuola Cattolica”

*Sala del Consistorio
Viernes, 17 de junio de 2022*

¡Queridos hermanos y hermanas, buenos días y bienvenidos!

Os recibo con ocasión del 150º aniversario de la revista *La Scuola Cattolica*, expresión del Seminario Arzobispal de Milán. Os saludo a vosotros, superiores y formadores y, a través de vosotros, también a los estudiante y trabajadores del Seminario, así como a los redactores y colaboradores de la revista. Doy las gracias al Rector por las palabras que me ha dirigido.

Este aniversario invita a interrogarse sobre la tarea a la que está llamada hoy una escuela de teología y, en particular, sobre el rol de una revista como la vuestra. Me gusta imaginar que esta revista sea un poco como el escaparate de un taller, donde un artesano expone sus trabajos y se puede admirar su creatividad. Lo que ha madurado en los laboratorios de las aulas académicas, en el paciente ejercicio de investigación y de la reflexión, del debate y del diálogo, merece ser compartido y puesto al alcance de los demás. A la luz de esta premisa, me gustaría deciros tres cosas que considero importantes.

* Nota de Redacción: Hemos incluido este discurso del papa en nuestra publicación pues ofrece una profunda reflexión acerca de la vocación de la teología y de las publicaciones teológicas. Tomado de <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2022/june/documents/20220617-rivista-scuolacattolica.html>

1. *La teología es servicio a la fe viva de la Iglesia.* Muchos piensan que la única utilidad de las ciencias teológicas se refiere a la formación de los futuros sacerdotes, religiosos y religiosas y, en todo caso, de los agentes pastorales y de los profesores de religión. Quizás tampoco en la comunidad eclesial se espera demasiado de la teología y las ciencias eclesiásticas; a veces parece que incluso los responsables, los ministros y los agentes pastorales no consideran necesario ese ejercicio vivaz de la inteligencia creyente que, sin embargo, es un valioso servicio a la fe viva de la Iglesia.

La comunidad, de hecho, necesita del trabajo de quienes tratan de interpretar la fe, de traducirla y retraducirla, de hacerla comprensible, de exponerla con palabras nuevas: un trabajo que debe repetirse siempre, en cada generación. La Iglesia alienta y apoya este compromiso, el esfuerzo por redefinir el contenido de la fe en cada época, en el dinamismo de la tradición. Y por eso el lenguaje teológico debe ser siempre vivo, dinámico, no puede dejar de evolucionar y debe preocuparse por hacerse entender. A veces las predicaciones o las catequesis que escuchamos están hechas en gran parte por moralismos, no lo suficientemente “teológicas”, es decir, no son capaces de hablarnos de Dios y de responder a la demanda de sentido que acompaña la vida de las personas, y que muchas veces no se tiene la valentía de formular abiertamente.

En efecto, uno de los mayores males de nuestro tiempo es la pérdida de sentido, y la teología, hoy más que nunca, tiene la gran responsabilidad de estimular y orientar la investigación, de iluminar el camino. Preguntémonos siempre cómo es posible comunicar hoy las verdades de la fe, teniendo en cuenta los cambios lingüísticos, sociales, culturales, utilizando los medios de comunicación con competencia, sin diluir jamás, debilitar o “virtualizar” el contenido a transmitir. Cuando hablamos o escribimos, tengamos siempre presente el vínculo entre fe y vida, estando atentos para no caer en la autorreferencialidad. En particular, vosotros, formadores y docentes, en vuestro servicio a la verdad, estáis llamados a custodiar y comunicar la alegría de la fe en el Señor Jesús, y también una

sana inquietud, ese estremecimiento del corazón ante el misterio de Dios. Y sabremos acompañar a otros en la búsqueda cuanto más vivamos nosotros esta alegría y esta inquietud. Es decir, cuanto más seamos "discípulos".

2. *Una teología capaz de formar expertos en humanidad y proximidad.* La renovación y el futuro de las vocaciones solo es posible si hay sacerdotes, diáconos, consagrados y laicos *bien formados*. Cada vocación particular nace, crece y se desarrolla en el corazón de la Iglesia, y los "llamados" no son setas que brotan de repente. Las manos del Señor, que modelan estas "vasijas de barro", obran a través del cuidado paciente de formadores y acompañantes; a ellos se les encomienda el delicado, experto y competente servicio de cuidar el nacimiento, acompañamiento y discernimiento de las vocaciones, en un proceso que requiere mucha docilidad y confianza.

Cada persona es un misterio inmenso y trae consigo su propia historia familiar, personal, humana, espiritual. Sexualidad, afectividad y relacionalidad son dimensiones de la persona para considerar y comprender, tanto por la Iglesia como por la ciencia, también en relación a los desafíos y cambios socioculturales. Una actitud abierta y un buen testimonio permiten al educador "encontrar" toda la personalidad del "llamado", involucrando la inteligencia, el sentimiento, el corazón, los sueños y las aspiraciones.

