

TEOLOGÍA

Rubén D. García: San Cipriano y el Donatismo, en la polémica antidonatista de San Agustín. Estudio histórico-patristico — *José Rovai:* La Iglesia y la existencia cristiana en la teología de San Buenaventura. IIª parte — *Domingo Krpan:* Renovación de la Iglesia Ortodoxa Rusa a principios de este siglo — *Lucio Gera:* Pueblo, religión del pueblo e Iglesia — *Luis H. Rivas:* El plan de la Epístola a los Gálatas — *Sagrada Congregación para la Educación Católica:* La formación teológica de los futuros sacerdotes — Notas bibliográficas

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543
TOMO XIII, Nº 27-28

BUENOS AIRES

REPUBLICA ARGENTINA

AÑO 1976

SUMARIO

<i>Rubén D. García:</i> San Cipriano y el Donatismo, en la polémica antidonatista de san Agustín. Estudio histórico-patristico ..	5
<i>José Rovai:</i> La Iglesia y la existencia cristiana en la teología de San Buenaventura. IIª parte	50
<i>Domingo Krpan:</i> Renovación de la Iglesia Ortodoxa Rusa a principios de este siglo	76
<i>Lucio Gera:</i> Pueblo, religión del pueblo e Iglesia	99
<i>Luis H. Rivas:</i> El plan de la Epístola a los Gálatas	124
<i>Sagrada Congregación para la Educación Católica:</i> La formación teológica de los futuros sacerdotes	132
Notas bibliográficas	171

SAN CIPRIANO Y EL DONATISMO

EN LA POLEMICA ANTIDONATISTA DE SAN AGUSTIN

Estudio histórico-patristico

Problema

En un panegírico pronunciado en el aniversario del obispo mártir Cipriano (m. 258), San Agustín, tras recordar algunos pasajes de la "Passio" leída en la asamblea litúrgica, increpa de este modo a los donatistas, que también se gloriaban de celebrar el 14 de setiembre el "dies natalis" del gran pastor cartaginés:

"El bienaventurado Cipriano de pie confiesa a Cristo, no consiente en sacrificar, recibe la sentencia temporal del juez y con Cristo se convierte en juez para siempre. Oye la sentencia y exclama 'Deo gratias' como se debe, porque también confesó a Cristo como se debe ('Accipit sententiam et DEO GRATIS *rec* quia *recte* confesus est'). ¡Oh locos donatistas! ¡oh donatistas fanáticos! 'Deo gratias'. Dicen celebrar el nacimiento celestial de Cipriano, y todos los cristianos tiemblan ante su 'DEO LAUDES'. Se reúnen para cometer sus crímenes, para precipitarse («ut se praecipitent») en los barrancos y gritan 'Deo laudes'. En la boca, 'Deo laudes'; en los hechos, «odiosos a Dios» (Rom 1,30). Cualquier católico que los oye de lejos, ya tiembla, escapa, para no ser testigo de sus desbarrancamientos («praecipitationes») suicidas"¹.

Por textos, particularmente de San Agustín, sabemos que 'Deo laudes' era el grito de batalla, el santo y seña de los donatistas, y aquí se nos confirma una vez más². Pero no es esta noticia la que ahora nos interesa.

Poseemos una recensión incompleta (sólo con la condena del a. 258 y la ejecución) de las "Actas proconsulares" de Cipriano atestiguada por un códice de Würzburgo. En ellas, el obispo oye la sentencia de

¹ Sermo Guelferb., 28, pp. 535-543.

² Vg. Epist. 108, 5, 14.

Galerio y pronuncia dos veces, solo y en coro con los fieles presentes, "Deo laudes"³. ¿Alude acaso San Agustín a una corrupción de la Pasión de Cipriano, que los donatistas leerían en la fiesta del mártir, cuando dice en su homilía: "Accipit sententiamet 'Deo gratias' recte quia recte confessus est" y sigue insistiendo en el 'Deo gratias' contra el fatal 'Deo laudes'? Así lo supone, por ejemplo, Giuseppe Lazzati⁴. De una respuesta positiva se seguirían estas conclusiones: 1) que San Agustín conoció una recensión donatista de las "Actas proconsulares" de Cipriano; 2) que los donatistas consideraban a San Cipriano un mártir de su propia Iglesia, es decir, lo habrían "donatizado". Pues bien, esta última conclusión es la que interesa al presente estudio, que tiene por fuente a Agustín.

Pero para entender la posibilidad, o el hecho, de una tal donatización, es necesario comenzar por conocer el papel que la autoridad de San Cipriano jugó en la polémica entre católicos y donatistas.

I. - SAN CIPRIANO EN LA POLEMICA DE CATOLICOS Y DONATISTAS

Para valorar el papel de Cipriano en esta polémica se precisa conocer la autoridad doctrinal y martirial que se le atribuía por ambas partes⁵.

A. *Cipriano doctor*

Católicos y donatistas reconocieron teórica y prácticamente la autoridad del obispo cartaginés. La diferencia radica en que eso se produjo en campos y por títulos diversos, polémicamente y por contraposición. Los católicos, por su parte, pusieron ciertos límites a su autoridad, y precisamente en aquello en que él disentía con la Iglesia católica y con la Sagrada Escritura por ella interpretada⁶.

La táctica de San Agustín consiste en *reconocer* erróneas ciertas doctrinas de Cipriano, *condenarlas* a la luz de la verdad católica, pero simultáneamente *salvar* su autoridad mediante explicaciones, atenuantes y excusas; y, por fin, *oponer* a las conclusiones de los donatistas, que pretendían justificarse con Cipriano, otros aspectos de sus enseñanzas que aclaran, rectifican o anulan las anteriores.

³ Publicada por REIZENSTEIN (Ed. de G. Lazzati, *Gli sviluppi...*, pp. 155-159).

⁴ G. LAZZATI, o. c., p. 37.

⁵ En nuestro estudio usamos casi exclusivamente los escritos antidonatistas de SAN AGUSTIN en que habla de SAN CIPRIANO.

⁶ De bautismo I, 1, 1, p. 145.

1. *Autoridad de San Cipriano para los donatistas*

El que los cismáticos africanos se acogen frecuentemente a la autoridad del doctor cartaginés es un hecho testimoniado abundantemente por los escritos antidonatistas del obispo de Hipona. Tal recurso se refiere a dos actos bien determinados: la rebautización y el cisma.

a. *Rebautización*

Los donatistas reiteraban el bautismo, en ciertas ocasiones, y se gloriaban de contar, en tales casos, con la autoridad de Cipriano. He aquí un testimonio donatista reportado por San Agustín:

“Cipriano —dicen (los donatistas)— cuyos méritos y enseñanzas tanto apreciamos, en un Concilio, de acuerdo con gran número de colegas episcopales que declararon sus propias doctrinas (*‘cum multis episcopis suis sententias proprias conferentibus’*) decretó que los herejes y cismáticos, es decir, aquellos que están fuera de la comunión de la única Iglesia, no tienen bautismo, y que, por lo mismo, todo aquél que hubiere sido bautizado por ellos e ingresara en la Iglesia, en ésta debe ser bautizado”⁷.

Este texto así tomado no hace otra cosa que afirmar la doctrina del obispo africano y la veneración de los cismáticos por ella, sin confesar explícitamente dependencia alguna. Pero el contexto precedente y consecuente en que Agustín lo coloca, así como el énfasis de las mismas expresiones demuestran que los donatistas no sólo citaban y admiraban a Cipriano sino que se fundaban en su prestigio. Por otra parte, el continuo referirse a él para *oponerlo* a los católicos, y el explícito recurso a los *escritos* y al *concilio* de Cipriano en este asunto, forman como el contexto remoto para entender dicho texto⁸.

En efecto, los donatistas no sólo rebautizaban sino que también contraponían su autoridad a la enseñanza y práctica de los católicos. En el ‘De bautismo’, escrito para refutar las acusaciones contra los católicos en materia bautismal y demostrar que la autoridad de Cipriano les era contraria, San Agustín atestigua esta costumbre de los cismáticos⁹. Y en su obra contra Cresconio ejemplifica con el caso particular de este gramático donatista¹⁰. Era tan común en su secta esgrimir la autoridad de Cipriano contra los católicos que, cuando presentándose la ocasión no lo hacían, era porque no podían. Así se los da

⁷ De bautismo II, 1, 2, pp. 174-176.

⁸ Así interpreta J. B. BORD el mismo texto, en “L’*autorité de saint Cyprien...*”, pp. 445-446.

⁹ De bautismo II, 1, 1, p. 174.

¹⁰ Contra Cresconium II, 32, 40, pp. 339-340.

a entender el de Hipona en el escrito que dirigió a los laicos de la secta a raíz de las calumnias que esparcían los obispos derrotados en la Conferencia de Cartago del 411¹¹.

Pero, ¿cuáles eran concretamente los escritos o los actos de su supuesto patrocinador que los secuaces de Donato aducían para probar la enseñanza rebautismal de aquél y así justificar su propio proceder?

En torno al a. 400 así apostrofaba Agustín a los cismáticos africanos:

“Uds. acostumbran oponernos la carta de Cipriano, la declaración de Cipriano, el concilio de Cipriano (*Cypriani litteras, Cypriani sententiam, Cypriani concilium*). ¿Por qué aducen la autoridad de Cipriano en favor del cisma y repudian el ejemplo de Cipriano en favor de la unidad?”¹².

En estas palabras se mencionan las *fuentes cipriánicas* en las que los donatistas fundamentaban su doctrina y praxis rebautismal. Procuremos individualizarlas específicamente a través de las obras antidonatistas del guía que nos hemos propuesto, San Agustín.

“*Litterae*” = *carta*

Los cismáticos hablaban, que en pro de la idea constitutiva de la secta, se podían presentar “scripta”, “litterae”, “placita vel decreta”, “legalia documenta”, “epistolae” del metropolitano cartaginés, como así también de algunos obispos orientales¹³. Pero explícitamente sólo aparece nombrada la célebre “*Epistola ad Jubaianum*”, de la que Cresconio insertó pasajes en el escrito que dirigió a San Agustín¹⁴. A esta carta se refiere el “*litterae Cypriani*”. En efecto, los donatistas recuerdan a menudo el concilio en que fue leída¹⁵, y además es la primera que se comenta y refuta en el “*De baptismo*”¹⁶. Era la epístola más conocida, citada por los donatistas y la de mayor autoridad para ellos. Las otras cartas rebautismales del cartaginés no son mencionadas por Agustín como explícitamente aducidas, pero se puede suponer que las conocieran y utilizaran desde el momento que en “*De baptismo*” son singularmente comentadas. Son estas: A Quinto, a los obispos nómadas y a Pompeyo.

Otras dos —la de Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia, a Cipriano (carta 75); y la de Cipriano (carta 72) al papa Esteban— tie-

¹¹ Contra partem DONATI 29, 50, pp. 151-152.

¹² De baptismo II, 3, 4, p. 178.

¹³ J. B. BORD, o. c., pp. 447-448.

¹⁴ Contra Cresconium II, 32, 40, pp. 399-400.

¹⁵ Ver notas 19 a 29.

¹⁶ De baptismo III, 4, 6 hasta III, 19, 28, pp. 201-222; cfr. IV, 1, 1 hasta IV, 26, 33, pp. 223-261; V, 1, 1 hasta V, 17, 22, pp. 261-280.

nen una historia especial. La primera es recordada incidentalmente por Agustín al hablar del papa Esteban y su condena de la reiteración del bautismo¹⁷; además parece que Cresconio, en su alegato contra Agustín, haya citado palabras de la misma aduciéndola en favor del error donatista¹⁸. Con todo, no es comentada en el "De baptismo". La segunda ni es citada por el obispo hiponense ni fue utilizada por los cismáticos en su provecho.

"Concilium" = sínodo provincial

En tres sínodos africanos, durante el episcopado de Cipriano, fue tratada la cuestión de la rebautización: uno de otoño del a. 255; otro de la primavera del a. 256; y un tercero de setiembre del mismo año. Todos presididos por el obispo de Cartago¹⁹. ¿Cuál de estos tres es el "Cypriani concilium"?

— En el segundo libro "De baptismo" San Agustín copia el texto donatista anónimo ya citado: "Cipriano... en un concilio, de acuerdo con gran número de colegas episcopales que declararon sus propias doctrinas, decretó..." ("Cyprianus... cum multis episcopis suis sententias proprias conferentibus in concilio, statuit...")²⁰. Aquí se trata del sínodo provincial celebrado el 1 de setiembre del a. 256 (conocido como 3er. Concilio de Cartago), el de las "sententiae episcoporum"²¹: allí cada uno de los obispos presentes hizo su "declaración" relativa a la reiteración del bautismo a los cismáticos y herejes que ingresaban en la Iglesia católica.

— En el capítulo segundo del mismo libro, el obispo de Hipona transcribe textualmente la "Introducción" ("Praefatio") de las Actas de ese concilio, llamado también "De haeresibus rebaptizandis"²². Esa "Introducción" es un discurso de Cipriano, al que hace preceder de estas palabras:

"Cipriano expresó su parecer con la intención de permanecer en la unidad de la Iglesia aun con aquellos que pensaban de diversa manera, esto lo prueba el primer discurso de Cipriano en la introducción *de ese mismo concilio que los donatistas aducen* ('... quod indicat ipsius primus sermo in eiusdem concilii, quod ab istis profertur, exordio')"²³.

¹⁷ De unico baptismo 14, 23, pp. 23-24.

¹⁸ Contra Cresconium III, 1, 2, p. 410.

¹⁹ Cfr. CIPRIANO, Epist. 70-72 y Sententiae episcoporum.

²⁰ De baptismo II, 1, 2, pp. 174-176.

²¹ Sententiae episcoporum, n. 86, pp. 435-461.

²² O. c., pp. 435-436; De baptismo II, 2, 3, pp. 177-178.

²³ De baptismo II, 1, 2, p. 177.

Aquí también el “*concilium quod ab istis (donatistis) profertur*” es, como antes²⁴, el tercer concilio de la rebautización, el de las “*sententiae episcoporum*”.

— Transcripta la “Introducción”, después de subrayar la humildad de Cipriano y su amor por la unidad²⁵, Agustín prorrumpe en aquellas palabras que ya conocemos: “Uds. acostumbran oponernos la carta de Cipriano, la declaración de Cipriano, el concilio de Cipriano...”.

No cabe duda, pues, que aquel “*Cypriani concilium*” sea el del 1 de setiembre del a. 256; en él fue leído el carteo Jubaiano-Cipriano; allí ochenta y siete obispos expresaron su “*declaración*” (“*sententia*”) en materia bautismal, que Agustín se tomó el trabajo de rebatir una por una²⁶. Este atestigua que los donatistas recurrían a este concilio para fundar su rebautización²⁷; que este es por antonomasia “*Concilium Cypriani*”, “*illud concilium*”²⁸. El mismo lo cita infinidad de veces²⁹. Por el contrario, jamás menciona los otros dos ni dice que los cismáticos los mencionasen. Nombra, eso sí, el concilio de Agripino, del que nos ocuparemos luego.

“*Sententia*” = *declaración*

El “*Cypriani concilium*” —como acabamos de decir— es la fuente de la “*Cypriani sententia*”. Los cismáticos donatistas se la habían apropiado, por eso apelaban continuamente a ella³⁰.

Concluyendo, pues, podemos afirmar que los donatistas se proclamaban seguidores de la autoridad de Cipriano en la doctrina y praxis de la reiteración del bautismo, apelando concretamente a su Carta a Jubaiano, y a la declaración rebautismal del mismo en el 3er. Concilio de Cartago (1 setiembre 256)³¹.

Pero se puede dar un paso más preguntándose si los rebautizadores africanos se apoyaban también en las *razones* de Cipriano para sostener sus convicciones prácticas³².

²⁴ Cfr. nota 20.

²⁵ *Sententiae episcoporum*, p. 436: “*Neminem judicantes...*”.

²⁶ De baptismo VI, 6, 9, CSEL 51, pp. 303-341; VII, 2, 2-49, 96, pp. 343-387.

²⁷ Epist. 93, 10, 36, c. 339. Cfr. De baptismo II, 1, 2, p. 176.

²⁸ Epist. 93, 10, 38, c. 340. Cfr. contra Cresconium II, 31, 39, pp. 398-399; contra Gaudentium II, 8, 8, CSEL 53, pp. 264-265.

²⁹ Cfr. CSEL 51, Index locorum, pp. 385-386; CSEL 52, Index locorum, p. 599.

³⁰ Contra Cresconium II, 31, 39, pp. 398-399; contra Gaudentium II, 8, 8, pp. 264-265.

³¹ Epist. 73, 1, 2, p. 779; *Sententiae episcoporum*, sent. 87, p. 461.

³² Cfr. J. B. BORD, o. c., pp. 446-447.

— La primera razón que inducía al obispo de Cartago a rebautizar es de orden *eclesiológica*. Así se expresaba escribiendo a su colega Ju-baiano:

“Nadie diga: ‘Practicamos lo que hemos recibido por tradición apostólica’, puesto que *los Apóstoles nos entregaron una única Iglesia y un único bautismo en esa Iglesia* (‘...unam Ecclesiam tradiderunt et baptismum unum quod non nisi in eadem Ecclesia sit constitum’)”³³.

Esta es, pues, la razón decisiva por la que Cipriano rebautizaba o, como decía, simplemente ‘bautizaba’ —dado que el bautismo de los herejes no era tal para él³⁴—: porque única es la Iglesia y único el bautismo en ella celebrado³⁵.

¿Comparten los donatistas este argumento eclesiológico? Por una objeción que ellos proponían podemos deducirlo.

“Los donatistas preguntaban con mucha agudeza —refiere irónicamente Agustín— si el bautismo de los donatistas engendra hijos de Dios o no. Si respondemos que engendra, ellos contestan entonces que el donatismo es la Iglesia-madre, ya que pudo engendrar hijos con el bautismo de Cristo, y puesto que la Iglesia es única, se deduce que la católica no es la Iglesia (‘et quia *unam oportet esse Ecclesiam*, ex hoc iam nostram non esse criminentur’)”³⁶.

Es claro pues que el argumento de la unicidad de la Iglesia y su bautismo, y la invalidez de todo bautismo fuera de ella, en otras palabras, el razonamiento eclesiológico de Cipriano, rige también en el partido de Donato en orden a la rebautización³⁷. A éste se reduce otro argumento de los rebautizadores: el de la remisión de los pecados por el Espíritu Santo, que inhabita sólo en la verdadera Iglesia. Cipriano y Donato coinciden en él³⁸.

— La segunda razón enraiza en la *tradición* eclesial africana.

“(Cipriano) al final de su carta a Quinto —comenta Agustín— revela así en qué autoridad reposaba: ‘Agripino, de feliz memoria, que con sus colegas episcopales gobernaba la Iglesia del Señor por aque-

³³ CIPRIANO, Epist. 73, 13, p. 787 citado por AGUSTIN en: De baptismo, IV, 6, 8, p. 230. Cfr. Sentencias 1.2.17.21.22.34.36.45.46.50.

³⁴ CIPRIANO, Epist. 73, 1, p. 779.

³⁵ CIPRIANO, Epist. 69, 2, pp. 750-752; Epist. 70, 3, p. 769; Epist. 71, 1, p. 771; Epist. 72, 1, p. 775.

³⁶ De baptismo I, 10, 13, p. 150.

³⁷ J. P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme*, pp. 138-150.

³⁸ CIPRIANO, Epist. 69, 10-11, pp. 759-760; De baptismo I, 11, 15, pp. 160-161; I, 11, 17, pp. 161-162.

llos tiempos en la provincia de Africa y Numidia, decretó y dictaminó (la rebautización de herejes y cismáticos) en la comunión de un concilio, y nosotros también hemos seguido su religiosa, legítima y saludable declaración, acorde con la fe y la Iglesia católica”³⁹.

El obispo de Cartago, pues, siguió la tradición de su predecesor Agripino quien, en comunión con sus colegas, introdujo la rebautización en Africa “corrompiendo la tradición eclesial”, anota San Agustín, y arrastrando con su autoridad a sus sucesores, que renunciaron ulteriormente a investigar la verdad⁴⁰. Y, a su vez, los secuaces de Donato, a través de Cipriano, adhirieron a la novedad de Agripino, como puede constatarse en los escritos agustinianos dirigidos a Vicente, a Gaudencio y relativos a Petiliano⁴¹.

— La tercera razón de Cipriano podríamos definirla de orden *histórico-inquisitivo*. Se la entiende dentro de la versión histórica que San Agustín da de esta compleja cuestión de la rebautización. Es esta.

Los católicos afirmaban ya en tiempos cipriánicos — y lo confirmó un concilio plenario— que en la Iglesia católica había imperado siempre la “consuetudo” (praxis) de no rebautizar a los herejes o cismáticos válidamente bautizados en el cisma o la herejía, y que entraban en la Iglesia⁴². Los mismos rebautizadores reconocían esta antigua praxis eclesial, vg., Cipriano y algunos obispos del 3er. Concilio de Cartago⁴³. Además los católicos sostenían que tal “consuetudo” era apostólica, y el mismo Agustín lo cree posible si bien reconoce que no hay testimonios escritos de los Apóstoles⁴⁴. Esa praxis — a la que los rebautizadores negaban apostolicidad— fue cambiada por Agripino^{45,46}. La tradición introducida por éste fue continuada por Cipriano y sus colegas fundados en esta razón: que la “consuetudo” debe ceder al descubrimiento de la verdad apostólica⁴⁷. En efecto, los católicos no oponían a la rebautización otra explicación que la “consuetudo”⁴⁸.

³⁹ De baptismo II, 8, 13; 9, 14, p. 189. Cfr. CIPRIANO, Epist. 71, 4, p. 774.

⁴⁰ De baptismo II, 7, 12, p. 170.

⁴¹ Contra Gaudentium II, 8, 8, pp. 264-265. Cfr. De unico baptismo 13, 22, pp. 21-22.

⁴² De baptismo II, 7, 12, pp. 186-187.

⁴³ De baptismo II, 9, 14, pp. 189-190.

⁴⁴ De baptismo IV, 6, 8, pp. 230-231; IV, 6, 9, p. 232.

⁴⁵ De baptismo IV, 6, 8, pp. 230-231 (Epist. 73, 13, p. 787).

⁴⁶ De baptismo II, 7, 12, p. 187. Cfr. De baptismo III, 2, 3, p. 198.

⁴⁷ De baptismo IV, 5, 7, p. 228. La doctrina de la ‘veritas’ y ‘fatio’: Sententiae episcoporum, Sent. 28.30.56.63.77, 1, pp. 447-458. ‘Consuetudo’: Sent. 87, 1, p. 461.

⁴⁸ De baptismo II, 8, 13, pp. 187-189.

mientras que los adversarios consideraban errónea esa praxis⁴⁹ porque contraria a la enseñanza evangélica y apostólica, como lo demostrarían los dos argumentos anteriores. Habiendo aparecido el error por tanto tiempo profesado, gracias a una profundización de la doctrina, la "consuetudo" debía ser abandonada —de acuerdo a los rebautizados— por la práctica ortodoxa, la reiteración del bautismo. En otras palabras, la "ratio" —estudio, investigación— demostró que la "veritas" —la genuina doctrina evangélica y apostólica—⁵⁰ es la rebautización.

¿Alegaron también los donatistas este argumento de Cipriano y colegas para cohonestar la propia práctica bautismal? Al menos San Agustín no lo dice.

Debemos añadir que los antiguos rebautizadores ciprianistas añadían otras razones, como que la comunión con los malos corrompe la Iglesia, y que los herejes y cismáticos son seudoprofetras, anticristos, es decir, enemigos de Cristo⁵¹. Más adelante examinaremos su importancia.

b. *Cisma*

Los donatistas hallaban en Cipriano el origen de su praxis rebautismal y los presupuestos eclesiológicos para sostenerla. Es evidente que justificaran su cisma con la autoridad de Cipriano. El los autorizaba a separarse de los católicos porque no rebautizaban. Pero San Agustín los apostrofaba legítimamente:

“¿Cómo se atreven Uds. a alegar la autoridad de Cipriano como si justificara el cisma de Uds. ('velut ille auctor sit vestrae divisionis'), él que fue tan gran defensor de la unidad católica?”⁵².

Pero es que en este punto, la posición donatista era muy frágil puesto que Cipriano, a pesar de su disentimiento, permaneció en la unidad. Por eso el obispo de Hipona podía decir con toda verdad al interlocutor cismático:

“Primero permanece en la Iglesia en que permaneció Cipriano, y luego alega el nombre de Cipriano como autor de tu doctrina bautismal. Imita primero la piedad y humildad de Cipriano, y luego aduce el concilio de Cipriano”⁵³.

⁴⁹ De baptismo III, 7, 10, p. 203.

⁵⁰ Este sentido de 'veritas' parece claro, vg. en: De baptismo III, 7, 10, pp. 203-204; III, 9, 12, p. 204; De baptismo VI, 37, 71-72, p. 334; VII, 20, 38-39, pp. 355-356, etc.

⁵¹ De baptismo VI, 27, 51-52, pp. 325-326. Cfr. Sententiae episcoporum, p. 444, Sent. 20.

⁵² Contra Cresconium II, 31, 39, CSEL 52, pp. 398-399.

⁵³ L. c.

Y en otra parte:

“¡Si él hubiese provocado un cisma, cuántos lo hubiesen seguido! ¡Qué famoso se hubiera hecho entre los hombres! ¡Con cuánta mayor razón Uds. se hubiesen podido llamar Ciprianistas mejor que Donatistas! Pero Cipriano no era un hijo de perdición...”⁵⁴.

2. *Autoridad de San Cipriano para los católicos*

(1) La problemática de su autoridad.

También los católicos recurrieron a la autoridad de Cipriano, si bien con algunas diferencias. Así, reconocieron ciertos límites, admitieron su error bautismal precisando su alcance, subrayaron sus doctrinas católicamente positivas y, sobre todo, insistieron tenazmente en su amor por la unidad, la paz y la concordia⁵⁵.

Procedamos por pasos, comenzando por plantear esta problemática para arribar al reconocimiento positivo.

a. *Autoridad cipriánica*

San Agustín recurrió a la autoridad del obispo cartaginés, *polémicamente* y, por eso mismo, la utilizó durante la polémica, salvo raras excepciones, sólo en aquellas doctrinas o hechos que contrariaban a los del adversario. En el ‘De bautismo’ se propone demostrar que “los donatistas no sólo no son apuntalados por la autoridad de Cipriano sino que, por el contrario, desde todo punto de vista son cuestionados y contrariados por él (‘... non solum non adiuvari sed per ipsam maxime convici atque subverti’)⁵⁶. O, en otros términos, que favorecían a los católicos las mismas palabras y actitudes que contra ello eran profesadas por los cismáticos presuntamente apoyados por Cipriano.

Agustín de Hipona acusó, en cierta ocasión, a sus contrincantes de investir de autoridad canónica los escritos cipriánicos⁵⁷. Quizá la expresión sea hiperbólica. Con todo es cierto que él redimensionó en sus justos límites su autoridad magisterial.

b. *Límites doctrinales*

En varias ocasiones el hiponense confrontó al cartaginés con Pedro. Este mismo hecho es ya señal de estima magisterial. Pero supo ser me-

⁵⁴ De bautismo I, 18, 28, p. 171.

⁵⁵ J. B. BORD, o. c., pp. 450-451.

⁵⁶ De bautismo I, 1, 1, p. 145; II, 1, 1, p. 174. Cfr. Epist. 93, 10, 39, c. 340.

⁵⁷ Contra Cresconium II, 32, 40, pp. 399-400.

dido. No en todo Pedro y Cipriano son comparables. Lo son, sin dudas, en la humildad. En efecto, Pedro acepta la corrección de Pablo, a pesar de que éste era un recién llegado a la Iglesia después de haber sido su perseguidor. Cipriano, a su vez, admiraba la humildad de Pedro y se mostraba dispuesto a imitarlo cuando aconsejaba: "No nos apeguemos pertinazmente a nuestras opiniones, sino que asumamos las sugerencias de nuestros hermanos y colegas, que viéramos verdaderas y legítimas". También en el *martirio* son paragonables. Pero hay algo que los distancia: mientras Pedro es apóstol y mártir, Cipriano es tan sólo obispo y mártir. Y como apóstol Pedro posee el primado, que Cipriano reconoce. Por eso Agustín podía escribir:

"Pienso no cometer injuria si digo que el obispo Cipriano es comparable a Pedro apóstol en la gloria del martirio. En realidad, más debiera temer no ser injurioso con Pedro. ¿Quién ignora, en efecto, que el primado de su apostolado precede a todo episcopado? ('Quis enim nescit illum apostolatus principatum cuilibet episcopatus præferendum?'). Pero si distan por el carisma del magisterio, idéntica es la gloria del martirio".

Pues bien este 'primado del apostolado', de que goza Pedro, configura una autoridad doctrinal superior al simple 'episcopado' de Cipriano. Y concluye San Agustín que, si Pedro-apóstol pudo errar en las actitudes relativas a la circuncisión-incircuncisión, a fortiori fue posible el error de Cipriano-obispo en materia bautismal⁵⁸. De donde, ya se reconocen dos límites a la autoridad de Cipriano: 1) no tiene autoridad apostólica primacial; 2) personalmente no tiene autoridad infalible.

Pero las limitaciones no acaban aquí. Su magisterio debe ceder ante el de la Iglesia universal⁵⁹. Sus escritos no son canónicos⁶⁰, por eso que su contenido doctrinal debe ser juzgado por la Sagrada Escritura⁶¹: cuando ambos concuerdan, lo aceptamos; cuando discrepan, retenemos la enseñanza bíblica⁶².

En fin, la autoridad cipriánica de limitada pasa a ser, en algunas cuestiones, nula cuando se la detecta inficionada por el error.

⁵⁸ De bautismo II, 1, 2, pp. 174-176.

⁵⁹ Contra Cresconium II, 32, 40, pp. 399-400.

⁶⁰ J. B. BORD, o. c., pp. 457-458. Cfr. contra Cresconium II, 31, 39, pp. 398-399; Epist. 93, 10, 35, c. 338-339.

⁶¹ SAN AGUSTIN rechaza textos bíblicos que CIPRIANO y donatistas interpretaban mal. Cfr. J. B. BORD, o. c., pp. 457-458; contra Cresconium II, 31, 39, pp. 398-399.