Cuando se discierne si una persona puede emprender o no un proceso vocacional, es necesario escrutarla y valorarla de manera integral: considerar su forma de vivir los afectos, las relaciones, los espacios, los roles, las responsabilidades, como también sus fragilidades, miedos y desequilibrios. Todo el recorrido debe activar procesos encaminados a formar sacerdotes y consagrados maduros, *expertos en humanidad y proximidad*, y no funcionarios de lo sagrado. Los superiores y los formadores de seminario, los acompañantes y las mismas personas en formación están llamados a crecer cada día hacia la plenitud de Cristo (cfr. *Ef 4,13*), para que, a través del testimonio de cada uno, se manifieste más claramente la caridad de Cristo y la solicitud misma de la Iglesia por todos, especialmente hacia los últimos y excluidos.

Un buen formador expresa el propio servicio en una actitud que podemos llamar “diaconía de la verdad”, porque está en juego la existencia concreta de las personas, que a menudo viven sin certezas seguras, sin orientaciones compartidas, bajo el insistente condicionamiento de informaciones, noticias y mensajes muchas veces contradictorios, que modifican la percepción de la realidad, orientando al individualismo y a la indiferencia.

Los seminaristas y los jóvenes en formación tienen que poder aprender más de vuestra vida que de vuestras palabras; poder aprender la docilidad de vuestra obediencia, la laboriosidad por vuestra entrega, la generosidad con los pobres por vuestra sobriedad y disponibilidad, la paternidad por vuestro afecto casto y no posesivo. Somos consagrados para servir al Pueblo de Dios, para curar las heridas de todos, comenzando por los más pobres. La idoneidad para el ministerio está ligada a la disponibilidad, gozosa y gratuita, hacia los demás. El mundo necesita sacerdotes capaces de comunicar la bondad del Señor a quienes han experimentado el pecado y el fracaso, de sacerdotes expertos en humanidad, de pastores dispuestos a compartir las alegrías y las fatigas de los hermanos, de hombres que saben escuchar el grito de los que sufren (cfr. *Discurso a la Comunidad del Pontificio Seminario Regional de las Marcas “Pío XI”*, 10 de junio 2021).

3. *La teología al servicio de la evangelización.* Queridos hermanos, en el corazón de nuestro servicio eclesial está la evangelización, que nunca es proselitismo, sino atracción a Cristo, favoreciendo el encuentro con Aquel que te cambia la vida, que te hace feliz y hace de ti, cada día, una nueva criatura y un signo visible de su amor. Todos los hombres y mujeres tienen el derecho a recibir el Evangelio y los cristianos tienen el deber de anunciarlo sin excluir a nadie. Todo el Pueblo de Dios, peregrino y evangelizador, anuncia el Evangelio porque, ante todo, es un pueblo en camino hacia Dios (cfr. Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 14; 111). Y en este camino no puede sustraerse al diálogo con el mundo, con las culturas y las religiones. El diálogo es una forma de acogida y la teología que evange-

liza es una teología que se nutre de diálogo y de acogida. El diálogo y la memoria viva del testimonio de amor y paz de Jesucristo son los caminos a seguir para construir juntos un futuro de justicia, de fraternidad, de paz para toda la familia humana.

Recordemos siempre que es *el Espíritu Santo* quien nos introduce en el Misterio y da impulso a la misión de la Iglesia. Por eso el "hábito" del teólogo es el de un *hombre espiritual*, humilde de corazón, abierto a las infinitas novedades del Espíritu y cercano a las heridas de la humanidad pobre, descartada y que sufre. Sin humildad el Espíritu se escapa, sin humildad no hay compasión, y una teología sin compasión y sin misericordia se reduce a un estéril discurso sobre Dios, quizá hermoso, pero vacío, sin alma, incapaz de servir su voluntad de encarnarse, de hacerse presente, para hablar al corazón. Porque la plenitud de la verdad — a la que conduce el Espíritu — no es tal si no es encarnada.

De hecho, enseñar y estudiar teología significa vivir en una frontera, en la que el Evangelio encuentra las necesidades reales de la gente. También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y calle y, con su reflejo, derraman aceite y vino sobre las heridas de muchos. Ni la Iglesia ni el mundo necesitan una teología "de escritorio", sino una reflexión capaz de acompañar los procesos culturales y sociales, en particular las transiciones difíciles, haciéndose cargo también de los conflictos. Debemos guardarnos de una teología que se agota en la disputa académica o que contempla la humanidad desde un castillo de cristal (cfr. *Carta al Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 3 de marzo de 2015).

El Evangelio no deja de recordarnos que la sal puede perder su sabor. Y si vivimos más o menos tranquilos en medio del mundo, sin una sana inquietud, esto puede significar que nos hemos entibiado (cfr. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia: Opera Omnia*, vol. 8, Milán 1993, 166). Por eso necesitamos una teología viva, que dé "sabor" a la vez que "saber", que esté en la base de un diálogo eclesial serio, de un discernimiento sinodal, que se organice y practique en las comunidades locales, para un renacimiento de la fe en

las transformaciones culturales de hoy. Que una teología al servicio de la vida buena sea el camino principal de vuestro empeño eclesial, digno de ser expuesto entre las cosas bellas del escaparate de vuestra revista. Una teología capaz de dialogar con el mundo, con la cultura, atenta a los problemas del tiempo y fiel a la misión evan-gelizadora de la Iglesia y fiel también a sus raíces en el seminario de Milán, llamado a ser lugar de vida, discernimiento y formación.

Queridos hermanos, espero que estas reflexiones os ayuden a cultivar vuestra vocación de servicio a la fe, a la Iglesia, al mundo. Os doy la gracias y os deseo lo mejor en vuestro trabajo. Os bendigo de corazón a vosotros y a toda la comunidad; y os pido, por favor, que recéis por mí.

Apéndice 2

Encuentro ININTE/Facultad de Teología UCA) y Red Religio/Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani (UBA/ CONICET)

El 5 de octubre de 2022 tuvo lugar en la sede de la Facultad de Teología de la UCA un encuentro entre la Red Religio del Instituto Ravignani e investigadores del Instituto de Investigaciones Teológicas (ININTE). Si bien algunos y algunas integrantes de ambos espacios institucionales ya habían mantenido distinto tipo de intercambio (en el marco de las jornadas de la JHEA o eventos académicos organizados por Religio, entre otros) en esta oportunidad se realizó una jornada de trabajo con el objetivo de iniciar formalmente un camino de mutuo conocimiento y de colaboración.

La jornada constó de distintos momentos: la presentación de los grupos y de los proyectos de investigación individuales y colectivos y una visita a las bibliotecas de la Facultad. Por último, realizamos un conversatorio con el Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán revisando algunos aspectos de su monumental obra.

Por parte de la Facultad de Teología se encontraban presentes el mencionado Decano Dr. Carlos Galli, el Dr. Juan Guillermo Durán, la Dra Marcela Mazzini, el Dr. Ernesto Salvia el Secretario Académico de la Facultad Ricardo Albelda y el Dr. José Carlos Caamaño director de la revista *Teología*. Por parte de la Red Religio: sus coordinadoras Dra. Valentina Ayrolo (UNMdP/CONICET y la Dra. María Elena Barral (UNLu/Instituto Ravignani/UBA-CONI-

CET) y las y los historiadores provenientes de distintas universidades del país: Dra. María Elena Imolesi (Instituto Ravignani/UBA), Dra. Alicia Fraschina (UBA), Dr. Lucas Bilbao (UNICEN), Dr. Nicolás Perrone (UNSAM/CONICET), Dr. Fabián Vega (UNSAM/CONICET), Mgtr Nancy Calvo UNQ), Lic. Fernando Gómez (UBA), Lic. Jesús Binetti (UNLu), Prof. Fernando Collino (UNLu) y Prof. Camilo Zarza Valencia (UNLu/CONICET). Estuvieron presentes de manera virtual el Dr. Guillermo Wilde (UNSAM/CONICET), coordinador de la red, el Dr. Ignacio Telesca (UNAF/CONICET) y la Dra. Telma Chaile (ICSOH-UNSa/CONICET)

El decano de la Facultad Pbro Dr. Carlos Galli dio la bienvenida al grupo, presentó y expuso algunas de las líneas de investigación en curso en el ININTE del cual es directora la Dra. Marcela Mazzini, así como el contenido del último número de la Revista *Teología*. En particular se detuvo en un proyecto de investigación institucional de la Facultad de Teología desarrollado desde 2018 a pedido por la Conferencia Episcopal Argentina sobre la Iglesia y la violencia en Argentina durante el período 1966-1983. Luego de varios años de trabajo llevado a cabo por un equipo interdisciplinario de investigadores¹, en el momento actual se ha publicado el primer tomo resultante de esa investigación² y en los próximos meses lo harán los tomos II y III.

Por su parte, la Dra. María Elena Barral realizó una síntesis de la historia de la red Religio y de las principales líneas de investigación en curso. Por su parte, cada uno y cada una de los integrantes sintetizó su trabajo de investigación. El recorrido particular realizado por Religio cuenta ya con un cuarto de siglo y a lo largo de estos años se ha reconfigurado en su composición, objetivos y dinámica.

1 Integrado por Albelda, Ricardo; Bacher, Carolina; Durán, Juan Guillermo; Elordi, Irene; Forcat, Fabricio; Galli, Carlos; Giudice, Hernán; Grande, Antonio; Liberti, Luis; Llach, Josefina; Mealla, Eloy; Morad, Guadalupe; Pastrone, Pablo; Ramírez, Zulema; Ripaldi, Federico; Roger, María Laura; Salvia, Ricardo; Tavelli, Federico; Urrestarazu, Soledad y Vanzini, Marcos.

2 Carlos M. Galli, Juan G. Durán, Luis Liberti, Federico Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres (I). La Iglesia católica en la espiral de la violencia en Argentina 1966-1983*, Buenos Aires: Planeta, 2023.