⁶² Contra Cresconium, 1. c.; Epist. 93, 10, 35-36, c. 338-339.

c. *Error bautismal*

San Agustín *reconoció* con sinceridad esta dolorosa equivocación en materia doctrinal cometida por el santo obispo y mártir cartaginés "Aliter saquit... aliter sensit quam veritas"⁶³. "Saboreó, pensó algo que no era la verdad". Esa sinceridad, con todo, no lo acomplejó como para hacer *salvedades*: supuesto siempre que fuesen auténticas las obras en que anidaban sus supuestos traspiés. Y esto por los reparos de algunos que sospechaban burdas falsificaciones urdidas con el objeto de disfrazar errores propios⁶⁴. Esta salvedad no significaba para Agustín que creyese fundadas las sospechas, por el contrario las creía inconsistentes, como lo denotaría el estilo de las mismas obras⁶⁵. A los católicos, temerosos de las consecuencias de esta admisión, los tranquilizaba con este razonamiento: Admitiendo la genuinidad de esos escritos, la excusa que los cismáticos alegan para su cisma, a saber, la contaminación con los pecados ajenos, sucumbe. Y esto porque, gracias a esas genuinas cartas del obispo cartaginés se sabe que él mantuvo la comunión con pecadores introducidos en la Iglesia sin rebautizar. Pero, a pesar de ello, ni Cipriano se contaminó ni la Iglesia pereció. De donde la misma autoridad de su patrono prueba la falsedad de la excusa donatista⁶⁶.

La sinceridad tampoco impidió al pastor hiponense buscar las razones *atenuantes* del error de su colega episcopal. Comienza por reconocer que la cuestión es en sí oscura y aun sufragada por fuertes razones eclesiológicas. Que esa oscuridad le hizo aferrarse a concilios y enseñanzas de sus predecesores sin ulterior indagación. Que, por lo demás, sus objetores no le ofrecían otro argumento en contra que la "consuetudo"; que sus argumentaciones eran endebles⁶⁷. Además en ese error se puede ver un caso providencial: a veces a los sabios se les eclipsa la verdad a fin de que prueben cómo saben conservar la unidad con los que disienten y cómo la acogen cuando se les manifiesta⁶⁸. Cipriano superó lo primero positivamente con su declaración en el 3er. Concilio cartaginés: "Neminem judicantes...". Se presume que hubiese también superado lo segundo, si se tiene en cuenta su martirio en la unidad⁶⁹. Sin dudas que la disculpa mayor hubiese sido la abju-

⁶³ J. B. BORD, o. c., pp. 356-357. Cfr. contra Cresconium II, 31, 39, pp. 398-399; II, 32, 40, pp. 399-400; III, 2, 2, p. 412; Epist. 93, 10, 36-38, c. 339-340. Todo el 'De baptismo' es un reconocimiento del error de CIPRIANO.

⁶⁴ Contra Cresconium II, 31, 39, pp. 398-399; II, 23, 41, pp. 400-401; Epist. 93, 10, 40, c. 340-341; Epist. 108, 3, 9, c. 110.

⁶⁵ Epist. 93, 10, 39, p. 340.

⁶⁶ Epist. 93, 10, 39, c. 340.

⁶⁷ Contra Cresconium III, 2, 2, p. 412. Cfr. De baptismo II, 7, 12, pp. 186-187; II, 8, 13, pp. 187-189; II, 9, 14, p. 189; III, 12, 17, p. 207.

⁶⁸ De baptismo II, 5, 6, pp. 180-181.

ración o corrección. Y también en esa dirección se tentaron atenuaciones, y precisamente en la santidad moral del obispo, en la que hay indicios que hacen *presumir* su corrección. Como, vg., su humildad: Cipriano alabó la de Pedro y exhortó a aceptar las sugerencias de los hermanos. Esto induce a pensar que hubiese rectificado su convicción relativa al bautismo de herejes y cismáticos de haber encontrado quien le demostrase lo contrario, en particular, un concilio plenario, como el que luego se pronunció⁷⁰. Su docilidad —no sólo era 'docto' sino 'dócil'— ante razones convincentes, pero especialmente su caridad, aumentan aquella presunción. De tal modo que le cuadraban muy bien aquellas palabras paulinas dirigidas "a los hermanos que caminan en la caridad": "Así, pues, todos los perfectos tengamos estos sentimientos, *y sin en algo sienten de otra manera, también eso se los declarará Dios*. Por lo demás, desde el punto a donde hayamos llegado, sigamos adelante" (Fil. 3,15-16)⁷¹.

Desde la simple presunción el obispo de Hipona dio un paso más hasta ponerse la *duda* si de facto Cipriano no se habría corregido o retractado. Nunca lo pudo probar históricamente por ausencia de documentos. Razonaba así: mientras de Pedro se conoce con seguridad no sólo el desvarío sino también la corrección porque ambos están contenidos en libros canónicos, con Cipriano no sucede lo mismo, su error lo aprehendemos de escritos sujetos a falsificación, y de su retractación nada se nos dice. Con todo, pudo muy bien suceder que se nos ocultara dolosamente porque alguien tenía interés en el error de Cipriano; como pudo también suceder que no hubiese quedado memoria documental, o bien exista y no sea conocida⁷².

Agustín personalmente pareció convencido de la retractación del obispo cartaginés. Pero con respecto a los demás debió limitarse con probarles que, al menos, es seguro que *purgó* su error material con el martirio en la unidad. Y aquella misma caridad coronada con el martirio dentro de la unidad rindió, como veremos, otro favor al obispo rebautizador.

En muchos de los escritos antidonatistas Agustín pone a Cipriano en el centro de la parábola evangélica del sarmiento y la vid⁷³. En efecto, alude a ella, o cita textualmente, las palabras de Jesús en el evangelio de Juan: "Todo sarmiento que en mí no da fruto, mi Padre lo corta, y

⁶⁹ Sententiae episcoporum, p. 435; De baptismo II, 5, 6, pp. 180-181.

⁷⁰ De baptismo II, 4, 5, p. 179.

⁷¹ De baptismo IV, 5, 7, p. 228; Epist. 108, 3, 9, c. 110.

⁷² Epist. 93, 10, 38, c. 340; De baptismo II, 4, 5, p. 179.

⁷³ Contra Cresconium II, 38, 49, p. 409. Epist. 93, 10, 40, c. 340-341; Epist. 108, 3, 9, c. 110; De unico baptismo 13, 22, pp. 21-22; contra Caudentium II, 8, 9, p. 265; Sermo Guelferbitanus 28, 6, p. 540.

todo el que da fruto, lo limpia para que dé más fruto (Jn 13,2)"⁷⁴. Y luego hace la aplicación. Ese sarmiento que permaneció unido a la vid en la raíz de la unidad, es Cipriano: sarmiento opulento en frutos de paz y de amor; y por eso fructuoso, o mejor, fructuosísimo. Por ser tal el Padre lo podó. La suya fue una poda no una amputación del árbol como la de los herejes y donatistas. Y esa poda, el Padre, celeste Agricultor que halla qué podar aun en las ramas cargadas de frutos, la realizó con la podadera del *martirio*, de la pasión gloriosa para hacerle rendir más frutos aun, para purificarlo de toda mancha, sombra o defecto, y para coronarlo con la corona de la eterna salud. Esto lo alcanzó Cipriano con su martirio no tanto porque murió por Cristo sino más bien, como él mismo lo enseñara en pos de Pablo, *porque murió en la unidad*, que es caridad⁷⁵.

En conclusión: en la interpretación agustiniana, y aplicando la doctrina misma del mártir cartaginés, el martirio, acto supremo de caridad, padecido en la unidad fue, por providencial disposición de Dios, la purgación completa, el cancelamiento absoluto del error bautismal de San Cipriano.

Aceptado pues el error como hecho histórico, si bien sujeto a grandes atenuaciones, debe ser redimensionado en su justo alcance doctrinal.

d. *Mitigaciones al error bautismal*

San Agustín procedió todavía más adelante. Siempre con el intento de debilitar el apoyo que la autoridad cipriánica ofrecía a la Iglesia de Donato, quiso demostrarles que su patrocinador no admitió la rebautización de un modo *tan radical y absoluto* como ellos pretendían sino con ciertas mitigaciones.

— La primera de ellas, originada en su amor a la unidad y la paz, se encuentra en la carta a Jubaiano, y se refiere a los *sujetos* de la reiteración del bautismo⁷⁶. Allí resuelve su autor una objeción referida, sin dudas, por el mismo Jubaiano, a quien a su vez le habría sido hecha: "¿Qué pensar de aquellos que en el pasado se convirtieron de la herejía a la Iglesia, y fueron admitidos en esta *sin reiterárseles el bautis-*

⁷⁴ Alusiones, vg. en: contra Cresconium II, 38, 49, p. 409; Epist. 108, 3, 9, c. 110; De unico baptismo 13, 22, pp. 21-22; citas, vg. en: Epist. 93, 10, 40, c. 340-341; contra Gaudentium II, 8, 9, p. 265.

⁷⁵ Contra Cresconium II, 38, 49, p. 409; Epist. 93, 10, 40, pp. 340-341; De unico baptismo 13, 22, pp. 21-22; Epist. 108, 3, 9, c. 110; contra Gaudentium II, 8, 9, p. 265; Sermo Guelferbitanus 28, 6, Morin, p. 540.

⁷⁶ Contra Cresconium II, 33, 41, pp. 400-401. De baptismo II, 13, 18, p. 194.

⁷⁷ CIPRIANO dice "Sed dicet aliquis" no "dixit vel dicit Jubaianus".

*mo?*⁷⁷⁷⁸. La ojección, por una parte, confirma la antigua tradición eclesial y, por otra, creaba para los donatistas el problema de la contaminación a causa de la comunión con los no-rebautizados⁷⁹⁸⁰. Aplicando los principios cismáticos, esos tales, si vivos debían necesariamente ser rebautizados o expulsados; si difuntos, Dios se encargaría de no hacerlos participar de los bienes celestiales porque muertos fuera de la única Iglesia sin la cual no hay salvación. En cambio, la solución de Cipriano era otra: "Puede el Señor en su misericordia brindar indulgencia, como también no apartar de los bienes eclesiales a los que admitidos sin rebautizar ("simpliciter") murieron en el seno de la Iglesia"⁸¹. San Agustín exultaba porque la autoridad de Cipriano daba un duro golpe a los separatistas africanos⁸². No se negaba la necesidad de la reiteración bautismal pero se mitigaba su ejercicio en algunos casos y se reconocía que, en los mismos, su comunión con contaminaba.

— La segunda mitigación se refiere a los *ministros* de la repetición bautismal. El pastor de Cartago la expone en dos lugares: al final de la carta a Jubaiano⁸³, y en el discurso inaugural del 3er. Concilio de Cartago del a. 256, donde así se expresa: "Resta que cada uno de nosotros expresemos nuestro sentir acerca de la rebautización sin juzgar a nadie ni apartarlo de la comunión en caso de que disintiere ('neminem judicantes aut a jure communicationis aliquem, si diversum senserit, amoventes')". Y añadía las razones: "Pues ninguno de nosotros se puede constituir en obispo de obispos ni puede obligar a sus colegas, con presiones propias de tiranos, a la obediencia, siendo que cada obispo posee libertad y arbitrio de modo que no puede juzgar a otro ni ser juzgado por otro"⁸⁴. Es decir, que los obispos que usando de su autonomía episcopal⁸⁵ no rebautizaran, no por eso debían ser excomulgados por sus co-episcopos.

Otra aplicación de este principio cipriánico, se observa en las relaciones entre el obispo de Cartago y el de Roma, el papa Esteban: "Ambos, practicando una praxis bautismal distinta, permanecieron en la

⁷⁸ Contra Cresconium II, 33, 41, pp. 400-401. La cita de SAN AGUSTIN es de la Epist. ad Jubaianum 73, 23.

⁷⁹ Contra Cresconium II, 33, 41, pp. 400-401; De baptismo II, 9, 14, p. 189.

⁸⁰ Epist. 93, 10, 39, c. 340; De baptismo V, 1, 1, pp. 261-263.

⁸¹ Contra Cresconium II, 33, 41, pp. 400-401. Cfr. Epist. 93, 10, 36, p. 339.

⁸² Contra Cresconium II, 33, 41, pp. 400-401. De baptismo V, 1, 1, pp. 261-263.

⁸³ Cfr. CIPRIANO, Epist. 73, 23, p. 796; contra Cresconium III, 2, 2, pp. 410-411.

⁸⁴ De baptismo II, 2, 3, pp. 178-179. Cfr. Epist. 93, 10, 36, c. 339; Epist. 108, 3, 9, c. 110. Cfr. L. HERTLING, *Communio...*, pp. 10-11.

⁸⁵ De baptismo II, 2, 3, pp. 177-178. Cfr. caso semejante en CIPRIANO, Epist. 55, 21 citada por AGUSTIN en Epist. 93, 10, 41, c. 541.

unidad católica ('...haec diversa facientes in unitate catholica permanebant')”⁸⁶.

Los donatistas intuyeron el alcance de las palabras de Cipriano⁸⁷, el cual salvando el principio rebautizador supeditaba su ejercicio a la salvaguardia del supremo principio de la unidad⁸⁸. Además admitía implícitamente que la comunión con los pecadores —en este caso los obispos no-rebautizadores, como antes con los fieles no-rebautizados— no contamina⁸⁹.

e. *Doctrina cipriánica antidonatista de la relación entre buenos y malos en la Iglesia*

Después de haber probado a sus adversarios que Cipriano profesó, si, la rebautización pero con ciertas mitigaciones, si no en la doctrina al menos en la práctica, San Agustín se propuso demostrarles aun que su supuesto patrocinador profesó también doctrinas *contrarias* a las suyas en cuestiones colindantes con la repetición del bautismo. Y precisamente acerca de la relación entre buenos y malos en la Iglesia, relación que da pretexto para el cisma y exige la praxis rebautismal.

Nos detendremos pues a examinar las ideas de Cipriano con respecto a la relación entre buenos y malos, luego expondremos el pensamiento donatista en torno a la misma y, por fin, la dialéctica de ambos expuesta por San Agustín.

— Las *ideas de Cipriano* con respecto a la relación buenos-malos en la Iglesia se hallan en un célebre pasaje de su carta a Máximo citada a saciedad por el obispo de Hipona⁹⁰. Su contenido se sintetiza así: según el Señor (Mt 13,24-30) en la Iglesia hay zizafia, es decir, mal y por consiguiente malos. Pablo dice también (2 Tim. 2,20) que en toda casa existen vasos de oro y de plata, de madera y de barro, unos para usos nobles y otros menos nobles. Aplicando la enseñanza dominica y paulina: la fe y la caridad deben impedir separarnos de la Iglesia aunque en ella haya malos. Nosotros por nuestra parte, debemos procurar ser trigo no zizafia; vasos de oro o de plata, no de madera o de barro. Sólo a Jesucristo le ha sido dada potestad de romper los vasos de barro porque sólo El posee el “cetro de hierro” (Sal. 2,9). Sólo Je-

⁸⁶ Contra Gaudentium II, 8, 8, pp. 264-265. Cfr. De unico baptismo 14, 23, pp. 23-24.

⁸⁷ Contra Cresconium III, 2, 2, pp. 410-411.

⁸⁸ De baptismo II, 6, 7, pp. 181-182; II, 10, 15, pp. 190-191; III, 1, 1, pp. 196-97; contra Cresconium III, 1, 2, p. 410, etc.

⁸⁹ De baptismo II, 6, 7, pp. 181-182; Epist. 93, 10, 39, c. 340.

⁹⁰ CIPRIANO, Epist. 53, 3, pp. 624-625; citada por AGUSTIN en: contra Gaudentium II, 3, 3, pp. 257-258 (entero). Parcialmente en: contra Cresconium, Epist., 108, contra partem Donati. Idem en: Gesta collationis y Breviculus collationis.

sucristo por delegación del Padre separará en el día del Juicio divino el trigo de la cizaña o de la paja, no sus siervos mediante juicio humano (Jn 13,16). Pretender hacerlo sonaría a soberbia obstinación y sacrílega presunción⁹¹.

Las mismas ideas se repiten más brevemente en otro pasaje del obispo cartaginés citado por el hiponense⁹². Pero su enseñanza al respecto no fue formulada sólo en base a enseñanzas de la Sagrada Escritura sino también mediante ejemplos ajenos y propios⁹³. Así, vg., él mismo narra la diferencia surgida en otro tiempo entre algunos obispos de la Proconsular de los que unos no querían conceder la "paz" a los adúlteros mientras que otros pensaban y obraban diversamente. Con todo, los primeros no se separaron del colegio de los co-episcopos ni rompieron la unidad de la Iglesia obstinándose en su propia opinión sino que, dejando en salvo el principio de la autonomía episcopal, se mantuvieron en mutua comunión⁹⁴. Cipriano en persona dio ejemplo concreto de relación con malos. Para probarlo Agustín cita repetidamente el capítulo sexto del "De lapsis". Aquí su autor opina que Dios permitió la persecución de Decio a causa de la grave relajación de los cristianos, fieles y clero. En particular, de entre el clero muchos obispos habían cometido acciones indignas del carácter sagrado: fraudes, usuras, rapiñas...⁹⁵. Ahora bien, esos obispos pertenecían a la Iglesia de Cipriano, eran sus colegas, y a pesar de todo había continuado su comunión con ellos.

En el mismo plano deben colocarse las mitigaciones de la praxis re-bautismal de que ya hablamos, pues son ejemplos de relación de Cipriano con 'contaminados'⁹⁶.

— ¿Los *seguidores de Donato*, que tanto invocaban la autoridad del obispo de Cartago, compartían las ideas y actitudes de su patrono en este tema? Es preciso anticipar que su pensamiento posee un fundamento eclesiológico.

Ellos conciben a la Iglesia de Cristo como 'santa', pero de una santidad tal que excluye de su seno a cualquier pecador manifiesto, no oculto⁹⁷. Es una Iglesia constituida por justos. Pretenden hallar las

⁹¹ CIPRIANO, Epist. 54, 3, pp. 622-623.

⁹² CIPRIANO, Epist. 55, 25, pp. 643-644 citada por AGUSTIN en: *De baptismo* III, 12, 18, pp. 243-244; *Sermo Guelferbitanus* XXVIII, 6, p. 537.

⁹³ *Contra Gaudentium* II, 9, 10, p. 266.

⁹⁴ Epist. 93, 10, 41, c. 541-542.

⁹⁵ CIPRIANO, *De lapsis* 6, pp. 240-241 citado por AGUSTIN en: *contra Cresconium* II, 15, 18, p. 391; III, 36, 40, pp. 447-448; IV, 26, 33, pp. 531-532; *contra partem DONATI* 20, 23; *Breviculus collationis* 8, 10-14, pp. 59-64, etc.

⁹⁶ Ver nota 78.

⁹⁷ *Gesta collationis, Mandatum donatistarum*, III, 258, c. 1410. Cfr. *contra Gaudentium* II, 4, 4, pp. 258-259; II, 5, 5, p. 260.

pruebas en la Sagrada Escritura⁹⁸. Una prueba positiva la construyen con textos de Isaías, Cantar de los cantares, epístolas de Pablo donde la Iglesia "sin mancha y sin arruga" estaría tipificada por Jerusalén, la Ciudad santa; por la hermana irrepreensible; por la virgen incontaminada⁹⁹. Otra prueba, de tipo negativo, la constituye la refutación de la interpretación de algunas parábolas evangélicas aducidas por los católicos¹⁰⁰. Así, la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13) no significa, como pretenden los católicos, que en la Iglesia buenos y malos estarán mezclados hasta el fin del mundo puesto que el Señor en persona dando a los apóstoles la clave interpretativa dijo "el campo es el mundo" y no "el campo es la Iglesia". Por eso que en el mundo, no en la Iglesia, los malos se entremezclan con los buenos¹⁰¹. Esta interpretación estaría avalada por el proceder de los mismos apóstoles con algunos malos, vg. Simón Mago, Erasto, Fileto, Alejandro, Demas, Hermógenes¹⁰². Además se acuerda con otros pasajes de la Escritura en que el Señor, vg., por Moisés, ordena a los sacerdotes alejar a los manchados, o regaña por Ezequiel a los sacerdotes negligentes en hacerlo¹⁰³. Tampoco la parábola de la paja y el trigo significa que en la Iglesia deban convivir buenos y malos manifiestos, en comunión. Cuanto más, la paja podría representar a los malos ocultos. La interpretación católica contradiría los dichos de Jeremías, Salomón y Pablo¹⁰⁴. En la parábola de los peces buenos y malos, se concede algo a los católicos: los peces malos mezclados en la red con los buenos y sólo separados "en la playa", es decir, al fin de la historia, significaría que en la Iglesia podrían subsistir malos ocultos, desconocidos, ignorados por la jerarquía eclesial, que serían desenmascarados por el Señor en el día del Juicio, y separados de los justos. Esta interpretación sería confirmada por la parábola de las nupcias a las que entró un convidado subrepticio sin el vestido de fiesta¹⁰⁵.

⁹⁸ Gesta collationis, Mandatum catholicorum, III, 258, c. 1408.

⁹⁹ Gesta collationis, Mandatum donotistarum, III, 258, c. 1409-1410: aquí los donatistas citan: Isaías 52-62-35; Cantar 4; Efesios 5; 2 Cor 11.

¹⁰⁰ Para probar coexistencia hasta el fin del mundo de buenos y malos, los católicos aducían muchos textos bíblicos: Epist. 93, 9, 28, c. 335-338; Epist. 108, 3, 9, c. 100. Sobre todo traían parábolas de trigo y cizaña, paja y trigo, ovejas y cabritos, vasos nobles e innobles, vg. contra Gaudentium II, 3, 3, pp. 257-258, etc.; Epist. 93, 10, 42, pp. 541-542; Epist. 108- 3, 11, c. 411-412; De unico baptismo 14, 23-24, pp. 23-24; contra partem DONATI 20, 28, p. 127; Sermo 88, 18, 21, c. 539-553; contra epistulam Parmeniani I, 3, 4, p. 23.

¹⁰¹ Gesta collationis, Mandatum catholicorum, III, 258, c. 1409.

¹⁰² Gesta collationis, Mandatum catholicorum, III, 258, c. 1409.

¹⁰³ Gesta collationis, Mandatum catholicorum, III, 258, c. 1409.

¹⁰⁴ Gesta collationis, Mandatum catholicorum, III, 258, c. 1409.

¹⁰⁵ Gesta collationis, Mandatum catholicorum, III, 258, c. 1409. Cfr. Breviculus collationis III, 8, 10, pp. 59-61.

Dijimos que la doctrina donatista de la relación buenos-malos tiene su fundamento eclesiológico: si la Iglesia está constituida por justos, no hay lugar en ella para los malos. ¿Cuál pues debe ser la conducta recíproca? ¿cuáles las consecuencias para los buenos —la Iglesia donatista— en caso de acoger a los malos, según los teólogos de Donato?

El enunciado del principio cismático en torno a la relación buenos y malos, en su estado doctrinal definitivo, lo proclamó Petiliano, obispo donatista de Constantina, en torno al a. 409¹⁰⁶:

“In una communione sacramentorum mali maculant bonos¹⁰⁷, et ideo corporali distinctione a malorum contagione recedendum est¹⁰⁸ ne omnes pariter pereant”¹⁰⁹.

Examinemos los tres miembros de este enunciado.

+ Según los donatistas, los pecadores infectan, manchan a los justos¹¹⁰ si estos “comunican”, vale decir, participan con aquellos en los mismos sacramentos y en la misma fe dentro de la única Iglesia¹¹¹. Así lo enseñaría la Sagrada Escritura¹¹². Esta contaminación acaece no sólo por la participación descripta sino también por la convivencia física¹¹³ o por el consentimiento que se presume está en el origen de ésta¹¹⁴. Hasta aquí todos los cismáticos están de acuerdo. El desacuer-

¹⁰⁶ De unico baptismo 14, 23, pp. 23-24.

¹⁰⁷ Prueban que esta doctrina pertenece a Petiliano, vgr. contra epistulam Parmeniani I, 3, 4, p. 23; II, 4, 8, pp. 52-54; De baptismo II, 6, 7, pp. 181-182; II, 6, 8, pp. 182-183; V, 1, 1, pp. 261-263; contra litteras Petiliani II, 39, 92, p. 75; II, 57, 224, p. 158; II, 108, 246, p. 158; Gesta collationis, Mandatum catholicorum, III, 258, p. 1410; Epist. 53, 3, 6, pp. 198-199; contra Cresconium II, 36, 45, p. 405; contra Gaudentium II, 3, 3, pp. 257-258; II, 9, 10, p. 266; III, 36, 40, pp. 447-448; Epist. 93, 10, 36, c. 339; Epist. 108, 3, 10, c. 410-411.

¹⁰⁸ Vgr. contra Epistulam Parmeniani I, 3, 4, p. 23; De baptismo II, 6, 7, pp. 181-182; contra litteras Petiliani II, 39, 92, p. 75; II, 46, 107, p. 82; II, 108, 246, p. 158; contra Gaudentium II, 3, 3, pp. 256-258; contra Cresconium II, 31, 35, pp. 442-443; III, 41, 45, p. 452; III, 65, 73, p. 73; III, 68, 78, p. 483; III, 81, 93, p. 496; Epist. 93, 10, 36, c. 339; Epist. 108, 3, 10, c. 410-411.

¹⁰⁹ Vgr. De baptismo II, 6, 7, pp. 181-182; contra litteras Petiliani II, 108, 246, p. 158; Gesta collationis, Mandatum catholicorum 4, c. 824; contra gaudentium II, 4, 4, p. 259.

¹¹⁰ Ver lo dicho sobre la importancia de las parábolas: “Pensamiento de los donatistas”: I. A. 2 (1) e.

¹¹¹ P. BATTIFOL, “Le catholicisme de saint Augustin”, pp. 261-267: “societas sacramentorum” es la Iglesia que posee mismos sacramentos y misma regla de fe. Cfr. HERTLING, *Communio...*, p. 7.

¹¹² Vgr. Salmo 49, 18; I Tes 5, 22; Is 52, 11; Lev 22, 4-6; I Cor 5, 6. Cfr. De unico baptismo 14, 24, p. 24.

¹¹³ Vgr. contra Epistulam Parmeniani I, 3, 4, p. 23. Cfr. I, 14, 21, pp. 23-24.

¹¹⁴ Vgr. contra litteras Petiliani II, 57, 224, p. 67; contra Epistulam Parmeniani I, 2, p. 20.

do subentra cuando se trata de determinar ulteriormente la naturaleza de ese consentimiento contaminador.

Gaudencio, obispo de Thamugadi, en desacuerdo con sus colegas de la Conferencia de Cartago del 411 ¹¹⁵, sostenía que los pecados ajenos, aunque se ignorara la existencia y se desconociera el autor, eran moralmente imputables a aquellos que vivían en comunión con los pecadores. Los pecados ocultos contaminan ¹¹⁶. Y lo probaba con un texto de Josué ¹¹⁷.

Emérito, obispo de Cesarea de Muritania, representa el sentir de la mayoría de los pastores donatistas: sólo los pecados conocidos hacen responsables a los que comunican con sus autores, no los ignorados ¹¹⁸. Es decir, que no basta la simple comunión material para ser contagiados por los pecados ajenos, es necesario el conocimiento del pecado o del pecador y la negligencia en apartarse, todo lo cual configura la presunción de un consentimiento voluntario. El principio era cómodo: la ignorancia excusaba.

Cabe pedir una precisión a estos teólogos: ¿cualquiera clase de pecado contamina? San Agustín dice que, si bien rarísimamente y con vergüenza algunos donatistas afirmaban que algunos crímenes pueden ser tolerados en la unidad de la "comunión" sin contaminar, con todo todos señalaban como absolutamente inexcusable la "traditio" de los libros sagrados a los perseguidores. Esta distinción artificiosa es contraria a los textos escriturísticos esgrimidos por los herejes pues ellos hablan de todo crimen o pecado en general ¹¹⁹.

+ Si comunicando con los pecadores, se corre el riesgo de manciarse, la conclusión lógica es separarse de ellos. Aquí radica la justificación del cisma y de la Iglesia donatista. Por eso nos explayaremos al tratar de las consecuencias del enunciado que comentamos.

+ ¿Cuál sería el efecto concreto de la contaminación? "Perire". ¿En qué se resuelve ese "perire"? ¿en muerte espiritual? Según las enseñanzas de Cipriano, que adoptan los donatistas, la Iglesia es única y fuera de ella no hay salvación. La contaminación pone fuera de la única Iglesia, es decir, de la salvación misma. "Perecer" es condenarse ¹²⁰.

Vayamos ahora a las aplicaciones del principio en campo histórico ¹²¹. Supuesta esta teología precedente, el cisma de los "santos" —los

¹¹⁵ Contra Gaudentium II, 4, 4, p. 258 (cita: Gesta collationis III, 258; Breviculus collationis III, 8, 14).

¹¹⁶ Contra Gaudentium II, 5, 5, p. 261. Cfr. II, 4, 4, p. 258.

¹¹⁷ Josué, 7.

¹¹⁸ Contra Gaudentium II, 4, 4, pp. 258-259; II, 5, 5, p. 260.

¹¹⁹ De unico baptismo 14, 24, p. 25.

¹²⁰ J. P. BRISSON, "Autonomisme et christianisme...", pp. 150-153.

¹²¹ Veremos la aplicación al cisma, a la "traditio", a la persecución y a las Iglesias transmarinas.

donatistas— más que justificado es indispensable a fin de no ser contaminados y no perecer eternamente fuera de la Iglesia ¹²². Este cisma históricamente tuvo lugar cuando una parte de los cristianos africanos encabezados por Donato, se separó de los “traditores”, es decir, de los que entregaron los Libros Sagrados para ser quemados en la persecución de Diocleciano. Estos “traditores” aumentaron sus crímenes con la persecución legal y sangrienta contra los santos de Donato. Las Iglesias transmarinas, dado que a pesar de reiteradas invitaciones no quisieron romper la comunión con los “traditores” africanos ¹²³, sucumbieron también contaminadas. Por lo tanto, la primera aplicación histórica de la doctrina de la relación entre buenos y malos es la justificación del mismo cisma donatista.