En sus comienzos en el año 1996 varios de los y las integrantes del entonces "grupo" se encontraban redactando sus tesis doctorales, defendidas en los años siguientes. A partir de 2012 se ha buscado una apertura en tres direcciones: en primer lugar, se ha privilegiado un enfoque orientado a reconstruir los enlaces de las agencias y las instituciones religiosas³; luego, se ha estimulado el trabajo interdisciplinario y, por último, se han tendido puentes entre proyectos de investigación con sede en el Instituto Ravignani y otras investigaciones en curso desarrolladas en diferentes ámbitos institucionales del país y del extranjero. En aquel momento identificamos tres limitaciones en los estudios históricos sobre el fenómeno religioso: en primer se había tendido a separar las jurisdicciones eclesiásticas dándoles un excesivo peso a las jurisdicciones provinciales y nacionales, descuidando la historicidad del espacio; en segundo lugar se habían privilegiado los estudios sobre las dinámicas institucionales relegando la dimensión de las prácticas y, en tercer lugar, se había tendido a separar la historia de las órdenes religiosas de la historia de las diócesis. Con este diagnóstico a partir de 2016 hemos desarrollado distintos proyectos de investigación y eventos académicos nacionales e internacionales⁴ a partir de una agenda de trabajo que busca superar la opacidad de las conexiones entre los problemas históricos estudiados y problematizar los motivos de su invisibilización. La presencia de investigadoras e investigadores de distintas UUNN ha facilitado una conversión del grupo original en una red

3 Mencionamos las últimas investigaciones colectivas realizadas en el marco de PIP y PICT: *Articulaciones entre diócesis y espacios misionales. Hacia una historiografía comparada de tres jurisdicciones diocesanas: Buenos Aires, Asunción y Córdoba (1767-1820)* y AGENCIA-FONCYT. PICT 2020 Serie A 0885. Temas Abiertos «Dinámicas religiosas en eventos críticos: instituciones, agentes y creencias, siglos XVIII y XIX», Investigadora responsable

4 Desde 2016 se realizaron más de 40 reuniones académicas con especialistas de distintas disciplinas (Historia, Antropología, Teología, Sociología, Lingüística, Derecho) y universidades nacionales (UBA, UNC, UNMdP, UNLu, UNQ, UNLP, UNSAM, UNR, UNNE, UNF, UNSa, UCA, UADER, UNNE, USAL, UCA, ISEDET, UNSTA, UNT, UNLPam, UNICEN y UNS) y extranjeras (CNRS, EHESS, Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne y Université de Rennes-2 de Francia; UNIRIO de Brasil; Fondazione Bruno Kessler, Istituto Storico Italo-Germanico de Italia; Universidad Autónoma de Sinaloa, UNAM, Universidad Iberoamericana y Museo Nacional de Antropología de México; Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, DAAD de Alemania; Universidad del País Vasco, Universidad Complutense y Universidad Pablo de Olavide de España; Arizona State University de USA; Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba de Bolivia; Meiji University y Utsunomiya University de Japón y UDELAR de Uruguay).

compuesta por diferentes nodos temáticos localizados a lo largo y a lo ancho del país.

En un segundo momento del encuentro realizamos una visita a las bibliotecas de la Facultad: la Biblioteca Antigua, con sus salas Cardenal Mejía y la sala Cardenal Quarraccino y la nueva sala –bautizada Roemmers, en recuerdo la familia y empresa que realizó la donación de los fondos- que contiene los recursos necesarios para los estudios de grado. Por su parte, con la guía de la bibliotecaria Gabriela Villegas y el Dr. Juan Guillermo Durán accedimos al espacio donde se aloja el *Fondo antiguo* el cual fue puesto en valor a través de su preservación, saneamiento de plagas y otros elementos dañinos.

Por último, se realizó el conversatorio con el Dr. Juan Guillermo Duran quien ofreció una exposición acerca de los inicios de su investigación histórica y sus etapas posteriores. En particular se detuvo en sus viajes de investigación, en el inicio de su recorrido, estimulados por el Pbro Lic. Carmelo Giaquinta en los cuales seleccionó, tradujo y editó colecciones documentales de gran valor para la enseñanza e investigación en Historia del catolicismo. Pudimos repasar algunos aspectos de su voluminosa obra de investigación histórica: 16 libros, 53 capítulos de libros y artículos en revistas especializadas y 3 obras colectivas. Allí se encuentran entre otras, las investigaciones sobre la devoción a la Virgen de Luján, el “negrito” Manuel, la trayectoria de Jorge María Salvaire, las fronteras y las relaciones interétnicas, así como los catecismos de distintos períodos y lugares de la historia latinoamericana.

El encuentro fue muy provechoso no solo para el conocimiento de los grupos de trabajo y el intercambio entre colegas, sino también, para reafirmar la necesidad de trabajar articuladamente en función del avance del conocimiento.

MARÍA ELENA BARRAL Y VALENTINA AYROLO

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

CARLOS GALLI; JUAN G. DURÁN; LUIS LIBERTI; FEDERICO TAVELLI (editores), *La verdad los hará libres. Tomo 1: La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983*. (Buenos Aires: Planeta, 2023), 958 pp.

La verdad los hará libres es una obra monumental e inédita sobre la actuación de la Iglesia católica en los procesos de violencia en la Argentina entre 1966 y 1983. Dirigida por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina a pedido de la Conferencia Episcopal Argentina, la obra es el resultado de un trabajo colectivo e interdisciplinario realizado durante cinco años a partir del estudio de valiosas fuentes documentales y testimoniales. Los investigadores han logrado acceder excepcionalmente para la elaboración de esta obra y por primera vez a los archivos de la Conferencia Episcopal Argentina y de la Santa Sede, tanto

la Nunciatura en Buenos Aires como la Secretaría de Estado en el Vaticano. Asimismo, se han estudiado numerosos archivos de la Iglesia en Argentina: diócesis, congregaciones religiosas, colegios, organismos, editoriales, archivos privados, etc. Se han recogido testimonios inéditos de algunos de los principales protagonistas que han hablado por primera vez sobre sus vivencias para esta obra. Asimismo, se han estudiado archivos nacionales argentinos, archivos de organismos en favor de los derechos humanos y archivos extranjeros, entre otros.

La obra se compone de tres tomos: 1) La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983; 2) La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983; 3) Interpretaciones sobre la implicación de la Iglesia católica en los procesos y fenómenos de la violencia. El tomo 2, que completa el estudio

histórico-crítico, se publicará el 1 de marzo de 2023 y el tomo 3, de carácter ensayístico, el 1 de septiembre de 2023.

El Tomo 1, a través de un lenguaje de fácil comprensión, de una aguda reflexión y de un sólido fundamento histórico-documental se enfoca en el período comprendido entre el golpe militar de la Revolución Argentina (1966) hasta el regreso a la democracia (1983), prestando una particular atención al denominado “Proceso de Reorganización Nacional” iniciado con el golpe del 24 de marzo de 1976 y a las víctimas del terrorismo de Estado, en particular a los desaparecidos.

Los autores se enfrentan con honestidad y audacia a los principales interrogantes del período evitando caer en las simplificaciones de los relatos ideológicos y las apologías parciales. ¿Cómo se involucraron activa y pasivamente los diversos miembros de la Iglesia en las distintas etapas y manifestaciones de los procesos de violencia? ¿En qué medida la Iglesia contribuyó al clima de violencia existente? ¿Hay co-

nexiones entre la recepción del Concilio Vaticano II en una Argentina convulsionada y las opciones religiosas y sociales más radicales, incluidas las opciones por la violencia? ¿Pudo la Iglesia contener los extremismos ideológicos y las distintas violencias, o estuvo ella misma sumergida en estos fenómenos? La obra se adentra en diferenciar las diversas concepciones, prácticas y expresiones vividas y pensadas por los miembros de la Iglesia católica: la opción por los pobres, la piedad popular, la teología del pueblo y de la liberación, las opciones pastorales y sociales, el trabajo en los barrios marginados, las opciones políticas, los movimientos guerrilleros, el terrorismo de estado y la defensa de los derechos humanos.

El tomo 1, luego del prefacio de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina y de la introducción general de los editores, se articula en dos partes. La primera es un ensayo de contenido histórico, filosófico y teológico, que ofrece el marco teórico para introducir a nivel epistemológico los tres tomos (Car-

los Galli, capítulos 1-3). En la segunda parte se inicia propiamente el estudio histórico crítico. Su finalidad es mostrar en profundidad la vida laical, sacerdotal, consagrada y algunos aspectos de la vida episcopal, entre los procesos y fenómenos de la violencia y la complejidad del posconcilio Vaticano II. Se aborda el contexto nacional de la violencia (Ricardo Albelda, capítulo 4) y la complejidad de la recepción del Concilio Vaticano II en la Iglesia argentina (Antonio Grande, capítulo 5); la actuación de laicos y laicas, dando una semblanza de organizaciones, publicaciones y figuras significativas (Eloy Mealla - Carolina Bacher Martínez, capítulo 6); las diferentes expresiones de la actuación de los sacerdotes del clero diocesano en sus diversas ideas, acciones y pasiones que muestran la interacción entre religión y política en la vida sacerdotal, el Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, el “Mito de la Nación Católica”, entre otros (Fabricio Forcat - Hernán Giudice, capítulos 7, 8 y 9); la vida consagrada en la efervescencia del postconcilio argenti-

no a través tanto de la memoria de numerosos consagrados y consagradas que sufrieron la violencia represiva, como de aquellos que fueron protagonistas en los ámbitos de defensa de los derechos humanos y las tensiones institucionales que se derivaron de ello, ocupándose de algunos de los casos más representativos como, entre otros, los Hermanitos del Evangelio o los Jesuitas Jalics y Yorio (Josefina Llach aci - Zulema Ramírez aci - María Laura Roger cdm - Soledad Urrestarazu mcr - Marcos Vanzini, capítulos 10 y 11); las vivencias y percepciones personales de algunos obispos durante la época y vistas desde el presente en tres testimonios: Jorge Casaretto, Miguel Hesayne y Carmelo Giaquinta, (capítulo 12), y otros diez testimonios de obispos de distintas generaciones, que rememoran sus vivencias, como seminaristas o sacerdotes en aquel tiempo de oscuridad (capítulo 13); las posiciones y tensiones —dentro de la unidad, colegialidad y diversidad— de los integrantes de la Conferencia Episcopal Argentina con respecto a las

relaciones con el gobierno y las violaciones a los derechos humanos (Guadalupe Morad, capítulo 14); la participación de cristianos católicos que asumieron roles protagónicos en los organismos de defensa de los derechos humanos, en particular el Movimiento Ecu-ménico por los Derechos Humanos (MEDH), la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) y el Centro Nazaret (Luis Liberti - Federico Ripaldi, capítulo 15). Los editores ofrecen como cierre del primer tomo dos glosarios: uno histórico-político-jurídico y otro histórico-eclesial-canónico, en los cuales se brinda al lector definiciones de palabras o expresiones relevantes de la época, así como un detallado índice de nombres que permite entrar en la obra desde múltiples accesos. Sin dudas, se trata de una obra ineludible para quien conocer una de las épocas más complejas y trágicas de la historia de la Iglesia en la Argentina, de nuestra historia nacional en general y de un hito en la historiografía sobre el tema.