¿De aquí se deduce acaso que pereció la Iglesia de Cristo? No. Subsistió en Africa, reducida a la “pars Donati”. Esta es la verdadera Iglesia de Cristo. Donato no fue su fundador sino continuador. Ella es *única*, pues fuera de ella no hay salvación; *católica*, porque posee la plenitud de los sacramentos y de la santidad; *santa*, porque integrada sólo por justos; *apostólica*, porque procede de los apóstoles ¹²⁴. Y esta es la segunda aplicación de la doctrina.

Sólo en la “pars Donati”, única Iglesia de Cristo, es válido el bautismo. Por eso, quien entra en ella, aunque diga haberlo recibido ya en su iglesia ¹²⁵, debe reiterarlo. La Iglesia “católica” (donatista) se conservó en el donatismo —afirman— aunque sus miembros hubiesen sido poco numerosos ¹²⁶. Y esta es la tercera aplicación de aquel principio.

— San Agustín, siempre fiel a su empeño de demostrar a los cismáticos que la autoridad de Cipriano les desfavorece, señala la oposición

¹²² Vgr. contra Gaudentium II, 3, 3, pp. 257-258.

¹²³ De unico baptismo 14, 23, p. 23; De baptismo II, 6, 7, pp. 181-183 (aplicación a los “traditores”); contra Epistulam Parmeniani II, 2, 4-5, pp. 46-49 (al cisma); Gesta collationis III, 14, c. 1365 (a la persecución); contra litteras Petilianii II, 57, 224, p. 158; contra Epistulam Parmeniani I, 3, 4, p. 23; I, 2, p. 20 (a las Iglesias transmarinas).

¹²⁴ Breve documentación de esta concepción donatista: 1) La Iglesia de Cristo quedó sólo en Africa y reducida a la “pars Donati”: Contra Epistulam Parmeniani II, 1, 2, pp. 44-45; Epist. ad catholicos 13, 32-33, pp. 273-275; 2) La “pars Donati” es la verdadera Iglesia de Cristo cuyo continuador, no fundador, es Donato: contra Epistulam Parmeniani III, 3, 17, pp. 121-122; De baptismo I, 11, 15, p. 160; contra Cresconium III, 6, 7, p. 506; 3) La Iglesia es única: Optato de Milevi II, 1, p. 32; De baptismo I, 10, 13, p. 158; I, 11, 15, pp. 160-61; 4) La Iglesia es católica: Gesta collationis III, 102, p. 1331; Epist. 93, 7, 23, c. 333; 5) La Iglesia es santa: contra Epistulam Parmeniani II, 7, 13, pp. 57-58; 5) La Iglesia es apostólica: Optato de Milevi II, 2-6, pp. 36-39; Epist. 53, 1, 2, c. 196; contra Cresconium 4, 7, p. 506.

¹²⁵ Contra Epistulam Parmeniani II, 10, 20, p. 66; De baptismo I, 3, 4, pp. 140-148.

¹²⁶ De baptismo III, 2, 3, p. 198.

de doctrinas con sus consecuencias en las actitudes; las conclusiones inaceptables para ellos mismos, a que los conduce la lógica de sus enunciados; y, por fin, los silencios donatistas en aquellos puntos en que el obispo de Cartago les es contrario.

La *oposición* de doctrinas aparece nítidamente en la interpretación de las célebres Parábolas del Reino (trigo y cizaña, trigo y paja, peces) y de San Pablo (vasos) ¹²⁷ citadas por Cipriano y aducidas por los católicos ¹²⁸.

El pastor de Cartago entiende por ellas que, hasta el fin de los siglos, en la Iglesia buenos y malos estarán mezclados ¹²⁹. Los donatistas, a su vez, las interpretan en una clave diversa: trigo y cizaña se mezclarían en el mundo no en la Iglesia, porque Cristo explicándola dijo "el campo es el mundo" no "el campo es la Iglesia" ¹³⁰; además porque en la Iglesia no pueden existir malos, al menos manifiestos ¹³¹.

Discrepan también en la interpretación de la parábola del trigo y la paja: para ellos la paja, al menos serían los pecadores ignorados ¹³². Lo mismo dígame de los peces descartados en la playa, según la otra parábola ¹³³.

De las otras dos parábolas —ovejas y vasos— no dicen nada. Pero en las anteriores la discrepancia de doctrina es tan clara que Agustín podía exclamar triunfante: "Gaudencio, Cipriano habla para tí: consiente con él o respóndele... Con aquellas palabras en que dice: 'En la Iglesia existe cizaña y es bien visible pero no podemos apartarnos de ella' (Epist 54,3), destruye todas las calumnias de tus escritos" ¹³⁴.

La divergencia en los principios conduce a la discrepancia en las conclusiones. El principio escriturísticamente probado por Cipriano de que en la Iglesia conviven de hecho buenos y malos —y convivirán hasta el Juicio— elimina la posibilidad de toda contaminación o contagio ¹³⁵ y la necesidad de cisma o separación material ¹³⁶, contra lo que concluían los donatistas partiendo de la santidad de la Iglesia ¹³⁷. En la doctrina cipriánica —como acota Agustín— no tienen razón de ser

¹²⁷ Contra Gaudentium II, 3, 3, pp. 257-258.

¹²⁸ Contra Gaudentium II, 4, 4, p. 258.

¹²⁹ Para los donatistas probarían la santidad de la Iglesia. Cfr. Contra Cresconium II, 34, 43, pp. 402-404.

¹³⁰ Contra Gaudentium II, 4, 4, p. 258.

¹³¹ Contra Gaudentium II, 4, 4, p. 258.

¹³² Contra Gaudentium II, 4, 4, p. 258.

¹³³ Contra Gaudentium, II, 4, 4, p. 258.

¹³⁴ Contra Gaudentium II, 4, 4, p. 258.

¹³⁵ Contra Cresconium II, 37, 47, pp. 407-408. Cfr. II, 38, 48, pp. 408-409; Epist. 93, 10, 39, c. 340.

¹³⁶ Vgr. contra Cresconium II, 34, 43, pp. 402-404; II, 37, 46, pp. 406-407; contra Gaudentium II, 5, 5, p. 260; De unico baptismo 14, 23, pp. 23-24.

¹³⁷ Cfr. "Pensamiento de los donatistas": I. A. 2 (1) e.

la sentencia de Gaudencio ni la de Emérito¹³⁸. La comunión con los pecadores sean manifiestos o ignorados no contamina: lo que corrompe es la comunión con las costumbres depravadas de los pecadores¹³⁹. Lo único que resta pues es tolerarlos en el seno de la unidad¹⁴⁰ y no escindirse de ellos con la excusa de la propia justicia¹⁴¹.

Y, en fin, la divergencia en los principios y conclusiones lleva inevitablemente a la diversidad de actitudes en los casos concretos. Así se explica el juicio de Cipriano acerca de los admitidos otrora en la Iglesia sin ser rebautizados¹⁴²; su sentencia acerca de los obispos que se negaron a rebautizar¹⁴³; su conducta para con los colegas avaros, fraudulentos y usureros¹⁴⁴; la aprobación del proceder de los antiguos colegas que dieron la reconciliación a los adúlteros¹⁴⁵.

Con San Agustín podemos señalar las *conclusiones inacceptables* para los mismos donatistas, a que la lógica de sus enunciados conduce. En efecto, si, como ellos sostienen, por la comunión con los pecadores se recae en contaminación, la que a su vez conduce a la ruina de la Iglesia, ésta hubiera dejado de existir desde mucho tiempo atrás y no sólo desde que los "traditores" africanos contagiaron a los cristianos transmarinos (galos). La Iglesia africana habría ya perecido antes de Cipriano, es decir, cuando —según su mismo testimonio— fueron admitidos en ella hombres sin rebautizar. Pero si esto hubiera sucedido, ¿de dónde habrían procedido Cipriano y Donato, máximos corifeos de los donatistas, y de dónde el donatismo?¹⁴⁶ En último caso, habría perecido en los tiempos mismos de Cipriano. Este —de acuerdo a las convicciones cismáticas— se habría contaminado al conservarse en comunión con pecadores, lo que habría provocado la ruina de la Iglesia africana. Pero en este caso, ¿de dónde habría procedido Donato, padre del donatismo?¹⁴⁷ Por otra parte, de nada sirve, como antes lo

¹³⁸ Contra Gaudentium II, 5, 5, 260.

¹³⁹ Vgr. Epist. 108, 3, 10, c. 410-411; De unico baptismo 15, 25, pp. 26-27.

¹⁴⁰ Vgr. Contra Gaudentium II, 3, 3, pp. 357-358; II, 34, 43, pp. 402-404; Gesta collationis, Mandatum catholicorum 4, c. 825; contra partem Donati 20, 28, p. 127; contra Cresconium II, 38, 48, pp. 408-409; III, 31, 35, pp. 442-443; IV, 56, 67, p. 566.

¹⁴¹ Contra Cresconium II, 3, 3, p. 257. Cfr. Epist. 93, 10, 36, c. 339; 10, 41, p. 541.

¹⁴² De baptismo II, 6, 7, pp. 181-182. Cfr. Epist. 93, 10, 39, c. 340.

¹⁴³ Cfr. nota 84.

¹⁴⁴ Epist. 108, 3, 10, c. 410-411. Cfr. contra Cresconium III, 36, 40, pp. 447-448; IV, 26, 33, pp. 531-532; contra partem Donati 20, 28, p. 127.

¹⁴⁵ Epist. 93, 10, 41, c. 541.

¹⁴⁶ Epist. 93, 10, 37, c. 339. Cfr. De baptismo V, 1, 1, pp. 261-263; contra partem Donati 29, 50, pp. 151-152; De unico baptismo 14, 23, pp. 23-24.

¹⁴⁷ Contra Gaudentium II, 8, 8, pp. 264-265. Cfr. De baptismo II, 6, 7, pp. 181-182; III, 2, 3, p. 198; Epist. 108, 3, 10, c. 410-411; contra Cresconium III, 36, 40, pp. 447-448.

comentara Agustín, alegar que sólo la “traditio” posterior a los tiempos cipriánicos y contemporánea a Donato contamina y, por lo mismo, arruina a la Iglesia ¹⁴⁸.

Para no caer en contradicciones y no quitarse el puntal de muchas de sus afirmaciones —Cipriano— los secuaces de Donato hicieron silencio sobre algunos textos de éste, vg., el caso de la parábola de las ovejas y los cabritos, notado por Agustín; y el otro, no apuntado por él pero evidente, de la parábola paulina de los vasos nobles e innobles ¹⁴⁹. Dado que estas parábolas no podían ser explicadas con la clave falsa usada en las otras, el expediente de los pecadores ocultos, tuvieron los donatistas que dejarlas de lado para no ponerse en evidente contradicción con el obispo de Cartago.

(2) *El reconocimiento de su autoridad*

Hasta aquí hemos examinado los principios dentro de los cuales San Agustín redimensiona católicamente la autoridad de Cipriano: sus límites, errores, mitigaciones, oposiciones. Ahora debemos considerar los puntos en que reconoce positivamente su autoridad.

a. *Paz-concordia-unidad*

Para poder valorar el alcance de la autoridad de Cipriano en este punto, es necesario conocer el significado semántico-histórico de estos tres términos en el lenguaje cristiano antiguo, en particular en el mismo San Cipriano y en San Agustín ¹⁵⁰.

La “*pax*”, para el primero, es “la cesación de todas las divisiones que separan de la Iglesia católica una parte de sus fieles, es el retorno a la unidad” ¹⁵¹. Es sinónimo de “*unitas*” e inseparable de la idea de “*charitas*” ¹⁵². También Agustín en la polémica la utiliza como sinónimo de “*unitas*” y la considera fruto de la “*charitas*” ¹⁵³.

La “*concordia*”, en el lenguaje profano, encierra un sentido político. Significa la unión y el entendimiento dentro de una sociedad política. Su alcance es más restringido que el de “*pax*”. En lenguaje cristiano latino, como su equivalente griego “*omónoia*”, retiene su prístina significación, sólo que se aplica a la sociedad cristiana, la Iglesia. Es tam-

¹⁴⁸ Cfr. nota 119.

¹⁴⁹ Cfr. notas 91 y 105.

¹⁵⁰ Seguiremos el estudio semántico de H. PETRE, “*Caritas*”.

¹⁵¹ H. PETRE, “*Caritas*”, pp. 302-303.

¹⁵² H. PETRE, “*Caritas*”, p. 70.

¹⁵³ H. PETRE, “*Caritas*”, pp. 305-306.

bién fruto de la caridad. San Cipriano entiende la concordia en la Iglesia como "unitas"¹⁵⁴.

La palabra "unitas" es desconocida al mundo clásico, y la noción que contiene es esencialmente cristiana¹⁵⁵. Los escritores eclesiásticos la emplean para designar la unidad a la vez moral y jerárquica que debe caracterizar a una sociedad estrechamente amalgamada por el espíritu de obediencia y caridad. Para Cipriano es fruto y forma de la caridad. San Agustín, en la controversia, designa la verdadera Iglesia en contraposición con las iglesias disidentes pero comportando un elemento moral y religioso¹⁵⁶. En síntesis: el significado complejo de los tres términos puede concentrarse en el más usado, "unitas". Y esta para el cartaginés sería: el entendimiento y la unión jerárquica y moral de los fieles dentro de la sociedad cristiana, con la consiguiente cesación de rencillas y cismas, como fruto de la caridad¹⁵⁷.

El principio de todas las reflexiones agustinianas acerca de la autoridad de Cipriano en materia de unidad, parte de esta constatación: "Nihil ei [Cypriano] esset in Ecclesia carius unitate"¹⁵⁸. "Nada en la Iglesia máspreciado para Cipriano que la unidad".

En la obra fundamental de Cipriano —"De catholicae Ecclesiae unitate"— halla el hiponense la doctrina cipriánica relativa a la unidad:

"Si separas un rayo de la masa del sol, no subsiste la luz por la separación; si cortas la rama del árbol, no podrá desarrollarse la rama cortada; si atajas el arroyo incomunicándolo de la fuente, se secará"¹⁵⁹.

Enseguida el obispo cartaginés transporta las imágenes a la Iglesia. Y el de Hipona explica luego lo que, a su entender, enseña aquél con las metáforas del rayo de sol, la rama cortada del árbol y el arroyo desviado de la fuente: el valor, la importancia, la necesidad para la salvación de permanecer en la unidad de la Iglesia. En la interpretación agustiniana, la unidad es signo y prenda de predestinación mientras que la separación de la unidad de la Iglesia es esterilidad y aridez para la salvación¹⁶⁰.

Cipriano —prosigue la glosa agustiniana— convencido de la necesidad para sí y para los otros de permanecer en la unidad de la Iglesia,

¹⁵⁴ H. PETRE, "Caritas", pp. 315-317; 319.

¹⁵⁵ H. PETRE, "Caritas", p. 320; 340.

¹⁵⁶ H. PETRE, "Caritas", p. 334 (citando a P. de Labriolle, "Martyr...", p. 188). Cfr. p. 339.

¹⁵⁷ Recordar que "Unitas" se usa como sinónimo de "Iglesia".

¹⁵⁸ De baptismo V, 17, 22, p. 282.

¹⁵⁹ Contra Cresconium II, 33, 42, p. 401.

¹⁶⁰ Contra Cresconium II, 33, 42, p. 401.

supo en muchas ocasiones dejar en salvo la unidad con hechos y palabras. Son ejemplos concretos: su declaración en el 3er. Concilio de Cartago del a. 256 ¹⁶¹; su comunión con el papa Esteban ¹⁶²; la tolerancia para con algunos malos obispos africanos ¹⁶³; su proceder con los admitidos en la Iglesia sin rebautizar ¹⁶⁴; su juicio positivo acerca de la conducta de algunos antiguos obispos para con los adúlteros ¹⁶⁵; y, por fin, su pasión y muerte en la unidad de la Iglesia católica ^{166,167}. En muchos de estos casos, salvó la unidad a pesar de haber tenido que renunciar a sus puntos de vista. Pero, por otra parte, su permanencia en la unidad fue la fuente de todos sus bienes y de su gloria y autoridad póstumas. En efecto, si el error doctrinal hubiese podido empañar el prestigio de su virtud y de su sabiduría, la permanencia en la unidad hasta el martirio es prueba fúlgida no sólo de su buena fe sino también de la redención de su equivocación ¹⁶⁸. Entendió el gran valor que era la unidad eclesial al punto de admitir —contra su misma doctrina— que aun los que no fueron rebautizados en otros tiempos serían tenidos en consideración por Dios y admitidos a los bienes de la Iglesia ¹⁶⁹. Se dolía que existiesen cristianos separados por cismas ¹⁷⁰. Pero así como era indulgente en sus doctrinas y sentencias a fin de salvar la unidad y abrazar a todos en ella, así se mostraba severo en sus juicios contra aquellos que la escindían o, al menos, la menospreciaban al punto de salirse de ella con especiosas excusas. Estos tales son arrogantes y soberbios porque usurpan un derecho que Cristo no concedió ni a los mismos apóstoles: juzgar al prójimo y separar los buenos de los malos como sólo El podrá hacerlo en el día del Juicio; son presuntuosos porque se creen santos; son inexcusables porque pues anteponen la propia presunta justicia a la unidad religiosa. Estos tales se ponen a sí mismos fuera de la salvación porque no hay salvación

¹⁶¹ Epist. 108, 3, 9, c. 110. Cfr. de Baptismo II, 2, 5, pp. 177-178 (AGUSTIN reproduce "praefatio" a las "Sententiae episcoporum", que comenta en: II, 3, 4, p. 138).

¹⁶² De unico baptismo 14, 23, pp. 23-24; contra Gaudentium II, 8, 8, pp. 264-265.

¹⁶³ Gesta collationis, Mandatum catholicorum 4, p. 825.

¹⁶⁴ De baptismo II, 13, 18, p. 194; II, 9, 14, p. 189; Epist. 93, 10, 36, c. 339.

¹⁶⁵ Epist. 93, 10, 41, c. 541.

¹⁶⁶ Epist. 108, 10, c. 410-411. Cfr. contra Cresconium II, 34, 43, pp. 402-404; II, 37, 46, pp. 406-407; II, 38, 48, pp. 408-409; III, 31, 35, pp. 442-443.

¹⁶⁷ De baptismo II, 5, 6, pp. 180-181.

¹⁶⁸ Cfr. nota 75.

¹⁶⁹ Contra Cresconium II, 33, 41, p. 400.

¹⁷⁰ De unico baptismo 13, 22, p. 21.

¹⁷¹ Epist. 93, 10, 36, c. 339 (presuntuosos); 10, 41, c. 541 (inexcusables); contra Cresconium III, 68, 78 p. 483 (fuera de salvación); De baptismo IV, 17, 24, p. 250-251 (id.); De unico baptismo 14, 23, pp. 23-24 (contamina).

fuera de la Iglesia. De nada les sirve la excusa de que la comunión con los pecadores contamina, pues eso no es cierto¹⁷¹. De la doctrina y la práctica, de la permanencia en la unidad y sus juicios sobre los cismáticos, se origina la gran autoridad de San Cipriano en materia de paz-concordia-unidad. Si en otras cuestiones, particularmente en tema bautismal, su autoridad debe ser aceptada con limitaciones y atenuantes, o sencillamente rechazada, tratándose de “unidad” se la he de seguir con seguridad y decisión. Pocos, en verdad, como él encontraron tantas tentaciones para abandonarla —rebautización, colegas pecadores, oposiciones internas y externas, prestigio moral— pero nadie como él amó tanto la unidad y la retuvo con tanta tenacidad. Fue, sin dudas, como lo llamó Agustín el “tantus defensor catholicae unitatis et pacis”¹⁷². De la defensa y la permanencia en la unidad Cipriano pasó a la exhortación y prescripción para que otros la conservaran. Sus palabras de la carta a Máximo suenan a verdadero precepto: “Aunque en la Iglesia hay cizaña, no deben sin embargo nuestra fe y caridad verse tan cohibidas que, por encontrar cizaña en la Iglesia, nos separemos de ella”¹⁷³. Por supuesto que tal prescripción no fue observada por los donatistas que en otras cosas recurren a su autoridad¹⁷⁴. De aquí que San Agustín en nombre del obispo cartaginés, y por su autoridad, exhorte con insistencia a los cismáticos a retornar a la unidad y permanecer en ella con los católicos¹⁷⁵; y, por fin, que haga la constatación a que se prometía llegar cuando escribía que “la autoridad de Cipriano no sólo no favorecía a los donatistas sino que los contradecía”¹⁷⁶, a saber:

“Pienso que, llegados a este punto, es ya evidente para todos que la autoridad del bienaventurado Cipriano puede ser alegada por nosotros para reforzar el vínculo de la unidad y no por los donatistas para violar la salubérrima caridad de la unidad de la Iglesia”¹⁷⁷.

b. *Relación buenos y malos*

San Agustín reconoce positivamente la autoridad de Cipriano en su doctrina acerca de la relación entre buenos y malos, que es íntegra-

¹⁷² Contra Cresconium II, 31, 39, pp. 398-399.

¹⁷³ Gesta collationis, Mandatum catholicorum 4, c. 825. Cfr. Epist. 108, 3, 10, c. 410-411; contra partem DONATI 20, 28, p. 127.

¹⁷⁴ De baptismo II, 3, 4, p. 178. Cfr. II, 7, 12; Epist. 93, 10, 35, e. 330-339.

¹⁷⁵ Cfr. “Autoridad de San Cipriano para los católicos”: I. A. 2.

¹⁷⁶ Cfr. Epist. 93, 10, 36, c. 339.

¹⁷⁷ Contra partem DONATI 20, 28, p. 127. Cfr. Epist. 93, 10, 36, p. 339.

¹⁷⁸ De baptismo I, 1, 1, p. 145.

¹⁷⁹ De baptismo III, 1, 1, pp. 196-197. Cfr. J. B. BORD, “L’authorité...”, p. 454.

mente católica. Las parábolas, argumentos bíblicos de esa enseñanza, son usados por el pastor cartaginés y por los católicos en el mismo sentido ¹⁸⁰.

c. *Eclesiología*

También en algunos aspectos de su eclesiología —vg. unidad y catolicidad de la Iglesia— San Agustín acepta el valor católico de la autoridad del obispo mártir de Cartago.

Como ya hicimos notar, San Cipriano expone su doctrina de la unidad de la Iglesia con tres metáforas: la del sol del que parten innumerables rayos luminosos; el tronco de que nacen muchas ramas; la fuente de la que se originan numerosos arroyuelos. De la unidad del sol, el tronco y la fuente deriva la multiplicidad de los rayos, las ramas y los arroyuelos. Además los rayos de luz no pueden subsistir sin el sol; las ramas cortadas del tronco no germinan; el arroyuelo separado de la fuente se seca. Dicho de la unidad de la Iglesia y de su catolicidad, íntimamente ligada a la unidad, se obtiene esta doctrina: la Iglesia es *una* como el sol, el tronco, la fuente; y se extiende diversificándose (“catolicizándose”) como los rayos, las ramas, los arroyuelos; pero sin dejar de ser una ¹⁸¹. San Agustín acepta esta doctrina sobre la unidad, y su aplicación a la Iglesia y su catolicidad ¹⁸².

La doctrina cipriánica de la catolicidad, en particular, es en varias ocasiones plenamente reconocida por Agustín como doctrina católica. No sólo sino que el texto cipriánico del “De unitate Ecclesiae” es citado como argumento para probarla ¹⁸³. Del mismo concluye el obispo de Hipona que Cipriano por el término “católico” no entendió “perfecto”, como entendían los donatistas, sino “universal” ¹⁸⁴.

Pero, el cartaginés concebía a la Iglesia no sólo como una —es decir, indivisa— sino también como *única* ¹⁸⁵. Y Agustín pensaba igualmente y confirmaba su pensamiento con la autoridad del colega africano ¹⁸⁶.

¹⁸⁰ Cfr. “Doctrina cipriánica antidonatista de la relación buenos-malos”: I. A. 2 (1) e.

¹⁸¹ CIPRIANO, De catholicae ecclesiae unitate 5, p. 214. Cfr. interpretaciones de J. P. BRISSON, “Autonomisme...”, pp. 60-77; O. PERLER, “Le ‘De unitate...’”, pp. 835-858.

¹⁸² Contra Cresconium II, 33, 42, p. 401.

¹⁸³ Contra Cresconium III, 36, 45, pp. 405-406; III, 58, 64, p. 470; III, 65, 73, p. 73; IV, 60, 73, p. 572; 61, 74, 75, pp. 573-574; Epist. 108, 3, 11, c. 411-412; contra Gaudentium II, 13, 14, pp. 272-273; II, 2, 2, pp. 256-257.

¹⁸⁴ Contra Gaudentium II, 2, 2, pp. 256-257.

¹⁸⁵ Cfr. nota 35.

¹⁸⁶ De baptismo IV, 6, 8, p. 230.

En la eclesiología cipriánica la Iglesia es también *santa*, a pesar de que en ella coexisten buenos y malos. Al exponer el pensamiento cipriánico acerca de la relación entre éstos en la Iglesia, nos explayamos en la concepción de la santidad de la Iglesia como aquél la concebía¹⁸⁷. Esta doctrina coincide perfectamente con la de los católicos mientras que discrepa profundamente con la de los donatistas¹⁸⁸.

d. *Martirio*

Y también en materia de martirio San Agustín reconoce la autoridad de Cipriano. Su concepción del mismo es católica, radicalmente divergente de la idea donatista. Es lo que estudiaremos en esta parte de nuestra investigación.

B. *Cipriano mártir*

Si la autoridad doctrinal del obispo cartaginés jugó un papel tan significativo en la polémica entre católicos y donatistas, no fue de menor peso su autoridad martirial dado, sobre todo, el carácter peculiar de la polémica y del cisma.

1. *Títulos*

Puesto que antiguamente el culto santoral se desenvolvía en torno a los mártires, es natural que sobre "Cipriano mártir" tanto Agustín como los demás escritores pongan particular acento. Por desgracia no poseemos testimonios directos de los donatistas.

En los escritos antidonatistas agustinianos, San Cipriano emerge como el más venerado de los mártires africanos¹⁸⁹. Es con frecuencia el "martyr noster", o el "episcopus et martyr" cuyo martirio venera¹⁹⁰.

Para calificar la excelencia, la gloria, la constancia del obispo mártir de Cartago apela a una gama de adjetivos que va desde los más variados y expresivos como "beatus" y "beatissimus", "gloriosus" y "gloriosissimus", "venerabilis", "inlytus", "fidelissimus", "fortissimus", "verax",

¹⁸⁷ Cfr. nota 180.

¹⁸⁸ Cfr. "Doctrina cipriánica antidonatista de la relación buenos-malos: pensamiento de San Agustín": I. A. 2. (1) e.

¹⁸⁹ Respecto a homilias de S. AGUSTÍN en aniversario de CIPRIANO: C. LAMBOT, "Les sermons...", p. 261 (14 de setiembre).

¹⁹⁰ Contra Cresconium IV, 26, 33, pp. 531-532; contra Gaudentium II, 2, 2, pp. 256-257; II, 3, 3, pp. 257-258; Gesta collationis, Mandatum catholicorum 4, c. 825; Sermo guelferbitanus 27, 4, p. 534; Sermo 310, 1, 1, c. 1413 ("martyr"- "martyr noster"); De baptismo II, 1, 2, pp. 174-176 ("episcopus et martyr"); contra Cresconium II, 32, 40, pp. 339-340; Sermo 309, 3, 5, c. 1411-1412 (veneración).

“veridicus”, “sanctus”, “electus”... hasta el prosaico “tantus”¹⁹¹. Y esto porque la grandeza de Cipriano para Agustín se cimenta en dos títulos:

“Dios lo exaltó con una doble gracia, la del episcopado y la del martirio. Con su episcopado defendió y mantuvo la unidad; con su martirio enseñó y realizó la confesión de Cristo”¹⁹².

2. “*Passio Cypriani*”

Los calificativos que el obispo hiponense aplica a Cipriano-mártir se inspiran ciertamente en el martirio narrado en un escrito que se leía en la conmemoración anual —“dies natalis”— y que aquél demuestra conocer.

Y precisamente en una homilía pronunciada en una de tales conmemoraciones, son recordadas siete frases de la “*Passio*” pertenecientes a la Primera y Segunda “*Confessio*”¹⁹³. Sobre ellas, por supuesto, el orador hace consideraciones parenéticas¹⁹⁴.

En otra homilía reproduce nueve frases textuales, y narra los sucesos desde el exilio de Cipriano en Curubis hasta su sentencia de muerte en Cartago¹⁹⁵.

Y en una tercera homilía reporta dos frases textuales pero narra sintéticamente los hechos¹⁹⁶.

Es decir, que en total conocemos dieciocho frases textuales, o casi textuales, contenidas en la “*Passio*” que poseemos. Esto hace presumir que se trate sustancialmente de la misma escuchada y comentada por el homileta¹⁹⁷. Con las frases mencionadas se puede reconstruir fun-

¹⁹¹ Contra partem DONATI 20, 28, p. 127; Sermo 309, 1, 1, c. 1410 (“*beatus*”); De baptismo I, 1, 1, p. 145; Sermo Denis 14, p. 65 (“*beatissimus*”); Epist. 93, 10, 36, c. 339 (“*gloriosus*”); De unico baptismo 13, 22, pp. 21-22; Sermo 310, 1, 1, pp. 1412-1414; Sermo 309, 1, 1, c. 1410 (“*gloriosissimus*”); contra Cresconium III, 1, 2, p. 410 (“*venerabilis*”); De unico baptismo 13, 22, pp. 21-22 (“*inclutus*”); Sermo 309, 1, 1; 3, 5, pp. 1410-1412 (“*fidelissimus*”); Sermo 309, 1, 1, p. 1410; Epist. 93, 10, 41, p. 451 (“*fortissimus*”); Sermo guelferb. 28, 1, p. 536 (“*verax*”); Sermo Denis 15, p. 74; Sermo 309, 1, 2, pp. 1410-1411 (“*sanctus*”); Sermo Denis 14, p. 65 (“*tantus*”); Sermo 309, 1, 2, pp. 1410-1411; *Passio Cypriani* 2, 1 (“*electus a Deo*”).

¹⁹² Sermo guelferb. 28, 1, p. 636.

¹⁹³ Sermo guelferb. 27, 2, p. 533.