FEDERICO TAVELLI

CARLOS E. CABALERO; ANIBAL G. TORRES, *Entre la memoria y la profecía. Reflexiones a partir de la vida y obra de Leonardo Castellani*. Buenos Aires: Ed. Autores de Argentina, 2022, 140 pp.

Asumiendo el desafío de rescatar a un autor tan prolífero y profundo como Castellani, rescatarlo no sólo del olvido sino también de interpretaciones sectoriales, los autores presentan una aproximación teológica y original a su figura: entre la memoria (haciéndolo presente, revisando y actualizando) y la profecía (descubriendo lo que pueda convertirse en crítica, luz y verdad para hoy).

Leonardo Luis Castellani, nacido a finales del siglo XIX en Santa Fe, fue sacerdote católico (primero jesuita y luego diocesano), verdadera mente brillante, filósofo, teólogo, literato, y un pensador influyente en su época. Su breve paso por la política le valió (y le vale aún hoy) encontrarse a merced de diversos grupos que le adjudican ideologías en las que él estrictamente no perteneció o sostuvo.

Como demuestra la obra de Cabalero y Torres, los importantes títulos y honores que tuvo y recibió Castellani no le significaron un cambio en su austeridad de vida y de pensamiento, no sólo desde la vestimenta y forma de vida, sino también en la profundidad y rigurosidad filosófico-teológica encarnada en su contexto. Quizás aquí radica uno de los aspectos más sobresalientes de esta obra: reflejar un Castellani "integral" en perspectiva teológica, es decir, presentar un perfil del autor que es, a la vez, teologal y dialogal, religioso y encarnado, profundo y sencillo.

A su vez, como no se trata solamente de una recopilación histórica, el libro se anima a poner en diálogo el pensamiento del autor con el magisterio de la Iglesia, tanto de su época como más contemporáneo. Aprovechando el interés del mismo autor por la bibliografía magisterial, los autores constantemente relacionan lo desarrollado en Castellani con encíclicas y otros documentos de papas como Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI y, en especial, con Francisco. Esta opción me-

todológica tiene una intencionalidad marcadamente pastoral: constatar que el pensamiento de Castellani vive aún (quizás por aquello que los autores desarrollan como profético en su obra), y que puede dialogar con problemáticas más actuales (especialmente en el terreno de la eclesiología).

Adentrándonos ahora en el recorrido de la obra, se puede observar un original aporte para la sistematización del pensamiento del teólogo santafesino, un hallazgo que el mismo autor dice no haber tenido o que muchos de sus detractores utilizan como crítica a sus aportes. En esta perspectiva, entendemos que podemos dividir el libro en tres partes:

Primero, una introducción biográfico-literaria. A lo largo de la sección específica de notas biográficas y el capítulo uno, los autores reparan en el perfil más auténticamente religioso de Castellani. Puede resultar redundante a algún lector que, al tratarse de un sacerdote católico, sea importante reparar en este aspecto. Sin embargo, a menudo en la historiografía argentina, es

lamentable constatar como los historiadores omiten (creo intencionalmente) la religiosidad de personalidades de la historia. Para comprender a un autor en la historia es necesario reparar en su contexto sí, pero, sobre todo, en su pensamiento y para ello no se puede obviar la espiritualidad y religiosidad, cuestión que aquí los autores acertadamente explayan y detallan. Profundizan en su biografía religiosa, en su itinerario teológico y pastoral, en su formación y lecturas principales, en la relación con su entorno y otros pensadores influyentes en su época.

Segundo, la parte más extensa que podría abarcar desde el capítulo dos al seis, donde los autores proponen, como mencionábamos, una sistematización filosófico-teológica del pensamiento de Castellani a través de sus obras. Comienzan por su amor por la búsqueda de la verdad, su formación y comentarios a Santo Tomás a la luz y en diálogo con Kierkegaard; y continúan por aspectos específicamente teológicos como: la soteriología (donde el infierno será disparador para revalorizar la apocalíptica y la victoria

de la Resurrección de Cristo, y, desde allí, al discernimiento y la profecía como herramientas y camino), la cristología (desde los misterios del rosario y la unión hipostática hacia la Pascua y la locura de la cruz tanto en el contexto de Jesús como en el siglo XX), la eclesiología (que no se encuentra así tratada en el libro pero podemos concebirlo de esta forma ya que los autores rescatan las críticas que Castellani hacía a sus contemporáneos eclesiásticos respecto de sus acciones “fariseas” al igual que aquél grupo para con Jesús, la deficiente formación de los seminaristas, sacerdotes y obispos, la falta de compromiso y de deseo de santidad), y el jesuitismo (identificando las raíces del carisma ignaciano y de los ejercicios espirituales en su pensamiento).