¹⁹⁴ M. SIMONETTI, “*Alcune osservazioni...*”, p. 149.

¹⁹⁵ Sermo 309, c. 1410-1413.

¹⁹⁶ Sermo guelfebr. 28, pp. 109-117.

¹⁹⁷ M. SIMONETTI, “*Alcune osservazioni...*”, p. 142: escasez de elementos narrativos en sermones agustinianos de este tipo se debe a la lectura de la “*Passio*” en la asamblea. Observamos que en los dedicados a Cipriano abunda este elemento.

damentalmente la narración de los dos procesos y de la muerte de Cipriano. Lo intentaremos, colocándolas en el contexto en que las pone Agustín. Al final ensayaremos una reconstrucción ordenada sobre el esquema de la "Passio" que tenemos.

a. "*Guelferbitanus Sermo XXVIII*"

En este sermón San Agustín polemiza con los donatistas. Estos se jactaban, como sabemos, que Cipriano les pertenecía. La respuesta agustiniana les observa que esa pertenencia no existe pues el santo obispo es católico por su episcopado —se mantuvo en la unidad—, y por su martirio— lo consumó por la confesión no por el suicidio¹⁹⁸. Pero la preocupación principal del hiponense es demostrarles que en ambos —unidad y martirio—, Cipriano siguió la enseñanza y el ejemplo de Cristo¹⁹⁹. Dejando para otro lugar los detalles, el seguimiento de Cristo con respecto al martirio se produjo porque no murió por espontáneo ofrecimiento al perseguidor ni por muerte voluntaria sino como Cristo. Este, a pesar de que el Padre "lo entregó por todos nosotros" (Rom 8,32), y de que El mismo tenía "poder para dar su vida" (Jn 10,18), y que en realidad "se entregó a sí mismo" (Gál 2,20) no por eso fue espontáneamente al encuentro de los verdugos ni se infligió la muerte sino que fue buscado y arrestado²⁰⁰.

En este contexto calzaban bien una frase y algunas circunstancias consignadas en la "Passio". La expresión casi literal que indica la adhesión de Cipriano a la doctrina y ejemplo de Cristo y a la disciplina de la Iglesia, es presentada así por Agustín:

"Uds. oyeron, cuando se leía la pasión de Cipriano, que éste dijo al procónsul: 'Como nuestra disciplina prohíbe presentarse espontáneamente...' ['Cum disciplina prohibeat ut se quisque offerat...']"²⁰¹.

Parafraseando la "Passio", Agustín narra luego algunas circunstancias del proceso del mártir cartaginés. Poniendo el énfasis en la violencia expresada por los verbos en pasivo, recalca que no se presentó espontáneamente ante el tribunal²⁰²:

"Es enviado ['mittitur'] al juez; es conducido ['adducitur'] ante el procónsul; está de pie ante el tribunal del hombre que lo juzga. Se había retirado a sus huertos por causa de la persecución, como el

¹⁹⁸ Sermo guelferb. 28, 2, p. 537; 5, p. 539.

¹⁹⁹ Sermo guelferb. 28, 3, p. 537.

²⁰⁰ Sermo guelferb. 28, 4, pp. 538-439; 5, pp. 539-540.

²⁰¹ Sermo guelferb. 28, 6, p. 540.

²⁰² Sermo guelferb. 28, 6, p. 540.

Señor después de la Cena al huerto del olivar... Arrancado [‘inde adductus’] de allí se presentó ante el procónsul... Enseguida desde allí mismo fue enviado [‘missus est’] al exilio. Confesó a Cristo, corrió al destierro; llamado [‘ductus’] de allí, fue llevado [‘adductus est’] al martirio...”²⁰³.

Como es evidente, el texto es polémico. Los detalles se contenían en la “Passio” escuchada: interrogatorio en Cartago ante el procónsul de la provincia de Africa; confesión; destierro; retorno; domicilio coacto en sus huertos; conducción al martirio²⁰⁴. En otro contexto del mismo sermón se repiten algunas circunstancias y recuerdan otras²⁰⁵. Los donatistas no pueden jactarse de la pretendida pertenencia de Cipriano: éste murió en la unidad de la Iglesia católica, de quien fue un sarmiento no amputado como los donatistas sino podado con la podadera del martirio; consumó el martirio porque, arrastrado al tribunal, confesó a Cristo, no consintió en las propuestas nefandas, escuchó la sentencia de muerte que subrayó con un gozoso “Deo gratias”²⁰⁶; no murió, por tanto, como aquellos precipitándose en un barranco, es decir, sin proceso, sin confesión, sin sentencia, prorrumpiendo en el paoroso “Dec laudes”.

b. “*Guelferbttanus Sermo XXVII*”

Las citas y alusiones de la “Passio Cypriani” en este sermón, están colocadas en el contexto ofrecido por pasajes evangélicos leídos en la asamblea, y por el canto del salmo 125.

Agustín ha escuchado leer Jn 12,25 y Mc 8,32, y de allí comenta que el santo obispo aprendió “del coronador de todos los mártires”, Cristo, “la manera de vivir la vida mortal y llegar a la inmortal”²⁰⁷ expresada en aquellas palabras, “el que quiere seguirme, niéguese a sí mismo” (Mc 8,34), “el que ama su vida, la perderá; y el que la perdiere por mí, la encontrará” (Jn 12,25 + Mc 8,35). La prueba de que Cipriano practicó esta enseñanza del “niéguese” y del “el que la perdiere”, se encuentra en aquellas palabras suyas recogidas por la “Passio” apenas leída: “Yo adoro a un solo Dios, que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo lo que en él se contiene [‘Ego Deum unum colo, qui fecit cae-

²⁰³ Notar el énfasis de “mittitur”, “adducitur”: G. LAZZATI, “Gli sviluppi...”, p. 36. “Stat”: polémico contra donatistas. “Causa persecutionis”: no sua sponte, etc.

²⁰⁴ Sermo guelferb. 28,6, p. 540. Cfr. PASSIO CYPRIANI 2, 1; 5, 1-9.

²⁰⁵ Sermo guelferb. 28,6, pp. 540-541. Cfr. PASSIO CYPRIANI 1; 2.

²⁰⁶ Sermo guelferb. 28, 6, pp. 540-541. Cfr. PASSIO CYPRIANI 1; 2; 4.

²⁰⁷ Sermo guelferb. 28, 1, p. 532.

lum et terram, mare et omnia quae in eis sunt']”²⁰⁸. Adorar a Dios —comenta el orador— es negarse a sí mismo; dar la vida temporal por El, es encontrar la vida eterna²⁰⁹.

El homileta toma luego ocasión del salmo 125 para desarrollar la exhortación de preferir la vida eterna a la temporal aun al precio de la propia sangre por la corona celestial. “Los que siembran entre lágrimas, cosecharán entre gozos” (v. 5). Cipriano es testimonio viviente de esto: lo creyó, lo enseñó, lo practicó²¹⁰. Pues bien, dentro de este contexto, se citan tres expresiones textuales de la “Passio”, y se alude a otra. Comienza San Agustín proponiendo se ruegue al mártir a fin de que obtenga de Dios a los fieles la misma “buena voluntad” —preferir la vida eterna a la temporal por la corona— que aquél demostró tener cuando respondió al juez: “Una buena voluntad que conduce a Dios, no puede cambiarse [‘Bona voluntas, quae Deum novit, mutari non potest’]²¹¹. Sigue aconsejando no hacer caso, a ejemplo de Cipriano, a quien como el procónsul no diga: “Mira por ti mismo [‘Consule tibi’]”, pues esto significa “prefiere vivir unos años más y luego perece eternamente”²¹². Si Cipriano hubiera respondido “Acepto la religión de los Emperadores”, no se hubiera negado a sí mismo, habría amado equivocadamente la vida, no habría sembrado con lágrimas²¹³. Pero, en cambio, repuso al juez: “Haz lo que se te ha ordenado [‘Fac quod tibi praeceptum est’]”, entendiéndose con esto lo que Cristo quiso decirle a Pilatos con aquella respuesta: “No tendrías poder sobre mí, si no te hubiese sido dado desde arriba” (Jn 19,10), a saber, que moría por mandato del Padre y no del Emperador. Luego añadió el obispo-mártir: “En cosa tan justa no hace falta reflexión alguna”, significando que, habiéndose hecho preceder por los mártires a los que exhortó al martirio, ahora le tocaba dar ejemplo a los que lo seguirían²¹⁴. La sentencia del procónsul, tal cual se lee en la “Passio”, seguida de la exclamación de Cipriano, dan pie al obispo para concluir su homilía invitando a los fieles a agradecer a Dios tantos dones y manifestar la esperanza de unirse al obispo mártir con esa misma expresión:

“Mandamos que Tascio Cipriano sea pasado a filo de espada [‘Tascium Cyprianum animadverti gladio placet’]” - “Gracias a Dios [‘Deo gratias’]”²¹⁵.

²⁰⁸ Sermo guelferb. 28, 2, p. 533. Cfr. PASSIO CYPRIANI 1, 3.

²⁰⁹ Sermo guelferb. 28, 2, p. 533.

²¹⁰ Sermo guelferb. 27, 3-4, pp. 533-534.

²¹¹ Sermo guelferb. 27, 3-4, pp. 533-534. Cfr. PASSIO CYPRIANI 1, 5.

²¹² Sermo guelferb. 27, 3-4, pp. 533-534. Cfr. PASSIO CYPRIANI 3, 9.

²¹³ Sermo guelferb. 27, 4, p. 534. Cfr. PASSIO CYPRIANI 1, 2; 3, 7.

²¹⁴ Sermo guelferb. 27, 4, pp. 534-535. Cfr. PASSIO CYPRIANI 1, 13; 3, 10.

²¹⁵ Sermo guelferb. 27, 4, pp. 534-535. Cfr. PASSIO CYPRIANI 4, 3.

c. "Sermo 389"

Esta homilía agustiniana puede decirse que está zurcida con pasajes literales de la "Passio" y alusivos a ella, que el homileta borda de reflexiones parenéticas.

Pronunciada en ocasión del aniversario del martirio ^{216,217}, narra ordenadamente ²¹⁸ desde el destierro a la sentencia diversos momentos de la "Passio". El contexto en que está colocada es este: la muerte de Cipriano fue un momento de tristeza para la Iglesia, no porque el protagonista sufriera un daño sino por el vacío dejado por su ausencia. Hoy su muerte no es ya causa de tristeza sino de gozo. De aquí que agrade recordar todos los pasos de su pasión ²¹⁹. Y comienza este recuerdo comentado.

El *destierro* a Curubis como consecuencia de la *confesión* de Cristo no fue menoscabo para él sino más bien prestigio para aquella ciudad. Por otra parte, también allí —fiel a su promesa "Yo estoy con ustedes siempre hasta la consumación del mundo" (Mt 28,20)— lo aguardaba Cristo ²²⁰. De Curubis, donde por mandato del *procónsul Aspasio Paterno* fuera relegado, el "santo mártir elegido por Dios" *regresó* a Cartago *permaneciendo en sus huertos* en espera "de que vinieran a buscarlo, como se le había revelado" ²²¹. *Se presentaron dos "apparitores" que lo alzaron en un vehículo, lo colocaron en medio de ellos* quedando como Cristo entre los dos ladrones ²²². La audiencia *fue diferida* para el día siguiente, por eso debió permanecer *en casa de sus guardianes*. Se agruparon *ante las puertas* de la casa *muchos hermanos y hermanas* dispuestos a pernoctar allí. Entonces Cipriano, si bien en los umbrales de la muerte, no se olvidó que era obispo y pastor, por eso ordenó que "*fuesen custodiadas las doncellas*" ('custodiri puellas') contra los lobos insidiosos ²²³. Ya en la audiencia, el juez dijo al reo: "Los emperadores ordenaron que ofrezcas sacrificio a los dioses ['Jusserunt te principes caeremoniari]". Cipriano repuso: "No sacrificaré ['Non facio]". El procónsul añadió: "Mira por

²¹⁶ Sermo 309, c. 1410-1412.

²¹⁷ Sermo 309, 1, 1, c. 1410.

²¹⁸ Sermo 309, 2, c. 1410.

²¹⁹ Sermo 309, 1, 1, c. 1410.

²²⁰ Sermo 309, 1, 1, c. 1410. Cfr. PASSIO CYPRIANI 2, 1-2. Según M. PELLEGRINO, "Reminiscenze...", pp. 205-210: en este caso AGUSTIN tiene presente la "Vita et passio Cypriani" del diácono Poncio (11, 4).

²²¹ Sermo 309, 1, 2, c. 1410-1411. Cfr. PASSIO CYPRIANI 2, 1-2.

²²² Sermo 309, 2, 3, c. 1410-1411. Cfr. PASSIO CYPRIANI 2, 4.

²²³ Sermo 309, 2, 4, c. 1411. Cfr. PASSIO CYPRIANI 2, 5-8. M. PELLEGRINO, "Reminiscenze...", p. 209: observa reminiscencias del diácono Poncio (15, 3-5).

ti mismo [*‘Consule tibi’*]. Por boca del juez —comenta Agustín— hablaba el demonio, su poseedor. Cipriano lo veía con los ojos de la fe así como veía al procónsul con los ojos de la carne. Lo que parecía propuesta necia de un hombre, era insidia engañosa del diablo. Cipriano sabía que “mira por sí mismo” quien piensa en Dios-juez, a quien ha de rendir cuentas de la vida; quien computa cada día como el último, y vive agradando a Dios hasta el día postrero²²⁴. Por eso que su respuesta no se hizo esperar: “En cosa tan justa no hace falta reflexión alguna [*‘In re tam justa, nulla est consultatio’*]. En efecto —comenta el orador— “*consulere*” puede significar tanto dar consejo como buscarlo. El procónsul no acepta consejo pero lo da. Cipriano no lo acepta pues consejo se da sólo en lo dudoso, aquí en cambio la justicia quita toda duda. Dado que había exhortado a otros al martirio, era justo que ahora diera ejemplo de intrepidez. Nuestro gozo por el triunfo del mártir —concluye Agustín— nos haga prorrumpir en las mismas palabras en que prorrumpió Cipriano. En efecto, “después que Galerio Máximo leyó la sentencia en la tablilla, ‘Que Tascio Cipriano sea pasado a filo de espada’, éste exclamó ‘Gracias a Dios’ ”²²⁵.

3. Reconstrucción de la “*Passio Cypriani*”

Con las citas textuales y alusiones dispersas en las homilias agustinianas, se puede reconstruir este texto de la “*Passio Cypriani*”²²⁶:

[1] Primer interrogatorio (30 agosto 257) ante Aspasio Paterno:

- Cipriano es conducido ante el tribunal del procónsul Aspasio Paterna para ser interrogado²²⁷.
- Ante él Cipriano hace su “*Confessio Christi*”²²⁸.

(a) — “*Ego unum Deum colo, qui fecit caelum et terram, maria et omnia quae in eis sunt*”²²⁹.

(b) — “*Bona voluntas, quae Deum novit, mutari non potest*”²³⁰.

(c) — “*Cum disciplina prohibeat ut se quisque offerat*”²³¹.

²²⁴ Sermo 309, 3, 5, pp. 1411-1412. Cfr. PASSIO CYPRIANI 3, 9; 3, 8.

²²⁵ Sermo 309, 4, 6, c. 1412. Cfr. PASSIO CYPRIANI 3, 10.

²²⁶ En la reconstrucción tomamos como referencia la edición de G. LAZZATI en: “*Gli sviluppi...*”, pp. 155-159 (recensión completa). Las frases señaladas con una letra son textuales, las demás son simples alusiones.

²²⁷ Sermo guelferb. 18, 6, p. 540. En el Sermo 309, 1, 2, c. 1410-1411 SAN AGUSTIN nombra a ASPASIO PATERNO.

²²⁸ Sermo guelferb. 28, 6, p. 541. Cfr. Sermo 309, 1, 2, c. 1410.

²²⁹ Sermo guelferb. 27, p. 533. Cfr. PASSIO CYPRIANI 1, 3.

²³⁰ Sermo guelferb. 27, p. 533. Cfr. PASSIO CYPRIANI 1, 5.

²³¹ Sermo guelferb. 28, 5, p. 340. Cfr. PASSIO CYPRIANI 1, 9. Según S. COLOMBO, “*Gli Acta proconsularia...*”, p. 107: la “*Passio*” conocida por S.

[2] Desde el destierro hasta el segundo interrogatorio (30 agosto 257 - 14 setiembre 258):

- (d) – “Cum enim Cyprianus sanctus martyr electus a Deo de civitate curubitana, in quam exilio praecepto Aspasio Paterni proconsulis missus fuerat, regressus esset, in suis hortis manebat et inde quotidie sperabat veniri ad se sicut ostensum illi erat”²³².
- (e) – Fueron enviados dos “apparitores” quienes “eum ... in curriculum levaverunt in medioque posuerunt”²³³.
- Galerio Máximo posterga la audiencia para el día siguiente, por lo que debe permanecer en casa de sus guardianes.
- Se congrega en el lugar gran multitud de cristianos –hombres y mujeres– que pernoctan delante de la puerta²³⁴. Por eso Cipriano.
- (f) – “Custodiri puellas praecepit”²³⁵.

[3] Segundo interrogatorio y sentencia (14 setiembre 258) ante Galerio Máximo.

- (g) – “Jusserunt te principes caeremoniari”²³⁶.
- (h) – “Non facio”.
- (i) – “Consule tibi”.
- (j) – “Fac quod tibi praeceptum est: in re tam justa nulla est consultatio”.
- (k) – “Tascium Cyprianum gladio animadverti placet”.

Agustín no contendría este primer interrogatorio sino que comenzaría por “Cum Cyprianus, sanctus martyr electus a Deo...” y seguiría con el segundo interrogatorio acabando con el martirio. Pero G. LAZZATI, “Gli sviluppi...”, p. 36, nota 54, observa que S. COLOMBO descuidó los discursos de Agustín publicados por Morin, sobre todo el Guelferb. 28.

²³² Sermo guelferb. 28, 6, p. 540; Sermo 309, 1, 2, c. 1410-1411. Cfr. PASSIO CYPRIANI 2, 1-2. Respecto al orden cronológico de los hechos que aquí aparece confuso, cfr. G. LAZZATI, “Gli sviluppi...”, p. 36, nota 54. En el Sermo 309, 1, 2, c. 1410-1411 este orden es claro.

²³³ Sermo 309, 2, 3, c. 1411.

²³⁴ Sermo 309, 2, 4, c. 1411. Cfr. PASSIO CYPRIANI 2, 6-7.

²³⁵ Sermo 309, 2, 4, c. 1411. Cfr. PASSIO CYPRIANI 2, 6-7.

²³⁶ Documentación: (g) Sermo 309, 2, 4, c. 1411. Cfr. PASSIO CYPRIANI 3, 7 (h) Sermo 309, 3, 5, c. 1411-1412. Cfr. PASSIO CYPRIANI 3, 8. Misma frase en: Sermo guelferb. 28, 4, p. 534; (i) Sermo guelferb. 27, p. 534; Sermo 309, 3, 5, p. 1411-1412. Cfr. PASSIO CYPRIANI 3, 9; (j) Sermo guelferb. 27, p. 534; Sermo 309, 4, 6, c. 1412. Cfr. PASSIO CYPRIANI 4, 3; (k) Sermo guelferb. 27, p. 535; Sermo 309, 4, 6, c. 1412. Cfr. PASSIO CYPRIANI 4, 3; (l) Sermo guelferb. 27, p. 535; Sermo guelferb. 28, 6, p. 541; Sermo 309, 4, 4, p. 1412. Cfr. PASSIO CYPRIANI 4, 4.

[4] Martirio (14 setiembre 258):

- Cipriano es conducido a la muerte²³⁷.
- Multitud presente en la ejecución²³⁸.
- Cipriano se venda los ojos²³⁹.

4. Valor del martirio de Cipriano

Los títulos aplicados por San Agustín, su recuerdo minucioso de los momentos y expresiones más significativos en el proceso son ya elementos positivos para juzgar el valor que, en la apreciación agustiniana, representaba la muerte martirial del obispo de Cartago. Con todo el obispo hiponense ofrece aun otros elementos más para apreciar su valor antes y después de su consumación.

Antes de ser mártir, Cipriano amó el martirio²⁴⁰. Y su amor fue comunicativo: transmitió a otros su entusiasmo. Muchos lo precedieron inflamados por él. De aquí que merezca el calificativo de “inflamador de mártires”²⁴¹. Aquella expresión suya del segundo interrogatorio, “En cosa tan justa no hace falta reflexión alguna” se relaciona con ese calificativo²⁴². Estas exhortaciones hicieron que ya “en las palabras del que las pronunciaba se adivinara la vocación de un mártir”²⁴³.

Pero sin duda que la grandeza del martirio de Cipriano se manifiesta a raíz de su consumación. San Agustín, con todo, a diferencia de los donatistas que deificaban a sus héroes, encuadra el martirio cipriánico, en sí mismo considerado, dentro de dimensiones humanas: si bien héroe, grandísimo héroe del espíritu, es siempre hombre nunca dios o semidiós. Por eso mismo que los honores que se le tributan son siempre y sólo honores humanos. No se pretende rendirle un culto divino sino que, por medio de Cipriano que honró a Dios con la confesión del martirio, se rinde culto a Dios²⁴⁴.

El elogio mayor que de este martirio puede hacerse es paragonarlo *al de Cristo* y verlo fruto de coherencia con su doctrina. Algunas circunstancias externas los acerca aun materialmente. Por ejemplo, antes del segundo proceso, en que se le condenó a muerte, se había retirado

²³⁷ Sermo guelferb. 28, 5, p. 540. Cfr. PASSIO CYPRIANI 5.

²³⁸ Sermo Denis 15, p. 70. Cfr. PASSIO CYPRIANI 5, 2.

²³⁹ Al menos S. COLOMBO, “Gli ‘Acta...’”, p. 107 cree ver una alusión a esta circunstancia del martirio en las palabras del Sermo 310, c. 1412: “...cingat...”. Cfr. PASSIO CYPRIANI 5, 6.

²⁴⁰ Sermo 312, 6, 6, c. 1423.

²⁴¹ Sermo guelferb. 27, p. 531; Sermo Denis 15, p. 72.

²⁴² Sermo guelferb. 27, p. 531. Cfr. PASSIO CYPRIANI 3, 10.

²⁴³ Sermo 312, 6, 6, c. 1422.

²⁴⁴ Sermo Denis 14, p. 70. Cfr. Sermo 310, 2, 2, c. 1413: “Mensa Dei”, “Mensa Cypriani”.

a sus huertos esperando en oración el cumplimiento de lo que se le había revelado. ¿No es esta circunstancia paralela a aquella de la Pasión de Jesucristo, la del Huerto de los olivos?²⁴⁵ Pero las circunstancias materiales pueden ser meras coincidencias. Existen contactos más profundos. Así como obedeció al modo de vivir trazado por Cristo con aquellas palabras “El que quiere seguirme, niéguese a sí mismo”, secundó también el modo de morir delineado por El mismo, “El que ama su vida la perderá, y el que la perdiere por Mí, la encontrará” (Mc 8,34 + Jn 12,15)²⁴⁶. Dicho de manera más concreta: Cristo enseñó a vivir con una conducta tal que no se corriese el riesgo de perderse, y también a morir en modo tal de conseguir la vida eterna. Pues bien, uno de los discípulos más aprovechados de esta lección divina fue nuestro mártir, que transcurrió su vida consciente de tener que morir, y llegado ese día murió con la segura esperanza de resucitar²⁴⁷. Particularmente caro es subrayar polémicamente que, como Cristo, practicó el “no ofrecerse espontáneamente [‘non se ultro offerre’]”²⁴⁸.

Otro elogio muy grande es parangonarlo *al de Pedro*. En la rebautización, los donatistas invocaban la autoridad de Cipriano “cuyos méritos y enseñanzas —decían— tanto apreciamos”²⁴⁹. San Agustín enseña a comparar la autoridad de Cipriano, obispo y mártir, con la de Pedro, apóstol y mártir²⁵⁰. Y concluye que, si la autoridad doctrinal de Pedro es superior a la de Cipriano, en la gloria del martirio se equiparan²⁵¹. El martirio de Cipriano respecto al de Cristo es sólo imitación. Cristo es causa ejemplar de todos los mártires. Cipriano practicó su doctrina martirial e imitó su ejemplo. En cambio, respecto al de Pedro es algo más: equiparación en gloria y mérito.

¿Qué es el martirio de Cipriano comparado con el de otros héroes que no son ni Cristo ni Pedro? Agustín responde: al menos, más meritorio que el de muchos mártires juntos. Y la razón es la multiforme relación de Cipriano y Cristo. Cipriano esparció el buen olor de Cristo no sólo muriendo sino también viviendo en Cristo con su santidad moral y, sobre todo, enseñando acerca de Cristo como doctor²⁵².

Por último, San Agustín establece todavía un parangón, cuyos términos se encuentran en el mismo Cipriano. Se comparan Cipriano-hombre y Cipriano-mártir, es decir, su nacimiento para la tierra y su naci-

²⁴⁵ PASSIO CYPRIANI 2, 2; Sermo guelferb. 28, 5, p. 540.

²⁴⁶ Sermo guelferb. 27, 1, p. 532.

²⁴⁷ Sermo guelferb. 28, 1, p. 536.

²⁴⁸ Sermo guelferb. 28, 4, pp. 537-538; 5, pp. 539-540.

²⁴⁹ De baptismo II, 1, 2, p. 174.

²⁵⁰ De baptismo II, 1, 2, p. 174.

²⁵¹ De baptismo II, 1, 2, p. 176.

²⁵² Sermo guelferb. 16, p. 530.

miento para el cielo. La fecha del primero es desconocida, la del segundo no. Pero aunque se la conociera no se la celebraría porque toda la gloria le provino del martirio, no de su nacimiento carnal ²⁵³.

En resumen, la apreciación agustiniana del valor del martirio de Cipriano en sí mismo es esta: el mérito de su martirio no lo convirtió en un dios pero lo hizo parangonable a Cristo mártir; no le confirió autoridad apostólica pero lo igualó a Pedro mártir, y lo hizo superior a varios de los otros mártires juntos.

El martirio de Cipriano tiene un gran valor también considerado en relación consigo mismo y con los demás.

El primero en usufructuar de su martirio fue el mismo Cipriano: lo introdujo en el consorcio de los ángeles entre los que se sienta con el Padre como juez ²⁵⁴; pero sobre todo le sirvió de purgación de su error doctrinal puesto que padeció en la unidad eclesial no en el cisma, y por confesión no por suicidio; purgación bien lejana de la amputación que son las muertes de herejes y cismáticos ²⁵⁵. Además por aquellas mismas razones su martirio fue el índice más claro de su buena fe en el error bautismal, y de su presumible abjuración en caso de haber conocido la verdad ²⁵⁶.

Dios, los justos y también los pecadores —unos con alegría, otros con disgusto— reconocieron su valor: Dios, porque padecido correctamente, es decir, por la confesión como correspondía a quien desempeñó su episcopado en la unidad; los justos, porque para ellos fue un óptimo ejemplo de lucha contra el diablo, de esperanza en la resurrección, de intrepidez, de congruencia, de rectitud en el modo de consumir el martirio. Para los mismos paganos, expectadores de su muerte, fue ejemplo: muchos de los que lo vieron creyeron en Cristo, y quizá hasta algunos lo imitaron derramando su sangre. Los malos intuyeron a su modo el valor de su martirio: rugieron de rabia y empalidecieron de tristeza porque el “inflamador de los mártires” no negó a Cristo ²⁵⁷.

Además del valor en sí y con respecto a los demás, el martirio de Cipriano en la valoración agustiniana vale como concepción o doctrina. Y esto porque nuestro mártir teorizó sobre el martirio y puso en

²⁵³ Sermo 310, 1, 1, c. 1413.

²⁵⁴ De baptismo II, 5, 6, p. 180; Sermo guelferb. 28, 6, p. 541.

²⁵⁵ Contra Cresconium II, 3, 8, p. 409; De unico baptismo 13, 22, pp. 21-22; Epist. 108, 3, 9, c. 110; De baptismo IV, 17, 24, pp. 250-251; Sermo 28, 6, pp. 540-541.

²⁵⁶ Sermo Denis 15, p. 72.

²⁵⁷ De baptismo II, 5, 6, pp. 180-181. Cfr. Sermo guelferb. 28, 1, p. 536 (obispo en la unidad); Sermo guelferb. 26, 2, 530 (lucha contra el diablo); Sermo guelferb. 28, 1, p. 536 (resurrección); Sermo guelferb. 28, 7, pp. 541-542 (intrepidez); Sermo guelferb. 28, 1, p. 536; Sermo 312, 6, 6, c. 1422 (congruencia); Sermo guelferb. 28, 6, pp. 540-541 (rectitud); Sermo Denis 15, p. 74 (paganos convertidos).

práctica su teoría. Por supuesto que en esto más claramente Agustín polemiza con los donatistas por eso que presenta sólo el aspecto teológico que favorece su tesis. Con todo si pudo hacerlo fue porque el mártir le ofrecía materia segura.

Para ilustrar la concepción cipriánica del martirio en esa perspectiva, Agustín cita expresiones proferidas por el obispo o consignadas en sus escritos.

Una expresión muy significativa es aquella pronunciada ante Aspasio Paterno: "*Como nuestra disciplina prohíbe presentarse espontáneamente* ('Cum disciplina prohibeat ut se quisque offerat')..."²⁵⁸. La alusión a la espontaneidad donatista del martirio es evidente. Son pues indisciplinados los que provocan a los perseguidores, porque obran contra una disposición eclesial grave que salvaguarda de la presunción. Solemne mentís a la doctrina suicidista de Gaudencio, que era la de todo el movimiento cismático²⁵⁹. La frase enunciaba la enseñanza consagrada por la palabra y el ejemplo de Cristo²⁶⁰.

Las obras doctrinales reproducen la misma concepción martirial. Así aparece, al menos, en el "De catholicae Ecclesiae unitate" y en la carta 73²⁶¹. El contenido complexivo es este: quien muere cruentamente por la confesión de Cristo pero fuera de la unidad, paz y concordia eclesial, no es auténtico mártir porque —según enseña Pablo— no posee la caridad (1 Cor 13,3), y la culpa de la discordia no se purga ni siquiera con el martirio; la confesión de Cristo y el martirio tienen mayor fuerza que el simple bautismo de agua, pues éste puede ser suprido por aquél pero no viceversa.

Es decir, en la concepción cipriánica las dos coordinadas del martirio son eclesiales: una, eclesiástica o disciplinar; otra, eclesiológica o teológica.

El martirio así concebido no sólo fue teorizado sino también obrado por el pastor africano. Su martirio consumado adhirió perfectamente al trazado de su especulación. Fue disciplinariamente correcto y conforme al ejemplo de Cristo, porque no realizado suicidamente en un ímpetu de espontaneidad sino por la "confessio"²⁶². Fue teológicamente válido porque sufrido dentro de la unidad de la Iglesia²⁶³.

²⁵⁸ PASSIO CYPRIANI 1, 9.

²⁵⁹ Contra Gaudentium I, 31, 40, p. 239.

²⁶⁰ Sermo guelferb. 27, p. 540. Cfr. "Reconocimiento de la autoridad de Cipriano": I, A. 2. (2)a.

²⁶¹ Epist. 180, 3, 9, c. 110 (Cipriano, De catholicae Ecclesiae unitate 14). Cfr. De bautismo IV, 17, 24, pp. 250-251. En Cipriano, Epist. 73, 21, p. 794.

²⁶² Cfr. "Paz-concordia-unidad": I. A. 2. (2)a. Sermo guelferb. 1-6, pp. 536-341.

²⁶³ "Pensamiento de San Agustín": I. A. 2. (1)e.

5. Culto al mártir Cipriano

Todo lo dicho del martirio de Cipriano culmina en su culto. San Agustín en la polémica testimonia su celebración tanto por los católicos como por los donatistas, y la difusión que adquiriera.

El pastor hiponense describe con detalles la celebración católica de la "sollemnitatis" o "festivitas" en Cartago²⁶⁴. Los títulos de sus homilias y las alusiones en ellas contenidas atestiguan los lugares del culto: la basílica "Ad mensam Cypriani", o bien "la basílica sancti Cypriani in Mappalibus" que corresponden respectivamente al lugar del martirio y al de la sepultura, como atestiguan la "Passio" y la tradición²⁶⁵. El día aniversario es recordado por la "Passio" y el "Kalendarium carthaginense": 14 de setiembre²⁶⁶.

Con respecto al modo concreto cómo se celebraba el aniversario de la "depositio": en la asamblea litúrgica se leía la "Passio" para edificación de los fieles²⁶⁷. El obispo de la ciudad, o su huésped, hacía la homilía al pueblo tomando tema de frases o circunstancias del proceso, o bien textos o episodios bíblicos acomodados al mártir. Quedan como testimonio doce homilias ocasionales de San Agustín²⁶⁸. Se celebraba la Eucaristía²⁶⁹.

²⁶⁴ Sermo 309, 1, 1, c. 1410; Sermo guelferb. 28, 4, p. 535; Sermo 312, 6, 6, c. 1423; Sermo guelferb. 28, 1, p. 532. Cfr. G. LAPEYRE, "Saint Augustin...", p. 95.

²⁶⁵ Sermo Denis 14, p. 65: "...ad mensam beati Cypriani..."; Sermo Denis 22, p. 133: "... in Mappalibus..."; Sermo 310, 2, 2, c. 1413: "... mensa Deo constructa...". Cfr. Ch. SAUMAGNE, "Los basiliques Cypriennes", pp. 188-202. Respecto al valor histórico de los títulos de las homilias agustinianas sobre Cipriano: C. LAMBOT, "Les sermons...", p. 251, sobre todo 254-255.

²⁶⁶ Kalendarium carthaginense, AASS Nov. II, 1, p. LXXI.

²⁶⁷ Vgr. Sermo Denis 14, p. 75: "Modo legebatur passio beati Cypriani".

²⁶⁸ Las homilias agustinianas sobre San Cipriano, y sus fuentes, son estas: [1] "In Mappalibus", 13 set.: Sermo Denis 11, pp. 43-50 (PL 46, c. 846-851); [2] "Ad mensam Cypriani", 14 set.: Sermo Denis 14, pp. 65-70 (PL 46, c. 862-866); [3] "Ad mensam Cypriani", 14 set.: Sermo Denis XV, pp. 70-74 (PL 46, c. 866-869); [4] "In Mappalibus", 14 set.: Sermo Denis 22, pp. 133-135 (PL 46, c. 915-917); [5] En Cartago, 14 set.: Sermo guelferb. 26, pp. 529-531. Cfr. Bulletin d'ancienne litterature et d'archéologie chrétienne, IV (1914), p. 17 ss.; [6] 14 set.: Sermo guelferb. 27, pp. 531-535; [7] 14 set.: Sermo guelferb. 28, pp. 535-543; [8] "Ad mensam Cypriani", 14 set.: Sermo 309, c. 1410-1412. Cfr. G. MORIN, Misc. Agost. I, p. 666; [9] 14 set.: Sermo 310, c. 1412-1414; [10] "In Mappalibus", 14 set.: Sermo 311, c. 1414-1420. Cfr. P. MONCEAUX, "Histoire littéraire...", II, p. 378; [11] 14 set.: Sermo 312, c. 1420-1423. Cfr. P. MONCEAUX, ib., p. 378; [12] 14 set.: Sermo 313, c. 1423-1425. Cfr. P. MONCEAUX, ib., p. 378. G. MORIN, "Tractatus inediti", Romae, 1917: publicó tres homilias de San Agustín sobre San Cipriano extrayéndolos del 'Codex guelferb. 4096' = Sermo guelferb. 26, pp. 101-103; Sermo guelferb. 27, pp. 105-109; Sermo guelferb. 28, pp. 109-117. C. LAMBOT, "Los sermons...", p. 281: cita a todas las homilias anteriores como de San Agustín.

²⁶⁹ Cfr. Sermo 310, 2, 2, c. 1443.

El recuerdo del gran obispo-mártir atraía abundante concurso de fieles. Puede decirse que todos los cristianos de Cartago, y de las ciudades vecinas, convergían allí²⁷⁰. Es que en Cartago se conservaba el cuerpo glorioso de Cipriano mientras en otras partes no se poseía sino el "cuerpo" de sus escritos. Cartago que otrora poseyera la cátedra de Cipriano, poseía también su "memoria"²⁷¹.

En tiempos anteriores a San Agustín, no todo había sido solemnidad religiosa junto a la tumba del obispo-mártir. La noche de la vigilia había pertenecido a cantores y bailarines. Hasta que los pastores cartaginenses consiguieron, poco a poco, eliminar la costumbre profana instituyendo una santa vigilia que acabó con los cantos y bailes profanos²⁷².

Y, en fin, San Agustín nos transmite también un dato histórico para nosotros importante: que también los donatistas celebraban la fiesta de Cipriano²⁷³. Sólo que no conocemos sus pormenores, que no diferirían de los católicos como provenientes de la misma tradición.

Geográficamente —estando a las palabras de Agustín— Cipriano habría sido conocido no sólo en Africa sino también en el resto del occidente transmarino, y aun en oriente. En todas esas regiones se leía la "Passio", se alababa su doctrina, se admiraba su caridad, se elogiaba la santidad de sus costumbres y se celebraba su fiesta²⁷⁴. Pero también socialmente se había difundido su fama. Las clases sociales más dispares adherían a la celebración de su aniversario. Lo celebraban no sólo los cristianos y los herejes sino también los judíos y aun los mismos paganos²⁷⁵. Por cuanto sabemos, Cipriano no habría viajado fuera de Africa, con todo sus palabras y sus escritos traspusieron los confines africanos. ¿Cuáles fueron los vehículos de su fama? Las lenguas ajenas y sus cartas. Ambas hicieron que fuera conocida la dulzura de sus enseñanzas y acicatearon también la curiosidad por conocer los detalles de su martirio²⁷⁶.

Esta es la figura de San Cipriano que campeó en la polémica católico-donatista, reconstruida a través de los testimonios de San Agustín. Ambos contrincantes se disputaron su autoridad sellada con un glorioso martirio. Pero el *catolicismo* de Cipriano "*doctor*" y "*mártir*"

²⁷⁰ Sermo 311, 7, 7, c. 1416; Sermo Denis 15, p. 70; Sermo guelferb. 28, 1, p. 531.

²⁷¹ Sermo guelferb. 26, 2, pp. 530-531; Sermo 310, 3, 3, c. 1413.

²⁷² Sermo 311, 5, c. 1415.

²⁷³ Sermo guelferb. 27, 6, p. 541. Cfr. P. MONCEAUX, "Histoire littéraire...", II, p. 371.

²⁷⁴ Sermo guelferb. 26, 2, p. 530; Sermo 310, 1, 1, c. 1413; 4, 4, c. 1413-1414.

²⁷⁵ Sermo 310, 1, 1, c. 1413.

²⁷⁶ Sermo 310, 4, 4, c. 1413-1414.

es cierto y evidente, como se desprende de nuestro estudio. Hay que admitir, con todo, que también es cierta y evidente la "donatización" de Cipriano "*doctor*" y al menos verosímil la de Cipriano "*mártir*". La última palabra en este aspecto la proporciona una recensión incompleta de los "Acta proconsularia Cypriani" atestiguada por un códice de Würzburgo. Y esto es lo que presentaremos en esta segunda parte del estudio.

II. - DONATIZACION DE SAN CIPRIANO MARTIR

Se nos permitirá acuñar el término "donatización" para expresar el hecho llevado a cabo por los seguidores de Donato, a saber, adjudicarse como propios de su secta ciertas personalidades de la Iglesia católica, generalmente coloreando de rasgos donatistas sus biografías, gestos, palabras.

1. Hallazgo de R. Reitzenstein

La tradición de los manuscritos presenta dos recensiones de los llamados "Acta proconsularia Cypriani": una recensión *completa*, es decir, con las tres partes consabidas —proceso del 257 (primera parte), condena por Galerio Máximo en el 258 (segunda parte) y pasión propiamente dicha (tercera parte) y una recensión *incompleta*, es decir, con la segunda y tercera parte solamente²⁷⁷

Ahora iben, R. Reitzenstein en un códice de Würzburgo datado en el s. IX —"Cod. Wirceburg. Theol. 33" designado "Y" entre los manuscritos de los "Acta proconsularia Cypriani"— que contiene una carta de Cipriano (Epístola 67 bis, CSEL III, p. 735), descubrió una *antigua recensión incompleta* ("altere unvollständige Fassung, Rezension II") de los "Acta proconsularia", que ofrece variantes respecto de la redacción incompleta que se conocía por otros códices en particular EMT.

Para su descubridor, esta redacción concuerda mejor con el texto fundamental o primitivo que no la redacción hasta entonces conocida. La primera parte de esta redacción wirceburgense (Acta Wirce. 2, 1-8) contiene pocas variantes comparada con la conocida de los manuscritos EMT. El interrogatorio, en cambio (Acta Wirce. 2, 1-8) aporta mayores novedades, en particular, el "Deo laudes" de Cipriano y los fieles en coro, y la sentencia de Galerio condenando a la pena capital a

²⁷⁷ H. DELEHAYE, "Les passions...", pp. 82-104. Detalles de las recensiones con los códices que las representan: G. LAZZATI, "Gli sviluppi...", p. 153.

Cipriano y fieles. En la pasión propiamente dicha (Acta Wirc. 3. 1-10) es notable el cambio de personas: el subdiácono Juliano por un Donato ²⁷⁸.

2. Donatización

Reitzenstein, hablando de esta segunda redacción de la recensión incompleta de los "Acta proconsularia", y notando esas variantes, proponía el caso como ejemplo de la ilimitada libertad con que, en la antigüedad, solían ser tratados los textos hagiográficos. Y nada más. Pero observaciones más agudas fueron hechas por otro grande hagiógrafo: Pio Franchi de' Cavalieri.

Este, sin desmentir tal observación, hizo notar que en el caso en cuestión esas variantes tenían otra explicación, que había escapado a su colega. En efecto, observó que el nuevo texto del que Reitzenstein diera cuidadosa edición, *no es obra de un copista que cambia por el gusto de cambiar sino de un sectario que modifica para prestar un servicio a la secta*. Ese sectario se traiciona enseguida, es un donatista. Los signos son: quizá ya el querer hacer condenar junto con Cipriano, y sin sombra de proceso, a todos los fieles presentes ("T. Cyprianum *cum suis* animadverti placet"); también el cambiar el nombre del subdiácono Juliano por el de Donato. Pero donde se ve inconfundiblemente la mano del donatista es en el "Deo laudes", que sustituye el "Deo gratias" de los demás manuscritos, repetido en coro por Cipriano y sus fieles ("*una cum ipso credentes*") ²⁷⁹.

Estas mismas observaciones y conclusiones son acogidas sin reservas por Delehayé ²⁸⁰.

La prueba principal de P. Franchi de' Cavalieri para concluir que la "Passio" del manuscrito de Würzburgo fue retocada por un donatista, la constituye el "De laudes". El uso de esta expresión en el donatismo se halla abundantemente documentada en los escritos de San Agustín y en la epigrafía africana ²⁸¹.

3. Respuesta al problema preliminar

Ahora estamos en condiciones de formular una respuesta al problema que planteáramos al principio de este estudio. Nos preguntábamos:

²⁷⁸ R. REITZENTEIN, "Die Nachrichten...", pp. 35-37.

²⁷⁹ P. FRANCHI DE' CAVALIERI, "Di un nuovo studio...", pp. 211-212.

²⁸⁰ H. DELEHAYE, "Les passions...", pp. 92-93.

²⁸¹ Cfr. vgr. Epist. 108, 5, 14, c. 414-415 dirigida a Macrobio, c. a. 409; contra litteras Petiliani II, 65, 146, p. 98; II, 84, 186, p. 117; Enarratio in psalmum 132, 6, c. 1732; Sermo guelferb. 28, pp. 535-543. Para los monumentos arqueológicos que lo reproducen: P. MONCEAUX, "Histoire littéraire...", IV, pp. 437-440.

“¿Alude acaso San Agustín a una corrupción de la Pasión de Cipriano, que los donatistas leerían en la fiesta del mártir, cuando dice en su homilía: [Cipriano] oye la sentencia y exclama Deo gratias como se debe, porque también confesó a Cristo como se debe [‘Accipit sententiam et Deo gratias *recte* quia *recte* confessus est’], y sigue insistiendo en el “Deo gratias” contra el fatal “Deo laudes”?”

La respuesta se desprende de todo el estudio: la gran autoridad de Cipriano doctor y mártir para los cismáticos donatistas; la existencia de un “Corpus cyprianicum” compilado por los mismos²⁸²; la existencia de una “Passio” con inconfundibles rasgos donatistas hacen *cierta* una *respuesta positiva*, y dan seguro apoyo a G. Lazzati para afirmarlo²⁸³.

Dijimos también al plantear el problema que, de una respuesta *positiva* a la pregunta se seguiría una importante conclusión: San Cipriano habría sido considerado por los donatistas *un mártir de la propia Iglesia*, de la “ecclesia martyrum”, en otras palabras, habría sido “donatizado”. Y a esta conclusión definitiva arriba también nuestro estudio.

RUBEN DARIO GARCIA, sdb

²⁸² R. REITZENSTEIN, “Ein donatistisches Corpus Cyprianischer Schriften”, pp. 85-92. Cfr. H. K. MENGIS, “Ein Beitrage zur Cyprianisforschung”, pp. 274-279; Id., “Ein donatistisches Corpus Cyprianischer Briefe” (Diss.).

²⁸³ G. LAZZATI, “Gli sviluppi...”, p. 37; H. DELEHAYE, “Les passions...”, pp. 116-117. Este mismo autor coloca entre los “Acta” retocados por los donatistas, los “Acta Cypriani” (AB XXXIX, 1921, p. 180).

LA IGLESIA Y LA EXISTENCIA CRISTIANA EN LA TEOLOGIA DE SAN BUENAVENTURA

SEGUNDA PARTE *

Supuesto el trasfondo histórico y doctrinal de la Iglesia del siglo XIII, que hemos descrito sucintamente en la Primera Parte de este ensayo, y contemplada brevemente la figura y el papel que San Francisco jugó en la Iglesia de entonces, estamos ahora en mejores condiciones para apreciar la concepción eclesiológica de San Buenaventura.

Esta concepción no la hemos de buscar, por cierto, en un tratado explícito de Eclesiológica, que no se encuentra en nuestro autor, pero sí podemos reconstruirla principalmente a partir de las actitudes vitales que hubo de asumir concretamente, las cuales comportan muchas veces un alto nivel de reflexión teológica.

El intento, como puede apreciarse, no es fácil, pero merece que sea emprendido, aunque sea a nivel de primer esbozo.

IV. - SAN BUENAVENTURA: FRAILE Y GENERAL DE LA ORDEN

1. *Vocación franciscana de San Buenaventura*

Según hemos constatado en la Parte I, San Buenaventura llega a la Orden Franciscana en un momento particularmente complejo ¹⁰³.

La Orden se encuentra en plena evolución, notablemente crecida en número y, en parte, con los problemas de los últimos años de San Francisco más agudizados. La discusión acerca de la interpretación de la regla y en particular la cuestión de la "pobreza", convulsionan a toda la Orden. Buenaventura asume el gobierno de la Orden, con 36 años de edad ¹⁰⁴, precisamente en el momento en que, por consejo de

* Primera Parte, en Teología XII (1975), 5-41.

¹⁰³ GRATIEN DE PARIS, op. cit., págs. 235 y siguientes.

¹⁰⁴ SAN BUENAVENTURA, Opera Omnia. Quaracchi, 1882-1902, vol. X, págs. 39-73; P. GLORIEUX, *Essai sur la chronologie de Saint Bonaventure*. En Arch. fr. hist., XIX (1926), págs. 145-168; P. A. CALLEBAUT, O. M., *L'en-*

Alejandro IV, Juan de Parma —que pasaba por favorable del joaquinismo— renunciaba a su reelección.

Mucho se ha escrito sobre la vocación franciscana de Buenaventura. Aquí sólo nos limitaremos a subrayar algunos pocos elementos que nos puedan servir para entender la vida del autor en su contexto franciscano y el condicionamiento que ésta significó para la concepción eclesiológica.

La influencia de San Francisco en la vida de S. Buenaventura ¹⁰⁵ se nota fuertemente. Su misma salud corporal es recobrada por un milagro atribuido precisamente a la intercesión del Santo, como él mismo recuerda ¹⁰⁶.

Otros factores influyen también para su entrada en la Orden. Entre otros, anotamos la influencia que ejerció sobre él, Alejandro de Hales de quien habla como de su padre y maestro ¹⁰⁷, y el crecimiento de la Orden que recuerda al de los orígenes de la Iglesia: “La Iglesia —escribe— comenzó desde un principio con simples pescadores y se enriqueció después con doctores muy ilustres y sabios; así puedes comprender que la religión del bienaventurado Francisco no ha sido establecida por la prudencia de los hombres, sino por Cristo, como Dios mismo se lo muestra.

Y ya que las obras del Señor no fracasan jamás, sino que crecen sin cesar, Dios ha cumplido esta obra, ya que a la comunidad de hombres simples, no ha desdeñado de unir a los sabios, atendiendo la palabra del Apóstol: si alguno entre vosotros se cree un sabio, que se haga tonto para devenir sabio” ¹⁰⁸.

El conocimiento que tiene de la Orden, la entrada en ella de personajes desde todo punto de vista ejemplares, la espiritualidad misma de Francisco, son otros tantos elementos que influyen también en su vida.

En su doctrina también se advierte la impronta de San Francisco de Asís ¹⁰⁹.

Así, toda su espiritualidad está profundamente centrada en Cristo crucificado. Tanto en su vida, como en toda su obra se nota realmente

trée de Saint Bonaventure dans l'Ordre des F. M. en 1243. En: France franciscaine, IV (1921), págs. 41-51; L. LEMMENS, O. F. M., S. *Bonaventura*, Milán, 1921; E. GILSON, *La filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires (1948), págs. 11-93. Muchas otras obras sobre estos aspectos de su vida que hemos consultado.

¹⁰⁵ J. G. BOUGEROL, O. F. M., op. cit. *La vocation franciscaine de Saint Bonaventura*, págs. 35-45.

¹⁰⁶ Leg. maj. (Op. 8, 530).

¹⁰⁷ II. Sent. Dist. XXIII. Art. 2 Quaest. 3 ad 7um (EM 2, 566).

¹⁰⁸ Ep. ad Mag. innominatum. Ep. de Tribus quaestionibus, n. 13 (Op. 8, 336).

¹⁰⁹ G. BOUGEROL, op. cit., págs. 44 y siguientes.

un marcado *crisocentrismo*. Cristo es el medio de la Trinidad. Por su Encarnación, es el medio de la salvación y de la vida, es la luz que trae a todo hombre la inteligencia y la certeza; es el fin hacia el cual tiende todo el esfuerzo de su ascesis, de su búsqueda de contemplación.

Es muy importante tener en cuenta lo que decimos aquí, para poder captar ciertos elementos cristológicos de su doctrina sobre la Iglesia ¹¹⁰.

Para el Santo, la creación es *un gran sacramento* de Dios. El nos ha donado dos libros que nos dan la comprensión de su ser: a saber el libro de *las escrituras* y el libro de *la creación*.

Todas las cosas son signos de Dios y el hombre debe procurar encontrarlo a través de ellas ¹¹¹.

El ejemplarismo, que tiene su fuente en San Francisco, está en el centro del pensamiento bonaventuriano. Si bien se encuentran precedentes en los teólogos del siglo XII y en los Padres, una cosa es bien personal a Buenaventura, y es el de haber organizado su visión de la creación en función del ejemplarismo. Nada de sorprendente pues, que él haya creído realmente encontrar y encerrar el círculo inteligible y que haya enseñado de esta manera la unidad del saber ¹¹².

Pero amén de estas observaciones rápidas sobre la doctrina del santo, donde advertimos influjos de S. Francisco, debemos subrayar que San Buenaventura en toda su vida, conservará una gran devoción y admiración por Francisco de Asís ¹¹³.

2. Controversias entre regulares y seculares

En general, los historiadores establecen que San Buenaventura encontró la Orden ya bastante evolucionada, y no tuvo que determinarse por tomar y realizar grandes cambios. Conservador por temperamento aceptó todo como estaba y procuró mantenerlo ¹¹⁴.

Sabe claramente, en el conflicto con los seculares, que ya estaba en curso, que había algunos abusos de parte de los mismos religiosos. De

¹¹⁰ LONGFREE, O. F. M., *Bonaventure*. En D. H. G. E. 9 (1937), págs. 741-788; *ibid.*, *Bonaventure*, en D. S. (1937), págs. 1768-1843; cfr. también P. B. APERRIBAY, O. F. M., *Introducción general. Cristología mística de San Buenaventura* (BAC, 2, 3-90).

¹¹¹ G. BOUGEROL, *op. cit.*, pág. 45.

¹¹² Leg. maj. (Op. 8, 530). Cfr. también G. BOUGEROL, *op. cit.*, pág. 45; L. AMOROS, O. F. M., *Introducción general. El pensamiento de San Buenaventura* (BAC 1, 93-139); E. GILSON, *op. cit.* Este último es muy útil para penetrar el pensamiento de nuestro autor.

¹¹³ Leg. maj. (Op. 8, 530). Léase detenidamente toda esta obra para penetrar el pensamiento del autor en torno a San Francisco.

¹¹⁴ Léase atentamente la primera circular que dirige a sus Hermanos tres meses después de su elección (Op. 8, 468).

allí que, como dice Gracian de París, en su primera circular se encuentran los elementos fundamentales de su gobierno: a) apología realista del ideal franciscano; b) defensa de la evolución y orientación de la observancia regular.

El problema en cuestión se plantea al extremo entre la Orden de los mendicantes de los franciscanos y la de los dominicos, por una parte, y el clero secular por otra. Se trata de una realidad muy compleja, de la cual sólo tocamos algunos puntos fundamentales que nos permitan captar la visión eclesiológica que se manifiesta en ellas ¹¹⁵.

Cuando Buenaventura emprende la lucha contra esta campaña antireligiosa, se da cuenta que más allá de todos los otros problemas contra los cuales se batían los seculares, *se tiende a destruir el mismo ideal franciscano*. Como puede advertirse, es el mismo carisma de la Orden el que está en juego.

Los seculares atacan el ideal de la pobreza franciscana; así Guillermo de Saint Amour y su discípulo Gerardo de Abbeville.

Buenaventura responde con su *Quaestio de Paupertate* al Tratado de los peligros de los últimos tiempos, donde establece claramente que la santidad reside fundamentalmente, y en primer lugar, en la Caridad, y que ésta es tanto mayor cuanto más completa sea la renuncia a todos los bienes ¹¹⁶.

Defiendo también contra todos éstos, el derecho de los frailes a predicar el Evangelio. El Santo hace ver con claridad que este derecho lo habían recibido del Papa.

Demuestra también el derecho que el fraile menor tiene de vivir de ese Evangelio que predica, es decir a mendigar y a pedir limosnas: pues, dado que vive realmente el ideal evangélico, tiene verdaderamente derecho de propagarlo mediante la predicación a los demás y, al mismo tiempo, de vivir de esa misma tarea apostólica ¹¹⁷.

Leyendo atentamente la discusión y las obras del santo que se refieren a todo este problema, descubrimos al menos algunos trazos eclesiológicos importantes que, sin duda, están limitados y también condicionados por el contexto general de la controversia.

De un lado, los seculares establecen un orden eclesiástico de origen divino y que, por tanto, se presenta en un cierto sentido, como fijo e inmutable.

¹¹⁵ Y. CONGAR, O. P., *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XXIIe. siècle et le début du XIVe.* En A. H. D. L. M. A., 28 (1961), págs. 35-151; especialmente a partir de la pág. 108 en que comienza más con San Buenaventura. Cfr. también, GRATIEN DE PARIS, op. cit., págs. 238 y siguientes; G. BOUGEROL, op. cit., págs. 169-175.

¹¹⁶ GRATIEN DE PARIS, op. cit., pág. 245.

¹¹⁷ Véase detenidamente para todo esto, el de Apol. paup., y de Per. evang (BAC 6, 8 y 336).

La constitución del mismo es de origen divino, con una jerarquía en dos grados: los Obispos instituidos por los Apóstoles, los curas instituidos en los 72 discípulos.

Por supuesto que no niegan la primacía papal, pero evitan hacer de ella una monarquía. El Papa es visto en el "interior" del Orden Episcopal. La Iglesia está estructurada en niveles o esferas cada vez más extendidas: parroquias-dioécesis-provincias-Iglesia universal. La jurisdicción episcopal es de derecho divino y el Papa no puede obrar como si ésta no existiera.

La estructura de los religiosos defiende la legitimidad de su actividad a predicar, confesar, etc., apoyándose en una misión recibida del Papa, cuyo poder es a la vez supremo y universal. Se trata del episcopado supremo y universal del Papa por encima de los mismos Obispos.

Buenaventura expresa en este sentido una especie de concepción jerárquica piramidal de la Iglesia y un poder total del Papa. Subraya insistentemente la importancia de la extensión universal de la Iglesia y de la potestad papal. En este contexto, Buenaventura hablará de la total y absoluta obediencia debida al Romano Pontífice ¹¹⁸.

El Padre Congar ve en toda la teología buenaventuriana sobre el primado del Papa, la influencia de Dionisio Areopagita ¹¹⁹, y subraya particularmente los siguientes puntos:

a) Para Buenaventura, el jerarca principal de la Iglesia es Cristo. La Iglesia, en la teología del Santo, aparece plenamente solidaria con Cristo. La Gracia capital de Cristo es *participada por toda la Iglesia*, que es su cuerpo y que vive intensamente de esa vida;

b) El Papa, como pontífice supremo, aparece también como Vicario de Cristo en su realización "visible" en la tierra. El Señor realiza de una manera invisible en su cuerpo, lo que la estructura exterior de la Iglesia realiza de modo visible ¹²⁰.

Buenaventura en este contexto usa la vía neo-platónica dionisiana, según la cual la perfección está *en lo sumo*, en el uno, que se deja participar en un movimiento de "exitus", para llegar a lo uno en un movimiento de "reditus", o de reducción a la unidad, en el que el ser múltiple encuentra su bien; precisamente este bien será ser de esta manera jerarquizado.

¹¹⁸ De perf. evang. Quaest. 4 Art. 3 (BAC 2, 289-327).

¹¹⁹ Y. CONGAR, O. P., *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne...*, págs. 228-229 y el artículo *Aspects ecclésiologiques...* anteriormente citado.

¹²⁰ De perf. evang. Quaest. 4 Art. 3, c. et ad 15 (BAC, 6, 301). Apol. paup. Cap. 2, nº 12 (BAC, 6, 373); Hexaem. coll. III 1-21 (BAC, 3- 231-245); Lign. vit., nº 40, Fruc. 10 (BAC 2, 313); Brevil. Prol. 3, 2 (BAC 1, 167); Itin. 4,5 (BAC 1, 513).

El jerarca principal tiene así el *poder total*; es el medio y también la *fuerza*, de la que todos los otros reciben su propio poder a través de los diferentes intermediarios jerárquicamente ordenados, las gracias de purificación, iluminación y, finalmente, de consumación.

El Romano Pontífice es esto visiblemente sobre la tierra: "Sumus et primus", "princeps principalis", "caput unde derivatur", y entonces término de la "reductio ad unum" (ad summum), por quien las cosas terrestres deben jerárquicamente encontrar la perfección ¹²¹.

El Papa es el único, el supremo padre espiritual, el esposo único, el jefe indiviso, el pontífice soberano, el vicario de Cristo, la fuente a partir de la cual se derivan todos los poderes eclesiásticos hasta los grados ínfimos de los poderes de la Iglesia y que llega así a todos los miembros del Cuerpo Místico ¹²².

Hoy somos muy conscientes de los peligros reales que tal posición implica, especialmente con respecto a las Iglesias particulares y al ministerio de los Obispos, los cuales vendrían así a ser simples legados papales. No obstante nos parece, en honor a la verdad, que podemos comprobar las raíces profundamente teológicas que tiene la obediencia de Buenaventura al Papa. No se trata de un simple "oportunismo" para poder salvar su Orden en peligro, una especie de "autodefensa" inspirada por las circunstancias, especialmente cuando analizamos desapasionadamente y con mente teológica, a la luz de toda la doctrina del Santo, su eclesiología.