Tercero, aquí los autores levantan el guante y tratan de dar una respuesta a la situación en la que el autor se encontró (¿sin querer queriendo?) en la historiografía posterior: la utilización ideológica sectorial de su pensamiento. En efecto, tratan sobre la vinculación política de Castellani no sólo desde su pequeña

acción en términos partidarios, sino también en cuanto al compromiso social (si es que existió y cómo) y en cuanto manifestación excelsa de la caridad. Por último, se introducen en la relación con los turbulentos acontecimientos políticos más importantes que sucedieron durante su vida como el peronismo y la última dictadura militar (con especial análisis de las consideraciones respecto al almuerzo sostenido con Borges, Sábato y Videla en Casa Rosada donde Castellani pidió explícitamente por Heraldo Conti, desaparecido).

Por lo recorrido hasta aquí, se puede observar que las reflexiones propuestas a la luz de la vida y obra de Castellani en el libro se convierten en un interesante aporte para la historia y la vida de la Iglesia en Argentina. Resistiendo al olvido, autores como Castellani pueden hoy seguir siendo considerados como instancias de diálogo y aporte para reflexiones que sean, a la vez, políticas y religiosas, eclesiológicas y civiles, profundas y accesibles.

Si el objetivo de la historia de la Iglesia es comprender

el paso del Pueblo de Dios en la historia, la tarea de los cristianos seguirá siendo la de ser testigos de esperanza, en palabras algo satíricas de Castellani, recuperadas en el libro:

Hoy día hay muchos hombres, algunos muy afamados, que dicen: «El Cristianismo ha fracasado, miren como está el mundo». La respuesta sencilla es ésta: «Eso está por verse; el mundo todavía no ha acabado».

AGUSTÍN PODESTÁ

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE TEOLOGÍA**

**MANUAL DE ESTILO BÁSICO
REVISTA *TEOLOGÍA*¹**

1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm],
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábica corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el Sumario (*Abstract*) y algunas Palabras Clave (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del autor y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador, el nombre irá acompañado de la Institución donde trabaja, el e-mail y una breve reseña del C. V.

2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 *Texto básico*

Título:	14 puntos negrita
<i>Subtítulos de primer nivel:</i>	12 <i>puntos negrita y cursiva</i>
<i>Subtítulos de segundo nivel:</i>	12 <i>puntos cursiva</i>

¹ Javier Torres Ripa, *Manual de Estilo Chicago-Deusto* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2013), cap. 14

Subtítulos de tercer nivel:	12 puntos normal
Cuerpo del texto:	12 puntos normal
Interlineado texto:	Sencillo
Separación entre párrafos:	1,5 líneas
Alineación:	Justificada

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1.	<i>La casa</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)
1.1	<i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2	<i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2.1	Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2	Los marcos	(12 puntos normal)
2.	<i>El patio</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea;
- se usan *cursivas* solo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas;
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?];
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: Porque el misterio -ese exceso de verdad- no cabe en la mente humana].²

2.2. Citas textuales

- Las palabras y frases citadas insertas en el texto se escriben entre comillas latinas (« »). Las comillas dobles altas o inglesas sirven para señalar citas dentro de citas (“ ”); comillas simples para citas dentro de estas últimas (‘ ’).

² El guion largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo.

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: «Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra»].³
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:

«La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida, derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de mero respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas».⁴

- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con tres puntos sin paréntesis (...).

2.3 Notas a pie de página

- El número de la nota debe colocarse al final de la oración o proposición y debe situarse inmediatamente después de cualquier signo de puntuación. Ej: «había en su andar -si el oxímoron es tolerable- como una graciosa torpeza».
- Se usa numeración arábica corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

³ Ángel Cordovilla Pérez, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Salamanca: Sígueme, 2007), 19.

⁴ Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión* (Salamanca: Sígueme, 2008), 673.

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto).
- Cada vez que se cita una obra por primera vez se deben dar en nota todos los detalles. Sin embargo, las posteriores citas que se hagan de esa obra solo requieren una forma abreviada. En la bibliografía se invierte el nombre del autor. Nótese que en las obras con dos o más autores se invierte solo el nombre citado en primer lugar. En la mayoría de los ejemplos que siguen a continuación se ofrece la cita completa, la abreviada y la entrada bibliográfica.
- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a la misma página de la misma obra que la inmediata anterior se coloca solo *Ibid.* (en *cursiva*).
 2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37, la nueva se indica *Ibid.*, 55].
 3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero no inmediatamente antes) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [José L. Sicre, *Introducción...*, 63].
 4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37 (en adelante IPB)].

3.2 *Sagrada Escritura*

Los textos bíblicos se citan de acuerdo con las abreviaturas y siglas de la Biblia de Jerusalén (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵ [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9].

⁵ Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

3.3 *Libros*

Libro de un autor

Nota a pie de página

José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37.

José L. Sicre, *Introducción...*, 34.

Bibliografía

Sicre, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Navarra: Verbo Divino, 2011.

Libro de dos autores

Nota pie de página

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000), 40-50.