De allí que si queremos encontrar el valor supremo, aquello que condiciona la actitud del Santo para con la Iglesia y los miembros de la Jerarquía, nuestra búsqueda debe orientarse hacia su visión profundamente teológica de la Iglesia y de sus estructuras. También nos pueden orientar en esta búsqueda, la observación de las circunstancias de controversias que, a la vez que nos sitúan en aquel momento concreto, y nos hacen entender las limitaciones y los alcances reales de las afirmaciones de nuestro autor, nos permiten, sobre todo, apreciar su reflexión teológica sobre esas mismas circunstancias. Estos aspectos quedarán más esclarecidos cuando nos refiramos más explícitamente a los fundamentos doctrinales de su visión de la Iglesia ¹²³.

¹²¹ Brevil. Pars. VI, Cap. 12 (BAC 1, 412); De perf. evang. Quaest 4 Art. 3 c. et ad 14-15, 16 (BAC 6, 289); Hexaem. coll. XX-XXI-XXII, núms. 11-15. Estas últimas son de una gran riqueza (BAC 3, 554-635).

¹²² "Unus, primus et summus pater spiritualis omnium patrum immo omnium fidelium, et hierarcha praecipuus, sponsus uni cus, caput indivisum, pontifex summus, Christi vicarius, fons, origo et regula cunctorum principatuum ecclesiasticorum, a quo tanquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad infima ecclesiae membra secundum quod exigit dignitas in ecclesiastica hierarchia". Brevil. Pars. VI, Cap. 2, nº 5 (BAC 1, 414-415).

¹²³ Y. CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustin...*, págs. 224-230 y el artículo del mismo autor anteriormente citado, *Aspects...*

3. Problemas internos de la Orden: el Joaquinitismo

Como ya hemos visto en la época de San Francisco se plantean dificultades en la interpretación que se debía dar a la observancia regular de la regla franciscana, en especial en torno a la cuestión siempre candente y debatida de la pobreza ¹²⁴.

San Buenaventura la interpretará con más amplitud, que los contemporáneos de San Francisco, pues tiene en cuenta la evolución real que ha sufrido la Orden. Como suelen llamarlo los historiadores, él es el hombre de la "comunidad", de la mayoría de los frailes, que busca siempre ponerse en el justo equilibrio, ya sea con respecto a aquellos que dentro de esa comunidad son los relajados, los que alteran la disciplina y buscan facilitar demasiado la observancia, sea con respecto a los rigoristas, a los que se sienten devorados por el celo de la perfección y que terminan por hacer imposible la observancia a los demás que son la mayoría de la comunidad. Estos últimos quieren siempre interpretar la regla, no a la luz de las últimas interpretaciones pontificias sino a la luz del Testamento de San Francisco ¹²⁵.

El criterio que el Santo usará para resolver todos estos problemas será el de la Regla interpretada a la luz de la Bula Pontificia *Quo Elongati* ¹²⁶.

Pero no es sólo la pobreza. El tiempo ha traído un cambio de actitud en relación con *la ciencia*. Para Buenaventura, ésta constituye un elemento esencial en la misión franciscana y tratará de desarrollarla profundamente, en primer lugar en él mismo ¹²⁷. Se comprende su actitud, especialmente si vemos el interés y el esfuerzo que el Santo realiza por defender la misión de anunciar el Evangelio que tiene su Orden. En efecto, el estudio aparece relacionado con el deber de la predicación, con el ministerio de la confesión, pues para una y otra cosa se necesita el conocimiento profundo de las Sagradas Escrituras; sin éstas es imposible poder anunciar la salvación a los hombres realizada por Cristo. Además, así lo quiere la Sede Apostólica, para que los franciscanos puedan atender más eficazmente a las necesidades de la Iglesia, y combatir al mismo tiempo, los errores y las herejías. Apoyado en estas y otras razones, favorece de una manera extraordinaria e incansable la labor intelectual en toda la Orden.

¹²⁴ GRATIEN DE PARIS, op. cit., págs. 249 y siguientes.

¹²⁵ Ep. de Trib. Quaest. ad Mag. innom. (Op. 8, 332).

¹²⁶ Ibid. y Apol. paup. (Op. 8, 312-214, 332).

¹²⁷ "Cum inter alios Ordines religiosorum Ordo F. M. datus sit Ecclesiae ad aedificationem fidelium in fide et moribus, per verba doctrinae et exempla bonae conversationis. . . necesse est Ordinem ipsum quatuor ornamentis esse praeditum. . . Secundum est scientia Sacrae Scripturae, sine qua necsecure nec utiliter posset alios docere". Deter. Quaest. P. L. Prologus (Op. 8, 337).

Otra transformación profunda que se opera es la transformación, de aquella primera comunidad de frailes pensada por San Francisco, en *una comunidad de clérigos*, los cuales son ya en su tiempo la mayoría de los integrantes de la Orden.

Pero, tanto en lo que se refiere al estudio en la Orden como a las diversas transformaciones de la misma, exige que todo vaya acompañado con espíritu de piedad. En esta situación fundamental, recomendará por sobre todo, *el conocimiento y amor a Jesucristo*, que es y será, siempre para él, el centro de todos los conocimientos, e impulsará la contemplación mística, conforme al principio esencialmente franciscano de que la acción debe ser fruto de la contemplación¹²⁸.

En este transfondo general del cambio operado en la Orden desde San Francisco hasta San Buenaventura, el santo debe enfrentar un problema interno grave, que es, precisamente, el del joaquinismo.

Ya hemos sugerido anteriormente como éste, en su núcleo más profundo, atacaba a la Iglesia en su estructura misma¹²⁹.

Atendiendo a lo que hemos llamado la visión teológica bonaventuriana de la Iglesia puede entenderse por qué el santo fue tan intransigente con semejante actitud. No admitía, en absoluto, una dicotomía irreconciliable entre una Iglesia carnal, corrompida por el pecado, y una Iglesia espiritual que viniese a sustituirla. El aspecto exterior, la Iglesia concreta, histórica como se presenta, su realidad jurídica, se encuentra plenamente unida a su realidad interior y espiritual. Buenaventura aceptará siempre a la Iglesia en su totalidad. Toda espera de una realidad futura que viniese a destruir la realidad presente de la Iglesia que vive, es impensable para nuestro autor¹³⁰.

Es importante para entender todo esto, analizar con cierta detención el comentario in Hexaemeron, especialmente la Colación 21, donde Buenaventura nos ha dejado su concepción trinitaria de la historia¹³¹.

¹²⁸ GRATIEN DE PARIS, op. cit., pág. 256.

¹²⁹ H. de LUBAC, *Exégèse médiévale*. Segunda parte: *Le temps de l'Eglise*, págs. 504-527; E. GILSON, op. cit., págs. 24-29; L. AMOROS, B. APERRIBAY, M. OROMI, *Introducción general* (BAC 1, 15-18).

¹³⁰ P. FEHLNER, O. F. M. Conv. *The Role of charity in the Ecclesiology of St. Bonaventure*. Rome, 1965. Particularmente en este punto el cap. I, págs. 15-28 para el joaquinismo, págs. 31-35, donde habla de las edades de la Iglesia. Cfr. también M. OROMI, O. F. M., *Introducción a las collaciones in Hexaemeron* (BAC 3, 170); O. GONZALEZ, *Misterio Trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a S. Buenaventura*. Madrid, particularmente las págs. 606-625; J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (München, 1959). Leyendo estos dos autores se pueden ver la diversidad de interpretaciones en torno al problema de la historia en S. Buenaventura.

¹³¹ O. GONZALEZ, op. cit., págs. 609-625; cfr. también J. RATZINGER, op. cit. Diversas posiciones en torno a la historia y a la influencia que sobre S. Buenaventura tuvo Joaquín di Fiore.

Para la auténtica tradición cristiana, y esto nos parece decisivo para captar el problema y la discusión y la intransigencia de nuestro autor¹³², la Encarnación-Pasión-Muerte-Resurrección y Ascensión de Jesucristo ya ha comenzado entre nosotros verdaderamente, aunque no se haya todavía manifestado en su plenitud lo que advendrá en la Parusia, *la era del Espíritu Santo*. De allí, que la edad del Espíritu y de la Iglesia presente coinciden.

Para Joaquín de Fiore, en cambio, todavía tiene que venir la edad venidera, el nuevo orden, el Evangelio eterno, que por supuesto aun no se ha revelado. Esta especie de "discontinuidad" entre la antigua y la nueva economía es, según lo entienden algunos autores, la originalidad propia de Joaquín y que en este sentido no puede referirse a ninguna auténtica tradición cristiana anterior¹³³.

Para San Buenaventura, con su pensamiento profundamente cristocéntrico, Cristo está y estará siempre en el centro de la historia, de manera tal, que ningún otro acontecimiento puede afectar de manera "cualitativa" a lo que el Señor hizo por ella. Con él ha comenzado ya la edad última en la economía salvífica; falta aún la manifestación, que no será otra cosa que la continuidad y planificación precisamente de lo ya inaugurado por Cristo. La edad del Espíritu estará siempre unida de manera esencial e indisoluble a la edad de Cristo.

Existe, para el Santo, una conexión indudable entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, y entre éste y *el tiempo de la Iglesia*, la cual se realiza de manera única precisamente en *la persona de Cristo*. Las dos edades, la del Padre y del Espíritu, se conectan íntimamente en la existencia concreta de la Iglesia. Está todo profundamente unido a su concepción de Cristo como medio¹³⁴.

El Antiguo Testamento es presencia operadora de Dios (Padre), quien se manifiesta actuando en el pueblo elegido. El Nuevo Testamento, es palabra y revelación divina en Cristo (Dios-Hijo). La inteligencia de aquella actuación divina veterotestamentaria y de esta palabra neotestamentaria tiene lugar en la subsiguiente historia dentro de la comunidad de Dios (Espíritu Santo), que es la Iglesia. De cada uno de estos períodos brota el siguiente en progresión ascendente.

El Espíritu Santo nos revela a Jesús, y en Jesús conocemos a Dios como Padre suyo y Padre nuestro al mismo tiempo. Y si en el Nuevo Testamento se prolonga y se realiza el Antiguo, en la Iglesia se

¹³² H. U. VON BALTHASAR, *Il Tutto nel frammento*. Milán, 1970, especialmente ver la pág. 116 y siguientes.

¹³³ Y. CONGAR, O. P., *Le mystère du temple*. París, 1958, especialmente en las págs. 310-342, donde hace ver lo fundamental de la nueva economía inaugurada por Cristo.

¹³⁴ Haxaem. Coll. nº 1 (BAC 3, 177-203). Leer atentamente toda la colación para descubrir el tema de Cristo como medio, fundamental en el pensamiento bonaventuriano.

prolongan y consuman ambos. De allí que la Iglesia tiene fundamentalmente una estructuración trinitaria. En efecto: se encuentra *proyectada* en el Antiguo Testamento, *decretada y fundamentada* en el Nuevo, *consumada* hoy. En ella por consiguiente y solamente, recibimos el conocimiento pleno de la Trinidad. Por tanto, todo sucede en el tiempo de la Iglesia ¹³⁵.

De estas breves afirmaciones, podemos descubrir claramente la importancia decisiva que tiene para San Buenaventura *el tiempo de la Iglesia*, que aparece fundamentalmente visto desde Cristo. Y en esta Iglesia concreta, con sus estructuras, que no deben ser destruidas, hay que actuar y vivir, y no debe esperarse otra época, desconectada de la edad de Cristo, que se constituyese como edad distinta del Espíritu Santo.

Creemos que solamente en este contexto puede explicarse profundamente también, la firmeza de su actitud en relación con el problema creado en torno a su antecesor en el generalato de la Orden, Juan de Parma. No pretendemos, con esta sola afirmación, resolver otro de los problemas que han envuelto también dolorosamente al Santo y sobre el cual las opiniones son tan dispares y, como sucede en las situaciones controvertidas, tan poco estudiado serenamente y con profundidad. Casi todos los historiadores de la Orden pasan con bastante rapidez por estas circunstancias que le tocó vivir a San Buenaventura. Nos parece, no obstante todo esto, que permanece válido nuestro análisis para descubrir su visión de la Iglesia precisamente en momentos de tanta controversia.

Buenaventura conservará aquí, como en otras muchas circunstancias de su vida, una unión total y una fidelidad absoluta, como San Francisco, a la Iglesia Romana. Frente a los extremistas espirituales de su Orden, mantendrá siempre esta firme actitud.

4. *El apostolado de la Orden Franciscana*

Para conocer la idea de la Iglesia y el compromiso con ella que tiene un autor determinado, es importante considerar cuál ha sido su comportamiento relacionado esencialmente con la misión de la Iglesia, el *Apostolado*, entendido en sus raíces más hondas y no como una simple acción proselitista y exterior.

En esto debemos decir también que San Buenaventura continúa la línea de San Francisco, y tiene conciencia clara de que la Orden ha venido *en ayuda de la Iglesia*. Es cierto que dada la clericalización que en todo este tiempo sufre la Orden, el apostolado será también de un tipo específicamente sacerdotal. De allí su insistencia en la Predicación de la Palabra de Dios, que edifica a los fieles, y en la

¹³⁵ O. GONZALEZ, op. cit., págs. 622-625.

administración de los Sacramentos, particularmente la Eucaristía y la Penitencia.

Recomienda a los religiosos, aptos y aprobados por sus superiores, a contar con el permiso del Obispo y del Párroco¹³⁶. Debemos aclarar, no obstante, que con respecto a este último fue más amplia la actitud de San Buenaventura. Se apoyaba para esto en las declaraciones emanadas de Alejandro IV y Clemente IV, que decidían prácticamente la no necesidad del permiso del Párroco para predicar y para administrar el Sacramento de la Penitencia. De todos modos procuró, dentro de lo posible, mantener la paz en estas ocasiones y aconsejaba a los frailes a comportarse correctamente delante de ellos.

La Orden en su tiempo es perfectamente consciente de su servicio a la Iglesia. Así aparecen, según puede verse en los anales de la historia franciscana, como valerosos testigos de la fe luchando contra las herejías, como misioneros ardientes en países de infieles, predicadores de las cruzadas, etc.¹³⁷.

Trabaja también intensamente por *la observancia regular*. Así reconoce las deficiencias y defectos de la Orden, que frecuentemente dan pábulo para la crítica de los seculares, según puede leerse en las dos cartas circulares del 1257 y 1266¹³⁸.

Insiste mucho en la importancia de que en la Orden se mantenga el *espíritu de oración*¹³⁹. Y como podemos descubrir leyendo atentamente su "Apología Pauperum"¹⁴⁰, insiste también en *la vivencia de la pobreza*, procurando dentro de su equilibrio característico, hacerlo según el espíritu de San Francisco.

Recordemos en esto último que las Ordenes Mendicantes tenían como característica fundamental esta dimensión comunitaria de la pobreza, y no sólo, como en la estructura benedictina, la pobreza individual. En esto también procurará luchar contra los abusos, pero al mismo tiempo defenderá, contra los rigoristas, la legitimidad de la posesión de ciertos bienes, como la misma Iglesia tiene pleno derecho a conservar sus bienes para utilidad de los pobres. De todos modos no queremos internarnos en una explicación de este delicado y complicado problema, pero tengamos en cuenta que fue uno de los más serios que agitaron la Orden y contribuyeron posteriormente a su división. También en este contexto debe entenderse el esfuerzo a veces deses-

¹³⁶ Const. gen. Narb., Rub. VI (Op. 8, 456).

¹³⁷ GRATIEN DE PARIS, op. cit., págs. 264-265. Así cita la bula de Alejandro IV, Exultante Spiritu del 28 de mayo de 1257.

¹³⁸ Ep. ad min. prov. et cust. (Op. 8, 468-470).

¹³⁹ De sex. a. Seraph., cap. 7, nº 15 (BAC 4, 464); Ep. off. I y II (Op. 8, 468-469; 470-471).

¹⁴⁰ Apol. paup. (BAC 6, 336). Leer atentamente toda esta obra donde el santo elabora profundamente su pensamiento acerca de la pobreza en la vida religiosa.

perado que hacía el Santo para encontrar el justo medio en la interpretación y vivencia de la pobreza franciscana. No nos es fácil hoy juzgar con exactitud su posición, especialmente cuando tomamos como metro de juicio aspectos demasiado desconectados de la realidad que se vivía en esos momentos. En esto también el juicio de los historiadores, particularmente en lo que se refiere al rol del Santo es un poco controvertido ¹⁴¹.

En lo que se refiere a *la liturgia*, componente importante para entender la eclesiología de un determinado período, San Buenaventura acepta en general lo que ya anteriormente estaba determinado. Recalca, no obstante, la importancia del Oficio Divino y establece también aquí la necesidad de la aceptación total de las disposiciones de la Iglesia Romana. Así opinaba de la oración oficial de la Iglesia: "Esta oración que se hace en la Iglesia bajo la inspiración del Espíritu, está ordenada fundamentalmente a cinco causas. La primera para imitar a los ángeles y santos del cielo, que con mucha constancia lo hacen en la presencia de Dios. En segundo lugar, por la presencia entre nosotros de Cristo, que nos ha prometido su presencia espiritual y sacramental, para rendir culto a esa presencia en medio de nosotros, y si bien es cierto que la nuestra no puede ser continua como la de los bienaventurados, al menos de tanto en tanto debemos realizarla. Y haciéndolo así, finalmente imitamos a la Jerusalén del cielo, que es verdaderamente nuestra madre..." ¹⁴².

Para poder entender el gobierno general de la Orden por parte de San Buenaventura, son muy importantes las *Constitutiones Narbonenses*. En ella el Santo recopila y ordena las disposiciones anteriores, procurando darles más precisión y hacerlas más estables. Pero no nos detendremos en este particular. Son importantes también, la *Leyenda Mayor* y la *Leyenda Menor*, escrita esta última para el oficio coral. Aquí se puede apreciar en toda su amplitud, hasta qué punto el santo estaba inbuido del espíritu franciscano.

Según opina E. Gilson, la preocupación principal de San Buenaventura al escribir la *Leyenda nova*, no fue contar cronológicamente los

¹⁴¹ GRATIEN DE PARIS, op. cit., ver todo allí, particularmente en las págs. 271-283.

¹⁴² "Officium enim divinum in Spiritu sancto ordinavit fieri quinque de causis: primo propter imitationem caelestis concentus, quo Sancti et Angeli in caelo assidue in praesentia Dei eius laudibus sunt intenti; Ps.: Beati, qui habitant in domo tua, Domine, in saecula saeculorum laudabunt te. Cum enim secundum promissionem suam; Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consumationem saeculi, hic dignetur Christus nobiscum esse veraciter, tam sacramentaliter quam spiritualiter; dignum est, nos ei pro modulo nostro aliqualem exhibere reverentiam honoris et laudis, iuxta exemplar similitudinis caelestis, ut si, etsi non continue, sicut illi caeli cantores, saltem interpolate pro nostra fragilitate psallendo alacriter assitamus, imitantes illas quae summum est Ierusalem, matrem nostram, ad Galatas quarto...". De sex a. Seraph (BAC 4, 456).

hechos y gestas del fundador, ni hacer un cuadro histórico de la vida de la Orden en sus primeros años, sino más bien ofrecer un *retrato espiritual*, una *imagen fiel de San Francisco*, capaz de restablecer la concordia entre las almas divididas, e impedir que la persona del Santo, vivo símbolo de amor, viniese a ser causa de desunión en su propia familia¹⁴³. Quiso mantener siempre a su Orden bajo la protección de la Iglesia y dedicada a su servicio. De allí que muchas medidas y actitudes del Santo deben mirarse desde esa profunda concepción teológica de la Iglesia.

Nombrado Cardenal y Obispo de Albano sigue por tiempo trabajando en la Orden pero debe cada vez más dedicarse intensamente a la preparación del Concilio de Lyon por pedido expreso del Papa. Tomó una parte activa en el mismo Concilio, demostrando en toda su participación una gran preocupación por la unidad de la Iglesia.

Es y será siempre el amor a la Iglesia el que impulsa su vida, la misma concepción de la vida religiosa no se puede comprender en toda su profundidad sin referirla claramente a la Iglesia.

Para el Santo, la vida religiosa en su profundidad, está calcada sobre la huella de los Apóstoles. Se trata en el fondo, de una *vida según el Evangelio*. Recordemos aquí lo que dijimos anteriormente a propósito de los movimientos religiosos de este siglo y de las órdenes mendicantes en particular. Ellos están destinados a participar en la *misión salvadora de la Iglesia*¹⁴⁴. Son llamados precisamente a trabajar en la restauración espiritual de la Iglesia de Cristo, como lo pensaba particularmente Francisco de Asís¹⁴⁵.

El fin de su Orden está precisamente en *imitar a Cristo* en toda perfección y virtud. A través de él, debe adherirse totalmente a Dios (Trinidad). Su espiritualidad será profundamente *teocéntrica*.

Y finalmente, la Orden debe buscar de *ganar para Dios muchas almas*. Así toda la tarea del religioso, que debe llenarse siempre de Dios, tiende luego a difundirse y comunicarse en el cuerpo de la Iglesia. Los religiosos en la práctica del *ministerio sacramental*, especialmente oyendo las confesiones, subsanan, al menos en parte, el mal que hay en la Iglesia. Por eso la Santa Sede los ha llamado a colaborar en su tarea de salvación en medio del mundo y para bien de la Iglesia de Dios.

Las características fundamentales de San Francisco de Asís, como nos es fácil advertir, se mantuvieron en San Buenaventura.

¹⁴³ E. GILSON, op. cit., pág. 31; cfr. también GRATIEN DE PARIS, op. cit., págs. 286-288.

¹⁴⁴ DI ANDREA BONI, O. F. M., *I Religiosi nella Chiesa secondo S. Bonaventura*. En *Incontri Bonaventuriani*, Montecalvo Irpino "Oasi Maria Immacolata", 1968, n° 4. *La Chiesa in S. Bonaventura*, págs. 69 y siguientes.

¹⁴⁵ Leg. mai. Pról. (Op. 8, 504); Det. Quaest. Frat. Min. cir. Regul. Quaest. I (Op. 8, 338).

V. - ACTITUD "VITAL" DE SAN BUENAVENTURA EN RELACION CON LA IGLESIA

1. *Contesto eclesiológico del siglo XIII*

Antes de entrar en un análisis más atento de la presente cuestión, nos parece importante recordar el contexto general de la eclesiología medieval, pues solamente así podremos entender más en profundidad la actitud vital del Santo en relación con la Iglesia.

Seleccionamos en vista de esto, aquellos elementos que nos pueden ayudar particularmente para nuestro tema ¹⁴⁶.

Podemos decir, siguiendo a los autores que han trabajado sobre esta cuestión, que la "mentalidad" medieval, se encuentra en un ámbito eclesial. Algunos, como el P. Congar por ejemplo, se apoyan en esto para hacer ver, o al menos explicar, por qué los medievales no escribieron un tratado propiamente eclesiológico. Creemos que sucede lo mismo con San Buenaventura. La Iglesia para él es más bien una realidad "vívida", y que por consiguiente se encuentra un poco dispersa por toda su teología, como sucede con los otros autores de la época.

Para expresar la realidad de la Iglesia se valen de ciertas imágenes comunes y que se encuentran muy próximas a la vida: así "cabeza", "cuerpo", etc. La Iglesia es considerada como un "organismo viviente". En el centro del misterio eclesial colocan, con frecuencia, el misterio de la gracia, fruto de la vida trinitaria en nosotros. Por consiguiente, subrayan intensamente la primacía de lo espiritual, a un punto tal que, para algunos, han descuidado demasiado el aspecto exterior de la Iglesia, lo que no coincide ciertamente con la realidad de los hechos.

Ven además el misterio eclesial desde una perspectiva que llamaremos profundamente teocéntrica, con una clara tendencia a ver el misterio de la Iglesia en relación con el misterio trinitario. En este contexto, el misterio por así decirlo, "exterior", "jurídico" de la Iglesia, aparece subordinado a la realidad interior de la Iglesia. Quizás esto puede a veces crear un poco de confusión en los que estudian este período ¹⁴⁷. La substancia de la vida de la Iglesia, que no es otra que la misma vida de Dios participada, se realiza a través de las virtudes

¹⁴⁶ S. JAKI, O. S. B., *Les tendances nouvelles de L'Ecclésiologie*. Roma, 1957; cfr. también: Y. CONGAR, capítulo VIII, págs. 215-267. H. DE LUBAC, S. J., *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'Eglise au moyen Age*, Aubier, 1949.

¹⁴⁷ P. D. FEHLNER, O. F. M., Conv. op. cit.; además Y. CONGAR, O. P., *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*. Barcelona (1961), especialmente el apartado intitulado: *La idea de la Iglesia según Santo Tomás*, pág. 88, especialmente nuestro tema, pág. 78 y siguientes.

teologales: fe-esperanza-caridad. Y Congar se apoya precisamente en esto para hacer ver también el aspecto esencialmente dinámico y antropológico de la Iglesia. Por consiguiente, ésta aparece no solamente como fruto del don de Dios, sino como una profunda respuesta que el hombre da con la totalidad de su ser a Dios. Se trata pues, en su conjunto de un organismo pleno de vida divina.

En este contexto es también subrayada la dimensión profundamente cristológica de la Iglesia. Así el tema de Cristo Cabeza de la Iglesia-Iglesia cuerpo Místico de Cristo. De allí también la importancia en la cristología del tema de la Gracia Capital¹⁴⁸. No se puede entender la eclesiología de nuestro autor, y de muchos de esta época, sin considerarla en su profunda solidaridad con Cristo.

Como consecuencia, hay una tendencia a subrayar la estructura teándrica de la Iglesia, comparándola frecuentemente a la doble naturaleza de Cristo. Es por este camino también que se intenta conciliar, nos parece, el aspecto interior y exterior de la Iglesia.

No hay que olvidar además, otro aspecto que es la relación de la Iglesia con los sacramentos, especialmente con la Eucaristía¹⁴⁹

Lo importante es descubrir en todo lo que hemos afirmado, cómo la Iglesia aparece en una dimensión profundamente vital. De allí que su naturaleza eminentemente sobrenatural es descrita a través de categorías naturales como las de cabeza y cuerpo. Así San Buenaventura ha visto a la Iglesia en este contexto. Como dice el P. Silic, la Iglesia es, según su pensamiento "abundans collatio gratiae Christi"¹⁵⁰.

Por tanto para entender la eclesiología de nuestro autor es necesario tener en cuenta que su visión de la Iglesia, está dominada por su teología de Cristo, Verbo Encarnado y segundo Adán, de cuya plenitud los hombres reciben la gracia¹⁵¹.

2. Actitud ante el pecado en la Iglesia

La Iglesia aparece para el Santo en su dimensión profundamente teológica y sobrenatural. Y esto lo comprobamos frente a la Iglesia concreta en la que nació y vivió. No se advierte nunca, ni en su vida ni en su obra, una especie de "problematización" acerca de la veracidad de la Iglesia. La acepta como es; es consciente, ciertamente, que en

¹⁴⁸ D. CULHANE, *De corpore mystico doctrina Seraphici*. Mundelein, 1934.

¹⁴⁹ H. DE LUBAC, op. citado.

¹⁵⁰ R. SILIC, *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach Lehre des hl. Bonaventura*, Breslau, 1938.

¹⁵¹ R. SILIC, op. cit.; D. CULHANE, op. cit.; BERRESHEIM, *Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura*; P. D. FEHLNER, op. cit. esp. título 2 The Sacramental communion of the Church and the Mission of the Son. 4. The grace of headship, págs. 58-62.

ella se encuentran realizadas sus necesidades más profundamente religiosas. No cerró, sin embargo, los ojos al pecado que se da en su seno.

¿Cuál era la concepción de San Buenaventura sobre el pecado en la Iglesia? No es fácil responder plenamente a esta pregunta, pero intentaremos subrayar algunos aspectos que podemos descubrir en nuestro santo.

En primer lugar, debemos decir que el Santo tiene conciencia de que existen deficiencias en los miembros de la Iglesia, sean prelados o súbditos ¹⁵².

En sus sermones sobre los prelados, establece cuáles deben ser las virtudes y cuáles son los defectos en los que pueden caer. Especialmente cuando comenta los pasajes evangélicos en los que relata el momento en que Cristo expulsa a los mercaderes del templo. Así se expresa del escándalo de algunos pastores, citando un texto de San Gregorio, que cuando el pastor camina por senderos equivocados precipita en el abismo a la grey que lo sigue. Su conducta escandaliza a la Iglesia ¹⁵³.

En otros lugares se refiere a la presencia de los pecadores en la Iglesia. El siervo no permanece eternamente en la casa, el Hijo sí. El que es siervo del pecado no permanece en la casa eternamente, esto es en la Iglesia final, aunque pueda permanecer en la Iglesia presente cuanto al número. En este contexto trae una cita de San Agustín donde se habla de que en la Iglesia entran muchos pecadores, de allí que se dice más bien "no que el siervo no está en la casa", sino más bien "no permanece en ella eternamente" ¹⁵⁴.

La Iglesia sufre por la presencia de los falsos cristianos. Estos son las penurias o tribulaciones concretas que ella debía padecer con el tiempo, después de la ascensión de Cristo. Así enumera a los tiranos, a los herejes, a los falsos cristianos que hay en su seno, y a los cómplices de todos estos ¹⁵⁵.

¹⁵² P. FEHLNER, O. F. M., Conv. op. citado.

¹⁵³ "...ratione damni, quia sc. alios suo exemplo corrumpunt; Gregorius: cum Pastor per abrupta graditur, necesse est, ut in praecipitium grex sequatur. Ratione scandali, quia Ecclesiam scandalizant; unde Malachiae secundo: Scandalizant plurimis in lege". Com. in Sap. IV, vers. 6 (Op. 6, 146).

¹⁵⁴ "Servus non manet in aeternum in domo, Filius manet in aeternum, Augustinus exponit: Qui est servus peccati non manet in domo in aeternum, id est finaliter, quamvis possit esse de praesenti Ecclesia quantum ad numerum...". Hace alusión a una cita de Agustín in Ioan. Evang. tr. 41, nº 8: Ecclesia et domus, servus peccator est. Intran multi in Ecclesiam peccatores. Non ergo dixit: servus non est in domo, sed: non manet in domo in aeternum. Inferius post id est id legit in Ecclesia finaliter, quamvis, etc... Comm. in Jn., Cap. VIII, vers. 35 (Op 6, 364).