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad...*, 44-48.

Bibliografía

Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.

Libro de tres autores

Nota a pie de página

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica* (Navarra: Eunsa, 1998), 143-145.

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica...*, 143.

Bibliografía

Alvira, Tomás, Lucio Clavel, Tomás Melendo. *Metafísica*. Navarra: Eunsa, 1998.

Libro de cuatro autores o +

Nota a pie de página

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi* (Buenos Aires: Patria Grande, 1978), 15-22.

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario...*, 18-19.

Bibliografía

Farrel, Gerardo T., José A. Gentico, Lucio Gera, Jorge A. Mingote. *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi*. Buenos Aires: Patria Grande, 1978.

Editor,⁶ traductor o compilador en lugar de autor

Nota a pie de página

Virginia Raquel Azcuy, ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires* (Buenos Aires: Guadalupe, 2014), 25-26.

Azcuy, *Ciudad vivida: prácticas...*

Bibliografía

Azcuy, Virginia Raquel ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Guadalupe, 2014.

Editor, traductor o compilador además del autor

Nota a pie de página

Walter Kasper, *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor (Cantabria: Sal Terrae, 2016).

Walter Kasper, *La Teología...*

Bibliografía

Kasper, Walter. *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor. Cantabria: Sal Terrae, 2016.

Capítulo u otra parte de un libro

Nota pie de página

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros» en *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2017), 61-100.

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros», 89-92.

Bibliografía

⁶ En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

Martínez Gayol, Nurya. «Yo espero en ti para nosotros». En *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape libros, 2017.

Prefacio, prólogo, introducción o parte similar de un libro

Nota a pie de página

José Carlos Caamaño, introducción a *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires, Agape libros, 2017), 11-16.

Caamaño, introducción, ...

Bibliografía

José Carlos Caamaño, Introducción a *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires, Agape libros, 2017.

Libro publicado electrónicamente

Si un libro está disponible en más de un formato, se cita la versión con la que se ha trabajado. En los libros consultados en línea hay que añadir el URL. Se aconseja incluir también la fecha de acceso. Si no se conocen con exactitud los números de páginas, se puede incluir el título de sección o capítulo u otro dato identificativo.

Nota a pie de página

Enrique Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983) edición en PDF, cap. 2.

Dussel, *Historia*, cap. 2.

Bibliografía

Dussel, Enrique. *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1983. edición en PDF.

Libro consultado en línea

Nota a pie de página

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005), acceso el 27 de septiembre de 2019.

<https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMfF8EAAC&lpg=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false>

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral*, cap. 1.

Bibliografía

Prat i Pons, Ramón. *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe Salamanca*: Secretariado Trinitario, 2005. Acceso el 27 de septiembre de 2019. <https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMfF8EAAC&lpg=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false>

3.4 Artículos de revista

Artículo en una revista impresa

Nota a pie de página

Ernesto Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 235-236.

Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», 230.

Bibliografía

Salvia, Ernesto. «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 209-238.

Artículo en una revista en línea

Nota a pie de página

Gastón Lorenzo, «Cristo y el Espíritu: Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019):136

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832>

Lorenzo, «Cristo y el Espíritu» 137.

Bibliografía

Lorenzo, Gastón «Cristo y el Espíritu Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019): 119-136,

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832>

3.5 Tesis o tesina

Nota a pie de página

Leandro Horacio Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». (Tesis de licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013), 140, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf>

Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad».

Bibliografía

Chitarroni, Leandro Horacio. «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». Tesis de licenciatura. Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013.

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf>

3.6 Cita de un diccionario y enciclopedias

Las obras de referencia más conocidas como diccionarios y enciclopedias importantes, normalmente se citan en nota en lugar de la bibliografía. Se omiten los datos de publicación, pero no de edición.

Una voz:

RAE, *Diccionario de la lengua española*, 21.ª ed., s. v. «escuchar»

Un autor:

Juan Bosch Navarro, *Diccionario de teólogos contemporáneos*, s. v. «Kasper, Walter»

Algunas obras de referencia, sin embargo, pueden citarse con sus detalles de publicación.

Bosch Navarro, Juan. *Diccionario de teólogos contemporáneos*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

3.7 Cita de un diccionario y enciclopedias en línea

Wikipedia, s. v. «Rafael Tello», última modificación el 27 de octubre 2019, https://es.wikipedia.org/wiki/Rafael_Tello

3.8 Obras registradas en Base de Datos

Choza, Jacinto. «*Filosofía para Irene*». Sevilla: Editorial Thémata, 2014. ProQuest Ebook Central.

Existen también otros tipos de materiales especiales que no se encuentran ejemplificados. Sugerimos confrontar el *Manual de Estilo Chicago-Deusto* o la edición número 16 *The Chicago Manual Style*.

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6
13. Fabricio Leonel Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 2017, 678 pp. ISBN 978-987-640-479-2

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694

3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496
4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-175

7. Virginia R. Azcuay, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361
8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-349
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuay, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuay, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5
18. José Carlos Caamaño y Hernán Giúdice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología*, 2017, 237 pp. ISBN 978-987-640-464-8

Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1

3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
revista_teologia@uca.edu.ar