¹⁵⁵ "Et nota, quod pluraliter dicit dies propter pluralitatem tribulationum, quam Ecclesia post Christi ascensionem erat passura. Sunt autem quatuor principales: prima tyrannorum secunda Haereticorum; tertia, falsorum christianorum

Hay muchos sermones del Santo que hacen alusión frecuente a esta presencia del mal en la Iglesia. Una de las tribulaciones más graves de la Iglesia será, precisamente, la presencia de los falsos cristianos, de tantos pecadores en su seno. Es un peligro constante para los prelaos, el caer en la simonía, el no realizar correctamente su deber para con los fieles, y los advierte constantemente de esto.

Con respecto a la situación de su Orden, tampoco la contempla idílicamente: tiene conciencia de los problemas serios por los que atraviesa, y, como dijimos arriba, recomienda a los frailes que eviten los abusos que justifican los ataques del clero y que deben ser extirpados de la Orden. Recordemos, además, lo dicho sobre su esfuerzo por mantener la observancia regular.

Cuando se refiere a los sacramentos, dice expresamente que la Iglesia necesita de ellos para evitar las deficiencias y pecados y que así recibe la ayuda necesaria para poder ser fiel a Dios.

Lo mismo que San Francisco de Asís, él sabe que su Orden viene a renovar a la Iglesia, para una restauración espiritual de ella ¹⁵⁶.

Solamente en estos niveles individuales, de las personas, podremos encontrar algo que nos autorice a hablar del pecado en la Iglesia, según Buenaventura. Y en esto él tiene una actitud absolutamente diversa de los herejes, que veían tantas deficiencias que los llevaba a abandonar el Cuerpo de Cristo; no encontramos cosa semejante en nuestro Santo.

3. *Afirmación de la santidad y pureza de la estructura objetiva de la Iglesia* ¹⁵⁷

La Iglesia, tal como la ve el Santo y se nos ha manifestado a través de la lectura de sus obras, particularmente en las que se refiere a la estructura institucional, aparece en su dimensión interna, invisible, espiritual, dinámica y comunitaria, en último análisis en su misterio, como una realidad *divina-trascendente y salvífica*.

Desde este punto de vista, y fundamentalmente en su estructura objetiva, el Santo ve a la Iglesia en su dimensión divina. No duda un instante de la importancia que tiene esta estructura para la salvación.

et quarta erit conflata ex omnibus, quae erit antichristi et suorum complicitium" (siguen citas bíblicas tendientes a explicar todo lo afirmado). Comm. in Lc. Cap. XVII, vers. 22, nº 39 (Op. 7, 438). En el nº 44 habla de como la Iglesia que sufre todas estas cosas cumple o termina lo que falta a la pasión de Cristo, citando el texto de Pablo a Colosenses 1; cfr. también Serm. I Dom. IX Post. Pent. Lc. 19 (Op. 9, 387); "In principio Ecclesiae regnavit infidelitas in progressu haeresis, in consummatione iniquitas". Serm. (Op. 9, 593).

¹⁵⁶ Leg. mai. Pról. (Op. 8, 504).

¹⁵⁷ P. FEHLNER, O. F. M., Conv. op. cit., especialmente ver atentamente en las págs. 44-45; 76-79.

En su teología sacramentaria reconocerá la gracia sacramental que se recibe en la Iglesia, a pesar de que el ministro no sea santo y muchas veces sea positivamente pecador. En ese nivel constitucional de la Iglesia, no hablará nunca de reforma y no se le ocurre, como hacían los herejes, que sea la personificación del anticristo, o algo por el estilo.

El hecho mismo de que haya nacido en la Iglesia, y no se plantee nunca el problema de la veracidad o no de la Iglesia, nos puede dar una pauta en este sentido. Nace y vive en ella. En un cierto sentido vive la conciencia eclesial de la época de los padres y que llega hasta el medioevo. Así ve a la Iglesia en primer lugar como la aparición del Cristo glorificado y, por tanto, como su misma gloria. El contenido de ésta, es el reino de Dios, que ha llegado hasta nosotros con Cristo y que se manifiesta externamente en la estructura de la Iglesia ¹⁵⁸.

Esto aparece de manera más evidente y clara, cuando analizamos en nuestro autor, la solidaridad que la Iglesia tiene con Cristo. Ella en su realidad total aparece como el Cuerpo Místico de Cristo, con todo el contenido dinámico y vital que tiene esta categoría en el medioevo.

Debemos tener en cuenta, como dijimos, para apreciar la actitud de una verdadera lucidez frente a las deficiencias y a la santidad de la Iglesia, lo que dice el P. Congar: "el hombre de la antigüedad y del medioevo, pertenece al *mundo objetivo*, un mundo que parece no detenerse mucho en los aspectos subjetivos, personales. Todo en ellos se desenvuelve en cuadros objetivos que pertenecen a la tradición, a las funciones jerárquicas, a las clases y a los estados superiores. Así la Iglesia se impone a estos hombres por aquello que tiene de más excelente, se subraya fundamentalmente su aspecto sobrenatural" ¹⁵⁹.

Buenaventura nace y vive en este mundo, se encuentra en la Iglesia, acepta esta realidad. Como hemos visto, no hace un tratado específico de la Iglesia, pero cada vez que en su obra aparece alguna expresión dedicada a ella, se ve la profundidad de su actitud teológica hacia el Cuerpo Místico de Cristo. Creemos precisamente, que para referirnos a esta actitud vital es indispensable tener en cuenta toda su doctrina eclesiológica.

4. Obediencia y actitud filial frente a la Iglesia

Aquí es precisamente donde aparece más claramente la actitud fundamental del Santo, en contraposición a todos los que rechazan a la Iglesia, sean los herejes o los espirituales franciscanos exagerados.

¹⁵⁸ H. V. BALTHASAR, *L'esperienza della Chiesa nel nostro tempo*. En *Sentire Ecclesiam*, dirigida por J. Danielou y H. Vorgrimler, vol. 2º, págs. 665-709, se encuentran insinuadas interesantes observaciones sobre la experiencia espiritual de la Iglesia también en el Medio-Evo.

¹⁵⁹ Y. CONGAR, O. P., *Vraie et fausse réforme...*, especialmente págs. 63-71.

Se nota en él inmediatamente una total sumisión a la Iglesia. Ya algo hemos dicho cuando tocamos el problema de su controversia con el clero secular. Su obediencia y actitud de sumisión a Roma no se puede explicar como una actitud táctica en relación con la subsistencia de la Orden. Se trata de algo más profundo y que toca a una actitud profundamente espiritual que es la única que nos da una verdadera y total explicación de su conducta concreta frente a la Iglesia y la defensa del ideal de su Orden¹⁶⁰. En ese contexto procura fundamentar el Primado de Pedro y a través de él, el del sumo Pontífice. Nos interesa fundamentalmente hacer notar que el Santo permanece adherido a la Iglesia, y coloca la obediencia al Papa, como una de las realidades fundamentales de la vida religiosa. A ella recurre también para hacer ver la importancia de la misión de los menores, el derecho que éstos tienen de ejercer el ministerio apostólico, en especial la predicación de la palabra de Dios, y el Sacramento de la Penitencia.

También aquí es importante recurrir a toda su teología de la Iglesia para descubrir en qué medida su concepción altamente teológica lo conduce a una actitud teologal de sumisión a la Iglesia sin ningún matiz, sino con una dedicación total y absoluta de su vida.

Para fundamentar esa obediencia y fundamental actitud filial recurre a grandes temas teológicos como el de la unidad de la Iglesia, el tema de ésta como esposa de Cristo.

La Iglesia, dice el Santo, es una esposa y, por consiguiente, debe tener un único esposo, y en un cierto sentido, todas las Iglesias particulares se reducen a la única Iglesia. Por tanto todos los esposos a saber los Obispos, deben reducirse a uno, que tiene el lugar de principal. De allí la importancia del Romano Pontífice en un contexto semejante, que realiza la unidad de todos en la Iglesia¹⁶¹.

La Iglesia también como un cuerpo, en donde hay muchos miembros, debe reducirse a la unidad. Existen ciertamente diversidad de funciones pero todas deben contribuir a la única realidad interna del cuerpo de Cristo.

Así el Romano Pontífice tiene también como función reunificar esta diversidad que existe en el cuerpo eclesial. Y así como todo el movimiento interno del cuerpo, la distribución de los carismas y dones, que contribuyen al enriquecimiento de la totalidad, vienen asegurados también internamente por la acción siempre vivificante de Cristo, del mis-

¹⁶⁰ De perf. evang. y Apol. paup. (BAC 6). Ver detenidamente estas dos obras para el problema que tratamos en este lugar.

¹⁶¹ "Item, Ecclesia est una sponsa, ergo debet habere unum sponsum; sed omnes particulares Ecclesiae reducuntur ad Ecclesiam unam: ergo omnes sponsi loco Christi constituti sc. episcopi, ad unum debent reduci, qui principaliter tenet locum Christi. Sed non habent unum sponsum nisi uni ab omnibus esset obtemperatum ergo, etc.". De perf. evang. Quaest. 4, Art. 3, nº 22 (BAC, 6, 302).

mo modo esta unidad debe ser asegurada por una presencia y una realidad exterior, sin la cual no se daría en ese nivel una verdadera unidad, más allá de la diversidad necesaria y esencial de las diversas funciones. Así, quien asegura esa unidad en el campo exterior es la presencia del sucesor de Pedro, el jerarca principal, el Romano Pontífice ¹⁶².

Se trata, como podemos advertir, de una profunda visión teológica que justifica y motiva la obediencia y sumisión al Romano Pontífice. Viendo esto con serenidad nos será difícil decir que se trata solamente de una simple actitud táctica del momento y que justifica la existencia de las Ordenes mendicantes.

5. Consagración apostólica y visión teocéntrica de la vida cristiana

San Buenaventura, desde el origen de su vocación, decide entregarse *al servicio de Dios*; es lo que aparece por otra parte claramente en los estudios que se han realizado sobre su vida y su obra ¹⁶³.

Su vida aparece siempre "polarizada" por ese "valor" fundamental. Esto aparece particularmente, no sólo en su doctrina y exposición acerca de la Trinidad por ejemplo, sino y muy especialmente en su espiritualidad. La estación última del hombre que camina en la vida espiritual es Dios. Así las iluminaciones que comienzan en las creaturas deben conducirnos y tener su sentido último en Dios ¹⁶⁴.

Todo el pensamiento del Santo se mueve siempre en una dirección y en una *dimensión teocéntrica*. Dios es y será siempre nuestro sumo y único bien y está sobre nosotros. Es el término que aquietará todos nuestros deseos y pensamientos.

Todo se encuentra fundamentado en su tratado teológico sobre Dios, Dios aparece siempre al principio de todo, y todo tiende después al encuentro bienaventurado con Dios. En los escritos espirituales del Santo aparece siempre esta verdad. El hombre en su camino, parte de Dios, quien le ha dado origen, y retorna a Dios. Todo su itinerario

¹⁶² "Requirit etiam hoc unitas ipsius Ecclesiae. Cum enim ipsa Ecclesia una sit hierarchia, unum corpus et una sponsa; necesse est, quo unum habeat hierarchiam praecipuum, unum caput et unum sponsum; et quoniam huiusmodi unitas non tantum ets in Ecclesiae secundum interiorem influentiam charismatum, verum etiam secundum exteriores dispensationem ministeriorum; hinc est, quod ipsius Ecclesiae non tantum est hierarcha praecipuus caput et sponsus ipse Iesus Christus, qui interius ipsam Ecclesiam regit, vivificat et fecundat; verum etiam exterius unus debet esse minister praecipuus, tenens locum hierarchae primi, capitis et sponsi, ut Ecclesia non tantum interius, verum etiam exterius in unitate habent conservari". De perf. evang. Quaest. 4, Art. 3, Respondeo (BAC, 6, 312).

¹⁶³ G. BOUGEROL, O. F. M., op. cit., págs. 212-223.

¹⁶⁴ "Effigies igitur sex alarum seraphicarum, insinuat sex illuminationes scalarum quae creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum". Itin. ment. in Deum. Prol. nº 3 (BAC, 1, 476).

espiritual no tendrá otra finalidad que retornar a su principio, el camino también lo realizará bajo la mano providencial de Dios. Es realmente impresionante el sentido de Dios que tiene nuestro Santo; toda su vida está impregnada de esta *visión teologal*. Y por la revelación, podemos llegar a un conocimiento más pleno y al amor excesivo de la Trinidad Beatísima, a la que tienden los santos con todo su deseo y en el que reside toda plenitud y comprensión en el amor¹⁶⁵.

Es interesante contemplar también cómo la doctrina de la creación está toda relacionada con la Trinidad¹⁶⁶.

Todo el pensamiento no sólo está compenetrado y orientado de la misma idea, sino que todos sus pormenores están impregnados de la doctrina trinitaria, a tal punto que es imposible entender a fondo cualquier punto de la misma, sin recurrir constantemente a su reflexión sobre la Trinidad¹⁶⁷.

Es también importante, continuando con la línea de este pensamiento, la doctrina sobre los vestigios trinitarios que supone San Buenaventura¹⁶⁸. Desde este punto de vista, importa especialmente el pensamiento de ver en las creaturas la imagen de Dios Uni-Trino, lo cual es el núcleo central de todo su pensamiento y de las afirmaciones más profundas de su alma franciscana.

Toda la vida espiritual del hombre, tiende a la contemplación trinitaria para la cual ha sido destinada y en la que debe trabajar todos los días de su vida. Así, cuando se refiere a la perfección y a la paz del éxtasis, se puede decir que el alma, recreada a la imagen de la Trinidad, por la gracia del Espíritu Santo, rectificadas en sus potencias por las virtudes, sanada en sus heridas por la gracia sacramental, orientada a la conquista rápida de la perfección por los dones y las bienaventuranzas, dirigida por fin por los preceptos de Dios, el alma se encuentra dispuesta enteramente a las ascensiones espirituales¹⁶⁹.

¹⁶⁵ O. GONZALEZ, op. cit.; T. SZABO, O. F. M., *De SS. Trinitate in creaturis refulgente*. Romae, 1955; L. AMOROS, O. F. M., B. APPERRIBAY, O. F. M., M. OROMI, O. F. M. (BAC I); por los mismos autores vol. II Jesucristo. *Introducción general*, págs. 4-111; *ibid.* M. OLTRA, O. F. M., *Introducción general*, vol. 5, págs. 3-49 (BAC). Ver allí como el pensamiento de San Francisco se mueve en esta dirección.

¹⁶⁶ LONGPREE, O. F. M., *Saint Bonaventure*. En D. S., París, 1937, vol. I, letra B, columnas 1768-1843; cfr. también con provecho H. V. BALTHASAR, *La Gloire et la croix*. Les aspects esthétiques de la révélation. II Styls D'Irénée à Dante, págs. 237-323.

¹⁶⁷ I. Sent., Proem. per totum, (EM I, 1-16).

¹⁶⁸ "...et per hanc notitiam pervenire (possimus) ad pleniasimam notitiam et excessivum amorem beatissimae Trinitatis, quo sanctorum desideria tendunt, in quo est status et complementum omnis boni et veri". Brevil. Pról. n.º 5 (BAC I, 159).

¹⁶⁹ L. MATHEIU, O. F. M., *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*; T. SZABO, O. F. M., op. citado.

Es importante tener en cuenta el lugar especial que ocupa Dios-Trinidad en su pensamiento, para poder así con verdad situar cualquier punto de su doctrina.

¿Y la Iglesia? Su exacta dimensión nos parece que puede ser captada y descubierta sólo bajo esta luz.

6. *Visión cristocéntrica de la vida cristiana*

Como dice el mismo Buenaventura, el hombre, tanto individual como colectivamente considerado, aun cuando todo su ser se convierta todo en lenguas, jamás podría suficiente y adecuadamente tratar de Cristo ¹⁷⁰. Pertenece al centro de todo el misterio cristiano. Por más que el hombre busque desentrañarlo, no logrará en este mundo en su total plenitud su cometido en este punto.

San Buenaventura analiza con profundidad la unión trascendente que en Cristo se produce entre Dios y el hombre. Junto con esta unión hipostática, estudia profundamente sus consecuencias, la pasión y la exaltación de Cristo y sus *irradiaciones vitales en la Iglesia* y en sus miembros, es decir, el *Cristo Total* ¹⁷¹.

El comienzo y el término de su pensamiento y de su vida, es Dios Trino como hemos dicho anteriormente, pero el camino, el medio para llegar hasta él, lo constituye el *Verbo Encarnado*. De allí esa oscilación constante entre el teocentrismo y el cristocentrismo en el pensamiento buenaventuriano, que lo vuelven complejo y rico al mismo tiempo.

Así el alma no puede llegar a los más altos grados del conocimiento de Dios y de sí misma a no ser a través de la realidad de Cristo que se convierte para nosotros en la escala reparadora de la primera escala que fue destruida en Adán ¹⁷².

Trasladarse plenamente a la vida que circula en el seno trinitario, pasar de este mundo *por Cristo al Padre*, es el ideal perfecto de todo cristiano, esto debe intentar y por esta realidad debe luchar profundamente durante toda su vida terrena ¹⁷³.

De esta forma podemos decir con toda verdad, que todas las cosas se reducen por Cristo al Padre, que es la *plenitud fontal*, cuya comunicación explica y da el contenido económico al misterio trinitario, que de esta forma se comunica al hombre que vive intensamente esta misma vida de Dios.

¹⁷⁰ A. STOHR, *Die Trinitatslehre des hel. Bonaventura* (Münster in W. 1923); cfr. también M. OLTRA, O. F. M., *Introducción general. Doctrina trinitaria* (BAC 5, 3-49).

¹⁷¹ T. SZABO, O. F. M., op. citado.

¹⁷² LONGPREE, O. F. M., op. citado.

¹⁷³ Comm. in Jn. Quaest. I ad 2um (Op 6, 242).

Cristo además, ocupa el centro de la teología, pues El es su sujeto integral, ya que en El se encierra la naturaleza divina y humana; en una palabra, todo lo creado y lo increado. Tiene claro, sin embargo, que el centro y el fin, el sujeto adecuado de la teología es Dios, pero el medio necesario para llegar a él, aún en la ciencia teológica es y permanecerá, Cristo¹⁷⁴. El es el *árbol de la vida* plantado en el medio del paraíso. El es también la luz iluminadora de todas las inteligencias creadas, pues a través de El le llega al hombre toda iluminación gracias a la cual puede conocer suficientemente toda la realidad. Para San Buenaventura, no hay conocimiento verdadero y recto, en el sentido pleno de la palabra, cualquiera sea su naturaleza natural o sobrenatural, que no provenga de Cristo. Este de la iluminación es uno de los temas caros a Buenaventura; de allí el uso de ciertas imágenes aplicadas a Cristo.

Si quisiésemos profundizar desde el punto de vista de la teología más sistemática buenaventuriana sobre Cristo (en la cual encontramos una notable precisión en la terminología), deberíamos consultar todo el libro tercero de las Sentencias, en el que sin perder ese conocimiento sapiencial del Señor, tan propio del Santo, éste se interna por el camino de las más rigurosa ciencia teológica¹⁷⁵.

San Buenaventura reúne toda la doctrina de Cristo en una trilogía: *Verbum Increatum*, *Verbum Incarnatum*, *Verbum Inspiratum*. En el desarrollo de estas tres categorías sobre Cristo, encontramos toda su cristología.

Otro de los elementos importantísimos en su doctrina sobre Cristo, es el tema de Cristo "*medio*" en todas las cosas. Esto último nos parece de fundamental trascendencia, para entender la función mediadora de la Iglesia. No podemos ubicarla en su justa dimensión, sin analizar detenidamente este tema.

En su cristología, la expresión "in omnibus primatum tenens", se matiza de intensos colores, convirtiéndose en "tenens medium in omnibus". En efecto, Cristo, como lo dice San Pablo tiene el medio en todas las cosas, es el mediador entre Dios y los hombres¹⁷⁶.

La principal razón de medio, y que explica todas las demás, es precisamente el hecho de que el Verbo tiene en primer lugar, o realiza esta razón de manera eminente y plena, en el seno mismo trinitario, puesto

174 B. APERRIBAY, O. F. M., *Introducción general* (BAC 2, 3 y sigs.).

175 "Non potuit anima perfecta ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae veritatis in se ipsa nisi veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adamo". Itin. ment. in Deum, Cap. 4, nº 2 (BAC I, 510).

176 "Ut simus etiam veri christiani cum Christo transeuntes ex hoc mundo ad Patrem...". Itin. ment. in Deum, Cap. I, nº 9 (BAC I, 484).

que mientras el Padre sólo produce y el Espíritu Santo sólo es producido, el Hijo es producido y al mismo tiempo produce.

Por esa interioridad en el seno de la Trinidad y por desempeñar allí esta razón de medio, el Verbo Encarnado se convierte en medio *en la creación*. Porque si el "medio" se da en Dios, suma rectitud, no sólo en cuanto lo consideramos en sí mismo, sino también en cuanto es principio y fin de toda la creación, también se ha de poner en ella una persona que sea por su naturaleza intermedia, y esto vale tanto para la producción como para el retorno o "reducción" de las cosas creadas. Este necesario retorno a Dios de las cosas que salieron de El por intermedio del Verbo divino, exige, por su parte, que el mediador colocado entre Dios y los hombres, no sólo sea Dios sino también hombre para que de esta forma, todos los hombres puedan retornar a Dios¹⁷⁷. De esta manera, Cristo el Verbo Encarnado, no sólo repara el honor divino, sino también la ruina del hombre y le comunica a éste toda la vida divina.

San Buenaventura, que encuentra su doctrina de Cristo en la Sagrada Escritura, nos la describe en sí misma y también en sus irradiaciones. De allí que la síntesis buenaventuriana abarca al Cristo total: al Cristo físico, con sus dos naturalezas, divina y humana, que convergen en la única persona del Verbo, y al Cristo que se *transfunde vitalmente en su cuerpo místico*, que es precisamente *la Iglesia*. Cristo ejerce vital influjo en la misma y en cada miembro de ella. Aquí comienzan a delinearse claramente aquello que llamaremos con frecuencia la solidaridad de Cristo con la Iglesia y en donde reside la grandeza fundamental de ésta, y sin la cual creemos que es absolutamente imposible entender el rol que desempeña en el camino de la salvación¹⁷⁸. Cristo es quien vive en el organismo de esta Iglesia y quien comunica esa misma vida a todos los miembros, los que son también *solidarios entre sí*.

Cristo es al mismo tiempo el ejemplar de todos los predestinados. Lo es en cuanto Verbo Encarnado. Así toda la Iglesia militante, que es el tabernáculo de Dios, ha de erigirse en conformidad con Cristo hombre, espejo y modelo de todas las gracias méritos y virtudes.

El Santo, apoyándose en el hecho de la doble naturaleza de Cristo, la divina y la humana, establece claramente que la ejemplaridad de Cristo tiene una doble razón, a saber: ejemplaridad eterna y ejemplaridad

¹⁷⁷ "Subiectum quoque, ad quod omnia reducuntur... ut ad totum integrum est Christus, prout comprehendit naturam divinam et humanam sive creatum et increatum". I. Sent. Proem. Quaest. 1 in corp. (EM 1, 7); cfr. Brevil. Pars. I, Cap. 1, nº 4 "Est tamen (theologie) scientia una, cuius subiectum a quo omnia, est Deus; ut per quod omnia, Christus" (BAC 1, 186).

¹⁷⁸ III Sent. Para entender bien la cristología bonaventuriana especialmente en su sistematización, es necesario leer atentamente su comentario a Cristo en las sentencias (EM 3).

temporal. De ejemplaridad eterna, según que es el resplandor de la luz eterna y un espejo sin mancha de la majestad de Dios. De ejemplaridad temporal, pues en este espejo relucen ejemplarmente todas las cosas que fueron producidas desde el origen del mundo hasta el final.

En cuanto Verbo Encarnado, que ha asumido nuestra misma naturaleza, se transforma, a su vez, en ejemplar de toda la *Iglesia militante*. Cristo es así el centro hacia el cual debe converger todo y a ejemplo del cual todo debe ser realizado en este mundo¹⁷⁹. Así los diversos estados, grados y órdenes que vemos en la Iglesia militante (en cuanto es varia, no sólo la distribución carismática, sino también la perfección imitativa), se derivan de Cristo, que es el principio fontal de todas y cada una de las gracias. Esta plenitud es la que se comunica y de la que goza todo *el cuerpo místico* de Cristo.

Esta conformidad con Cristo que se realiza en su cuerpo místico, esta imitación, no es solamente de tipo moral. La ejemplaridad de Cristo presupone en nosotros una transformación ontológica. El cristiano es así asimilado profundamente a la misma vida de Cristo.

Es muy importante para el Santo, esta ejemplaridad de Cristo y su imitación. El cristiano debe siempre procurar encontrar en Cristo la fuente de su vida espiritual. De allí que tenga tanta importancia en el camino y en el término de la perfección, la acción y la búsqueda de Cristo. Lo que es importante subrayar es que se trata de una configuración a todos los misterios de la vida de Cristo, a su vida paciente y a la gloriosa.

Cristo, como dijimos antes, es el árbol plantado en medio del paraíso. El árbol lleva doce ramas con doce frutos, que son los misterios de la vida de Cristo, que van desde su origen en el seno del Padre, hasta el establecimiento del reino eterno en la morada del cielo¹⁸⁰. Esta acción de Cristo, San Buenaventura la ve prolongarse en la *vida Sacramental de la Iglesia*, especialmente en la Eucaristía. Este es el sacrificio de oblación, sacramento de comunión y viático de refección.

Cristo es finalmente para el Santo, la vida del alma. Es en su presencia dinámica, su acción, la que posibilita la transformación total del hombre.

Este tema es el que más directamente concierne a nuestro fin, descubrir el lugar de la Iglesia en esta dimensión.

¹⁷⁹ "Ipse est mediator Dei et Hominum tenens medium in omnibus". Hexaem. Coll. 1, nº 1 (BAC, 3, 182).

¹⁸⁰ "...Uno modo dicitur rectum, cuius medium no exit ab extremis. Si ergo in Deo est summa rectitudo et secundum se, et in quantum est principium, et in quantum est finis omnium; necesse est in Deo ponere mediam personam secundum se, ut una sit tantum producens, alia tantum producta, medio vero producens et producta. Necesse est etiam ponere medium in egressu et regressu rerum...". De red. art. nº 23 (BAC 1, 559).

La dimensión cristológica es importante en toda la teología buena-venturiana. Nos hemos limitado aquí a subrayar algunos elementos que nos parecen importantes.

También la dimensión cristológica en la Iglesia será muy importante y nos dará la recta inteligencia del lugar que ésta ocupa en su pensamiento, este será uno de los aspectos más importantes de la eclesiología de Buenaventura.

Se trata pues de preguntarnos a esta altura, ¿qué lugar ocupa la Iglesia en esa relación vital con el Señor? La respuesta a esta pregunta es fundamental y nos posibilitará descubrir la experiencia de la Iglesia vivida por el Santo.

Es importante pensar y subrayar una y otra vez, que para el autor, todo hombre que quiere hacer obras saludables debe vivir de Cristo, y necesita permanentemente de su ayuda saludable¹⁸¹. Es El, quien haciéndose semejante a nosotros, asumiendo nuestra misma vida, nos comunica a su vez la vida íntima de la gracia divina¹⁸². Cristo deviene así la puerta y la fuente por donde la vida verdadera perdida en Adán penetró nuevamente en el mundo invadiéndolo todo, y trayendo de esta forma la salvación para toda la humanidad¹⁸³.

Cristo influye la vida en cuerpo místico, que sólo en El tuvo el origen y también en El tiene la permanencia. De allí que la vida del cuerpo místico, no será otra cosa que una participación de la vida del resucitado que por El mismo ha sido así comunicada.

Como podemos advertir, es en esa vivencia donde comienza a descubrirse el lugar real de la Iglesia, en la teología buenaventuriana. Esta aparece siempre teniendo su origen en Cristo y viviendo y participando de esta forma, de su misma vida. Creemos que solamente aquí, en plena solidaridad con Cristo que es el único mediador entre Dios y los hombres, puede comenzar a vislumbrarse en algo la importancia y la necesidad de la Iglesia. Esta no aparecerá nunca, como un fin en sí misma, como el objeto último de la búsqueda del cristiano sino como medio e instrumento del camino hacia Dios¹⁸⁴.

JOSE ROVAI

¹⁸¹ Itin. ment. in Deum, Cap. IV, núms. 5-6 (BAC 1, 511-512); cfr. también B. APERRIBAY, O. F. M., *ibid.* (BAC 2, 19).

¹⁸² "Duplex est in eo ratio exemplaritatis, aeternae videlicet et temporalis: aeternae, inquam, secundum quod est splendor paternae gloriae et figura substantiae Dei Patris atque candor lucis aeternae et speculum sine macula maiestatis Dei... In quantum autem Verbum incarnatum in assumptae humanitatis conversatione exemplar est et speculum omnium gratiarum virtutum et meritorum, ad cuius exemplaris imitationem erigendum est tabernaculum militantis Ecclesiae, iuxta quod Moysi mysterialiter dictum est: Inspice et fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est". *Apol. paup.*, Cap. 2, nº 12 (BAC 6, 372).

¹⁸³ *Lign. vit. Pról.* nº 4 (BAC 2, 270-271).

¹⁸⁴ *IV Sent.*, Proem. (EM 4, 1-3); cfr. *ibid.* Dist. 26, Art. 1, Quaest. 1 ad 4um., pág. 650.

RENOVACION DE LA IGLESIA ORTODOXA RUSA A PRINCIPIOS DE ESTE SIGLO

PREPARACION DE LA REFORMA ECLESIASTICA: 1905

El "período sinodal" de la Iglesia rusa¹, a pesar de todas sus deficiencias y errores, no estuvo privado de personajes eclesiásticos excepcionales por sus cualidades religiosas, morales e intelectuales. ¿Por qué estos tales no se opusieron al sistema jerárquico anormal y a sus secuelas, puesto que había sido particularmente notable la ineficacia de la misión pastoral de la Iglesia ortodoxa en el Imperio ruso?

Antes que nada debían de ser conscientes de esas anomalías. Luego, si tenían conciencia de ellas, no era fácil oponerse o criticar; todos podían recordar la dramática historia del obispo de Rostov, Arsenio Maceevic († 1794), encarcelado durante Catalina II. Influían también los cálculos personales: las personas de alta perfección cristiana comúnmente se ocupan bien poco del cambio de las estructuras; los eruditos y los prudentes preferían la lentitud de la cautela, en ese entonces, como siempre. Los que en cambio no poseían estas cualidades, no servían para las reformas eclesiásticas. El orden constituido seguía como estaba. De hecho, la idea de la necesidad de la reforma o, al menos, la no conformidad con el estado de las cosas, se atribuye más bien a los laicos que al clero, siendo los primeros más libres de expresarse.

La primera voz de alarma se atribuye a Dostoievskij. La frase "la Iglesia está en parálisis", que se refiere al período sinodal, ha sido tomada y repetida por no pocos. Con todo no está demostrado que esta advertencia provenga del autor mencionado o que más bien él la hubiera recogido de otro anterior. Se puede afirmar con certeza que la idea de la reforma necesaria había partido de aquellos rusos, eclesiásticos o no, que habían tenido conciencia de la situación anormal de la Iglesia y, algunos, el coraje de declararlo en público.

Vladimir S. Soloviev (1853-1900), filósofo y teólogo ruso, que había vivido la ortodoxia como un drama personal, tenía un modo de

¹ "Período sinodal" se considera el tiempo que sigue al 1717 cuando el emperador Pedro I el Grande instituyó el Santo Sínodo para administrar la Iglesia ortodoxa rusa, dejando vacante la sede del Patriarca de Moscú. No permitió que a la muerte del patriarca Hadriano († 1700) fuera elegido el sucesor. El patriarcado fue reestablecido por el Concilio en 1917.

pensar muy crítico en lo que se refiere a la Iglesia y, por lo tanto, realista. Espíritu profundo y sinceramente religioso, veía a ésta en sus frustraciones capitales y proponía como solución no solamente un simple cambio de estructuras. En el 1881 escribió un importante artículo "Sobre el poder eclesiástico en Rusia", en el cual analiza las deficiencias eclesiásticas rusas, para remediar las cuales se hacía necesario el cambio de estructuras como parte de un cambio general de actitud. Con todo, en las consideraciones históricas, repite ciertos lugares comunes idealísticos de los "Eslavófilos"; o sea, que en los tiempos anteriores al emperador Pedro I la jerarquía eclesiástica en Rusia había sido una verdadera autoridad independiente y soberana; que la Iglesia romana habría sido "la bestia negra" de la inquisición, y cosas parecidas ²; ²a.

He aquí los principales conceptos vertidos en el artículo:

— El Santo Sínodo constata, en su último mensaje, la decadencia moral existente en Rusia. Con todo, no ha mencionado una de las principales causas de ésta, o sea el papel de la jerarquía eclesiástica en la cuestión;

— el pueblo ruso como totalidad está espiritualmente paralizado; no hay en él un principio espiritual que lo rija espiritualmente, como el alma rige el cuerpo;

— la Iglesia en Rusia se ha separado de la vida, quedándose solamente en el culto;

— la jerarquía eclesiástica divide el pueblo ruso, ya fraccionado en sectas, las cuales rechazan a la Iglesia oficial y la jerarquía quiere imponérselos por la fuerza;

— la Iglesia rusa tiene necesidad de ser vivificada;

— en el antiguo Estado ruso, la jerarquía eclesiástica había sido una verdadera autoridad espiritual; no era ni superior ni sometida al gobierno estatal. Ahora, en cambio, se ha hecho latina-inquisitorial, lo cual la hace ser estéril en su misión docente. En el Occidente, esta violencia ha hecho que las ciencias se hayan desarrollado separadas de la religión y en Rusia sucede lo mismo;

² Sobranie socinenij V. S. Solovieva (Obras completas de V. S. Soloviev), III, "O duhovnoi vlasti v Rossii", pp. 227-242.

²a Para la transcripción latina de los nombres y demás palabras rusas o eslavas no hemos podido utilizar, por dificultades tipográficas, la grafía fonética internacional que habíamos previsto, esto ocurre en particular con los acentos ideados para ayudar a leer correctamente las letras que ahora transcribimos simplemente con la "c", la "s" y la "z".

— la teología rusa no ha producido nada después de Máximo el Confesor y Juan Damasceno, porque la jerarquía rusa ha faltado a su misión social. Negar esto a la Iglesia es como negarle su carácter social. El Estado ha dado más libertad con las moderadas reformas sociales; la Iglesia, en cambio, no ha dado nada al pueblo. En el pueblo, los más exigentes se van al cisma, los menos exigentes a la taberna;

— la jerarquía eclesiástica puede rechazar estas cosas “latinas”; no es necesario para ello ni el Concilio ecuménico, ni el patriarcado, porque lo que ya no logran hacer muchos, menos lo hará uno solo, como fue el caso del patriarca Nikon. El pecado es de la Iglesia rusa: como el Concilio del 1667 confirmó la división eclesiástica, así otro concilio deberá quitar el anatema. El futuro concilio local tendrá que: suprimir la coerción física en las cuestiones religiosas, aceptar la validez de la ley del amor y de la misericordia válidas incluso para la jerarquía, pedir además al gobierno civil la supresión de la coerción;

— no es concebible una Iglesia autónoma en un Estado autónomo. Ambas cosas son interdependientes, porque persiguen el mismo ideal: formar la verdadera sociedad sobre la tierra. La jerarquía eclesiástica debe predicar los principios cristianos y el Estado debe dejarse conducir por éstos;

— en lugar de luchar contra el mal de las sectas, hay que hacer el bien para el provecho de todos.

En el 1885, Soloviev escribió otro artículo, igualmente interesante, si bien menos amplio en los conceptos presentados: “Como despertar nuestras fuerzas eclesiásticas”³.

Soloviev ha tenido muchos inconvenientes con la censura eclesiástica a causa de sus ideas, demasiado liberales según el parecer de los censores sinodales. De cualquier modo, su profunda crítica no ha caído en el vacío; ha servido como levadura en la enorme e inerte masa eclesiástica.

Una obra digna de mención es el libro del arcipreste Alejandro Ivancov-Platonov, editado en 1898, si bien moderado, con todo bien reformista⁴.

Las reformas sociales en el Imperio ruso, impuestas por las circunstancias de los tiempos modernos, incitaban también a los hombres interesados en las reformas eclesiásticas a expresarse y a exigir la renovación de la Iglesia.

La ley del 12 de diciembre de 1904: “Sobre la igualdad y la justicia” presagiaba cambios más radicales. El párrafo 6 de este decreto

³ *Ibidem*, IV, pp. 203-206.

⁴ Protoier. A. M. IVANCOV-PLATONOV, “O russkom cerkovnom upravlenij”, S-Peterburg 1898.

imperial ordenaba rever las leyes sobre los "raskol'niki-cismáticos" (veterocreyentes) y sobre los fieles de otras Iglesias y confesiones y suprimir de la administración estatal todos los vejámenes contra éstos⁵. Esta ley, que finalmente inauguraba la solución del grave problema social ruso de los "cismáticos", era también un paso hacia la completa libertad de culto e igualdad de los ciudadanos.

LA EFERVESCENCIA DEL 1905

Las dramáticas circunstancias políticas y sociales que conmovieron el Imperio ruso en ese año, finalmente hicieron posible la preparación de la reforma eclesiástica. En cambio las ideas fundamentales de ésta habían sido concebidas, más o menos concientemente, en los años precedentes.

Después de la guerra con el Japón, el malestar interno del Imperio ruso —agudizado por la agitación política y social desarrollada por las numerosas organizaciones clandestinas— turbó gravemente toda la Rusia europea. El año comenzó con el "domingo sangriento" del 9 de enero, cuando el sacerdote G. Gapón condujo al Emperador a una enorme manifestación obrera, que terminó con la matanza masiva en las calles. Enseguida surgieron desórdenes en las provincias, como Harkov, Poltava, Odessa, Samara, y también en el ejército, la marina, etc. Los desórdenes fueron reprimidos, si bien con muchas dificultades. En consecuencia de todo lo cual, el monarca autocrático debió conceder algunas reformas democratizantes.

El 17 de abril fue promulgada la ley sobre algunas cuestiones religiosas, que permitía el abandono de la Iglesia ortodoxa oficial sin perder por ello los derechos civiles, cosa prohibida hasta ese entonces. Se resolvía también el problema de los "cismáticos", los cuales fueron denominados a partir de esta ley con el nombre de "staro-obrjadcy los del rito antiguo", y el clero de ellos adquiriría todos los derechos del clero ortodoxo, si bien sin llamarse sacerdote sino "nastojatelj" o "nastavnik", es decir superior o maestro. Lo mismo ocurría con los "sectantes", o sea con los que en sus creencias admitían diferencias substanciales con la ortodoxia; las sectas negativas, como los "hlysty-flagelantes" y otras continuaban sometidas a la vigilancia de la policía. Todos los grupos aprobados podían reabrir sus iglesias clausuradas por la policía, construir nuevas y reunirse libremente para los servicios litúrgicos propios⁶.

⁵ "Cerkovnyia Vedomosti", 1904, nº 51-52, pp. 526-528.

⁶ "Cerkovny Vestnik", 1905, nº 17, pp. 526-534.

Las consecuencias de esta ley fueron muy positivas e importantes, particularmente porque incluían en la sociedad rusa un amplio sector de la población marginado por verdaderas persecuciones, a las cuales habían sido expuestos los secuaces de los ritos preniconianos. Esta gente, que comúnmente gozaba de una buena posición económica y social, constituía el estrato más auténticamente ruso en las regiones al norte del Volga.

El clero ortodoxo, en general, favoreció la nueva ley. Con ella, había sido quitada finalmente a la Iglesia oficial la protección policial, utilizada a veces como medio en las actividades misionales. Por otra parte, esta ley colocaba a la Iglesia en la necesidad de defenderse y de actuar con las propias fuerzas religiosas y morales⁷.

Con todos estos resultados positivos, se venía a crear una nueva situación paradójica para la Iglesia ortodoxa: mientras todas las comunidades no ortodoxas adquirían la plena libertad de existencia y de acción, ésta en cambio seguía sometida al control estatal por intermedio del Oberprokuror del Santo Sínodo. Así desde una posición de privilegio descendía al extremo opuesto, vale decir, a la posición menos favorable.

Visto todo esto, los eclesiásticos rusos no se quedaron callados. En la prensa como en la predicación comenzaron a exponer en público las exigencias de reformas radicales. Incluso hoy, en el mismo Occidente democrático, pueden servir como ejemplo estos escritos.

Entre ellos figuran en primer término los informes presentados al Emperador y al Consejo de Ministros.

Un hombre muy meritorio en toda esta cuestión, que ha quedado como ideal para los eclesiásticos rusos de todas las tendencias ha sido el metropolitano de S-Peterburg, Antonio (Vadkovskij), persona profundamente religiosa, inteligente y erudito, hombre de amplias visiones, muy comprensivo y humano, con una dramática experiencia personal. De hecho, parece que ha sido él quien ha posibilitado la exposición y la movilización de las ideas de la reforma eclesiástica; él inspiró también la preparación del Concilio. El hecho de que no haya logrado realizar nada concreto se debió no a él sino a otros⁸.

Entre la abundante literatura de aquella época que trata sobre la reforma eclesiástica está el primer documento oficial, el informe pre-

⁷ Cf. la prensa eclesiástica de ese tiempo. Por ej. la alocución del obispo Sergio (Stragorodskij) del 20 de abril del 1905, en "Cerk. Vest.", 1905, n° 12, pp. 354-355.

⁸ ANTONIO (Alejandro Vasilevic Vadkovskij), 1846-1912.

En 1870: "magister" en Teología, en la Academia eclesiástica de Kazan.

En 1898, metropolitano de S. Peterburg y Ladoga.

En 1906, preside el Despacho Preconciliar.

2 de noviembre de 1912 muere en su Sede.

sentado al Consejo de Ministros por el mismo metropolitano Antonio (Vadkovsky): "Voprosy o zelatel'nyh preobrazovaniiah v postanovke u nas Pravoslavnoi Cerkvi" (Cuestiones relativas a las reformas deseadas en la organización de nuestra Iglesia Ortodoxa). El texto fue elaborado cuidadosamente por una comisión "ad hoc" de teólogos y canonistas bajo la dirección del mismo Metropolitano. Contiene siete cuestiones concretas:

1) Las decisiones del Consejo de Ministros sobre la tolerancia religiosa han dado, a las comunidades separadas de la Iglesia ortodoxa, la libertad de existencia y de vida interna. Así, los que habían recibido la sucesión episcopal de un obispo (Ambrosio, ex-metropolitano de Sarajevo, durante Nicolás I) provocan el riesgo de llegar a ser Iglesia nacional porque no se distinguen de la Iglesia ortodoxa. La Iglesia ortodoxa no goza de tanta libertad; sus sacerdotes no pueden tener tanta influencia sobre los fieles. ¡Sería de auspiciar la paridad!

2) Para neutralizar el influjo de los separados sería bueno que el Estado no controlase en tal modo a la Iglesia ortodoxa;

3) Sea permitido a la Iglesia ortodoxa, regirse internamente según los sagrados Cánones;

4) Que los sacerdotes ortodoxos tengan, como aquellos no-ortodoxos, la facultad de representar a su pueblo delante de las autoridades; que estos tales sean elegidos por el pueblo;

5) Que la Iglesia ortodoxa haga sentir su voz en el Consejo de Ministros, en el Consejo del Estado y en otras instituciones similares por medio de sus jerarcas nombrados o elegidos;

6) Que la parroquia ortodoxa tenga personalidad jurídica, para que pueda decidir por sí misma y posea los medios económicos propios;

7) Sea ejecutada la descentralización de la parroquia. Sea hecha la revisión de ciertas normas de gobierno eclesiástico. Que se presente al Emperador en persona una comisión de eclesiásticos⁹.

No se sabe qué impresión tuvieron los Ministros de este documento. Se sabe, por el contrario lo que siguió a este acto del Metropolitano.

Después de este informe pasado sin consecuencias inmediatas, el presidente del Consejo de Ministros, S. Ju. Witte, preocupado por la situación de la Iglesia ortodoxa, presentó él también un informe, más extenso y más exigente que el Metropolitano. Este segundo informe también fue presentado al Consejo de Ministros. Witte lo había redactado con la ayuda "de un colaborador" suyo.

⁹ I. V. PREOBRASENSKIJ, ed.: "Cerkovnaia Reforma. Sbornik Statiej", S-Peterburg 1905.

Las exigencias aquí contenidas son incluso más concretas que las propuestas por el Metropolita, como también el aspecto histórico en el que fueron basadas. Probablemente el ministro podía permitirse de exponer cosas que un jerarca eclesiástico temía exponer por estar sometido al Sínodo y al Oberprokuror. Visto el texto de este informe, si bien redactado con ayuda de "un colaborador", se puede suponer que había sido compuesto previa consulta con los jefes, teólogos, historiadores y canonistas más prominentes ¹⁰.

El informe de Witte, intitulado "O sovremennom polozenii pravoslavnoi Cerkvi" (Sobre la situación actual de la Iglesia ortodoxa), pone en relieve los puntos siguientes:

1) La declaración de libertad religiosa exige ciertos cambios en la situación estatal de la Iglesia ortodoxa. Casi toda la literatura teológica del momento expresa el temor de los eclesiásticos ortodoxos que ven a todos los sectarios con las manos libres, mientras la Iglesia ortodoxa permanece todavía con las manos atadas;

2) La vida eclesiástica está en decadencia por los siguientes motivos: a) separación entre los fieles y los pastores, especialmente los fieles instruidos; b) la predicación es abstracta; c) la acción pastoral ha sido reducida casi exclusivamente al ritual;

3) El principio "sobornyi" tiene vigencia en la Iglesia ya desde los tiempos apostólicos ¹¹;

4) Los órganos de gobierno conciliar (sobornoe upravlenie) son: a) los concilios ecuménicos y locales; b) el obispo que preside el consejo de los presbíteros; c) el patriarca, que preside el consejo de los obispos;

5) La canonicidad de las reformas de Pedro I es dudosa: a) hay colegialidad pero no conciliaridad (sobornost'); b) rige la organización burocrática interna; c) cada miembro del Sínodo representa toda la Iglesia, no la parte correspondiente; d) no se ha celebrado un concilio durante los últimos 200 años; e) el Sínodo ha sido formado sobre el modelo de los protestantes; f) los consistorios diocesanos son burocráticos, funcionan sin el obispo;

¹⁰ S. Ju. WITTE: "Vospominania: Carstvovanie Nikolaia II", pp. 324-330.

¹¹ El sustantivo "sobornost'", como sus correspondientes adjetivos o advverbios es muy difícil de traducir; la palabra proviene del verbo eslavo sobra' = reunir; sobornost' tiene incluso diversos significados: en una parte significa catolicidad, en otra conciliaridad, o colegialidad; la traducción más exacta, al menos en el contexto teológico, sería la de comunión. El sentido de sobornost' es hoy fundamental en la eclesiología rusa.

6) La influencia negativa de Pedro I en la vida eclesiástica se nota: a) en su empeño de mantener la pureza de la fe, el Sínodo ha llegado a ser burocrático-policesco; b) la jerarquía se comunica con el pueblo sólo burocráticamente; c) la única solución para este estado de cosas es volver a las formas canónicas anteriores;

7) La parroquia ha sido en otros tiempos una cédula viviente que construía su templo, elegía su párroco, etc.; en la actualidad solamente conserva el nombre como tal; las causas de su decadencia son: a) la servidumbre de la gleba; b) el centralismo estatal; c) el sacerdote ha llegado a ser un agente policial, particularmente por las delaciones del secreto confesional¹²; d) la situación de casta y la pobreza del clero. La parroquia podría ser revitalizada: a) por medio de la elección de los párrocos, los cuales serán así queridos; lo mismo, los obispos; b) buscando la unificación interna de la Iglesia; c) buscando el modo de influenciar en los intelectuales;

8) La escuela teológica se concentra solamente en la historia pasada y sobre las cosas teóricas; los estudiantes eclesiásticos viven aislados en una tranquilidad total, así no llegan a conocer nada de la vida real. Las escuelas teológicas deben llegar a ser accesibles a todos.

9) Ya el metropolitano de Moscú, Filaret (Drozdov), proponía el concilio local como la solución de todos los males; las autoridades civiles encadenaron la Iglesia en todas las formas. El concilio local panruso es la verdadera solución. Este debe ser compuesto de obispos, sacerdotes y laicos¹³.

El informe del presidente del Consejo Witte es igual en lo fundamental al del metropolitano Antonio, sólo que es más detallado y audaz. Incluso agrega dos propuestas concretas que no figuraron en el informe del Metropolitano, o sea el restablecimiento del patriarcado y la convocación del concilio local. También las acusaciones contra el control estatal son mucho más agudas; de hecho acusan todo el sistema sinodal como anticánico y de inspiración herética. Igualmente se acusa la obligación sacrilega de la delación del secreto confesional; no se sabe que algún eclesiástico haya levantado la voz anteriormente contra esta obligación escandalosa.

El informe del ministro Witte fue en realidad todo un programa para el futuro concilio panruso, como se pudo ver en 1917.

¹² El "Reglamento Eclesiástico" de Pedro I, que rigió hasta 1917, obliga al confesor a delatar al penitente que se hubiera acusado de algún atentado contra el Emperador; esta obligación odiosa y sacrilega comúnmente no era observada.

¹³ "Slovo", 1905, n° 108; "Moskovskie Vedmomosti", 1905, n° 84.

REACCION DE LAS AUTORIDADES ESTATALES Y DEL CLERO

Los dos informes aquí expuestos habían sido presentados a su destinatario antes de que la ley de la libertad religiosa hubiera sido promulgada, es decir antes del 17 de abril, mientras ésa se preparaba y decidía. Del Consejo de Ministros y del conocimiento del Emperador los informes pasaron y terminaron en el Santo Sínodo, donde el ya anciano pero todavía perspicaz oberprokurator Pobedonoscev logró someter todo a su control. Los dos informes corrieron el peligro de ser neutralizados por este destino, pues contradecían particularmente las ideas y la acción del anciano dirigente de la Iglesia.

La respuesta más detallada había sido dada justamente por el mismo Pobedonoscev. Su rescripto lleva la fecha del 12 de marzo, es decir tres días antes de la sesión primaveral del Sínodo. Era de esperar que las esperanzas de los eclesiásticos habrían de ser reducidas a un pío deseo, al menos por el momento presente.

Pobedonoscev respondió punto por punto al informe de Witte. Si el análisis del ministro había sido bien hecho, la respuesta del Oberprokurator no era deficiente en cuanto a los conocimientos históricos y actuales; con todo este último no logra evitar ciertas contradicciones, aunque se ve también una notable astucia en eludir algunas cuestiones capitales.

En la respuesta de Pobedonoscev la unión del Estado con la Iglesia es considerada como apoyo recíproco; en el informe del ministro, la liberación de la Iglesia había sido presentada como intento de debilitar esta unión.

Se critica el período pre-sinodal, cuyas deficiencias el ministro habría olvidado; igualmente habría idealizado el patriarcado, instituido sólo para competir con el de Constantinopla; al cual Pedro I suprimiera justamente a causa de las deficiencias que tenía. El Sínodo, concilio permanente, se habría conformado en vista de las necesidades eclesiásticas.

Las deficiencias del período sinodal, Pobedonoscev las atribuye al gobierno de los alemanes, que eran no pocos en la administración estatal y no conocían las costumbres de los rusos; así el emperador Pablo I había sido llamado "Jefe de la Iglesia". Las deficiencias del período sinodal, Pobedonoscev las reduce a lo accidental, mientras elude el hecho de que la dirección de la Iglesia había sido ejercida tradicionalmente por los patriarcas, al menos después de Calcedonia y ya desde los tiempos apostólicos por los obispos y presbíteros primitivos. Sólo después de Constantino el Grande, el Estado se inmiscuye en la vida interna de la Iglesia, no por deficiencias conciliares, sino por imposición de la coerción estatal. El autor tenía en la mente probable-

mente el derecho romano-bizantino, según el cual el emperador representaba la autoridad máxima del Imperio, incluida la Iglesia bajo su poder. Esta concepción fue, al menos teóricamente, destruida por la "lucha de las investiduras" en el Occidente, mientras en la tradición bizantina nunca fue hecha una división clara entre los dos poderes, entre la Iglesia y el Estado.

Según Pobedonoscev, la Iglesia podía haber extendido su influencia durante el siglo XIX gracias a las grandes reformas sociales en Rusia. Critica a Witte por haber afirmado éste que la Iglesia se encuentra en parálisis y por haber insinuado que esta parálisis se debía a la unión con el Estado. Esta afirmación del ministro está compuesta de frases genéricas, sin haber individuado con claridad las causas de la parálisis. De hecho, Witte no ha analizado bien las causas eclesiásticas internas de esta deficiencia de vitalidad y de acción.

Además, el Oberprokurator acentúa la necesidad de la ayuda económica a la Iglesia, en ese país inmenso, con gente pobre y atrasada. Por esta razón, son necesarios también los empleados estatales; tanto las escuelas eclesiásticas como las mismas parroquias tienen necesidad de esta ayuda. El Estado, por otra parte, concede una cierta independencia a las parroquias. En cuanto al hecho que el clero forme una casta cerrada se debe a las mismas circunstancias, porque las familias de los sacerdotes son, por lo común, muy pobres. Las cuestiones científicas pertenecen a una comisión especial del Sínodo. Se nota también cierta insuficiencia de candidatos para el estado sacerdotal. Que el clero diocesano tenga los registros parroquiales se debe al analfabetismo general.

La obligación de declarar el secreto confesional se ha relegado al olvido como una reliquia de los tiempos bárbaros. No existe en la práctica. Con todo, Pobedonoscev aquí calla el hecho de que la vergonzosa ley todavía exista, al menos en teoría.

La predicación puede ser vivificada por el clero local; la obligación de presentar los sermones por escrito a la censura eclesiástica puede ser tolerable según la actitud de la jerarquía local.

Que los obispos participen en la dirección central de la Iglesia... sólo podría ser nocivo... como ya lo había dicho antes el metropolitano Filaret (Drozdov).

Finalmente la nota de Witte se ocupa de ciertos lugares comunes sin haber expuesto cosas concretas. Sigue la firma personal de Pobedonoscev¹⁴.

En esta respuesta del Oberprokurator se notan ciertas posiciones, incluso absurdas, del punto de vista ortodoxo, como el impedimento a los obispos de participar en la dirección de toda la Iglesia. Por otra

¹⁴ N. D. KUZNECOV: "Preobrazovanie v Russkoj Cerkvi", pp. 48-55.

parte, pasó en silencio la propuesta concreta de Witte de la convocación del concilio local. La cuestión del patriarcado la aprueba en la forma anticanónica impuesta por Pedro I. La intención había sido dejar pasar en silencio las cosas que no se quería reformar. Con todo, si se tiene en cuenta la gran honestidad del anciano Oberprokurator y sus convicciones sobre la poca capacidad del clero ruso en su servicio pastoral, se puede concluir que este silencio intencionado y los errores en la apreciación canónica ortodoxa no eran otra cosa que buena intención pero errada.

Witte, por su parte, respondió a Pobedonoscev presentándolo como típico exponente del conservadorismo empeñado en mantener el orden establecido existente¹⁵.

Hacia la mitad de marzo debían reunirse tanto el Consejo de Ministros, o sea el 17, como el Sínodo, del 15 en adelante. Por eso, los informes habían tenido su sentido, dado que habrían sido tratados por ambas instituciones. Ambos textos fueron remitidos del Consejo al Sínodo, o sea fueron sometidos al control de Pobedonoscev.

El Sínodo tuvo su sesión el 15 de marzo. En lugar del Oberprokurator, estuvo presente solamente su ayudante V. N. Sabler. En esta sesión, los obispos decidieron pedir la convocación del concilio. Sabler quedó contento de la sesión. Tres días más tarde los obispos miembros del Sínodo se reunieron en la casa del metropolitano Antonio (Vadkovskij) y allí decidieron la convocación del concilio para el verano; en éste deberían participar sólo los 63 obispos diocesanos y habrían de tratar solamente de la elección del patriarca y de la dirección suprema de la Iglesia. El metropolitano estaba muy contento, tanto del documento de Witte como del desenvolvimiento de las cosas.

El resultado de las sesiones del Sínodo del 15, 18 y 22 de marzo fue el informe presentado al Emperador y firmado por todos los obispos presentes.

En este informe, los obispos piden la convocación del concilio por estas razones:

1) Es necesario rever la situación de la Iglesia; lo exigen los cánones.

2) Llamam la atención sobre los cánones que regulan la jerarquía eclesiástica; es decir, las relaciones entre el patriarca, el metropolitano, los obispos, los concilios y los sínodos permanentes.

3) Piden que sean convocados al Sínodo los jefes componentes de éste y los de turno, presididos por el patriarca, el cual deberá tener además el cargo de metropolitano de una región.

¹⁵ N. D. KUSNECOV: "Preobrazovanie v Russkoi Cerkvi", pp. 48-55.

4) En el concilio a convocarse en Moscú sean tratadas las cuestiones siguientes:

a) la división de la Iglesia rusa en metropolías, en las que se habría de resolver las cuestiones de segundo orden;

b) la revisión de los órganos directivos y judiciales diocesanos según los principios de la "sobornost";

c) la organización de las parroquias según sus actividades religioso-morales, asistenciales y docentes;

d) el perfeccionamiento de las escuelas teológicas;

e) la revisión de las leyes que se refieren a la adquisición de propiedades por la Iglesia;

f) las reuniones diocesanas del clero;

g) las posibilidades para los jefes eclesiásticos de intervenir en las sesiones del Consejo del Estado o del Consejo de Ministros cuando sean tratadas allí las cuestiones eclesiásticas; lo mismo puedan hacer los sacerdotes en las instituciones gubernamentales locales ¹⁶.

El Emperador, después de haber recibido este informe-pedido, escribió el 31 de marzo debajo del texto una nota que luego fue fatal para la convocación del concilio: "Considero imposible realizar una obra tan importante como la de convocar el concilio local, que exige tranquilidad y reflexión, en los tiempos turbulentos que estamos viviendo ahora. Me propongo a mí mismo dar curso a esta gran obra, la de convocar el concilio de la Iglesia panrusa para examinar canónicamente las cuestiones de fe y de dirección eclesiástica, cuando se presente el momento oportuno según los antiguos ejemplos de los Emperadores ortodoxos ¹⁷.

Esta nota nunca fue revocada por Nicolás II. El mismo no habría tenido el coraje de escribirla si sus consejeros no se la hubiesen sugerido. Entre éstos, debía estar Pobedonoscev y gente de sus mismas ideas. Se supo después de la renuncia de éste, que él había hecho transmitir los informes del metropolitano Antonio y de Witte al Sínodo el 13 de marzo ¹⁸. El también informó al Emperador sobre el "peligro" de las propuestas de estos dos, en modo particular sobre la posibilidad de que el patriarcado restablecido pudiera llegar a ser un poder válido paralelo a la autocracia imperial y difícil de controlar. Conciente de la "parálisis" de la Iglesia, Pobedonoscev proponía como remedio el perfeccionamiento del clero que debería revitalizar las pa-

¹⁶ "Cerkovnya Vedomosti", 1905, nº 45, pp. 1897-1905.

¹⁷ *Ibidem*, 1905, nº 14, pp. 99 (del 2 de abril).

¹⁸ *Ibidem*, 1905, nº 45, pp. 1897 ss.

roquias, base de la vida eclesiástica; junto a un clero capaz y activo debería ser mejorada también la educación de la juventud en Rusia; con la sola reforma de las estructuras eclesiásticas no se habría ganado mucho ¹⁹.

Con todo esto, si bien Pobedonoscev aparece como muy desagradable bajo muchos aspectos, no se lo puede definir como un reaccionario total, como se hace comúnmente. Reaccionario es el hombre que trata de mantener el estado de cosas tal cual las ha hallado en el momento de su actuación. Pobedonoscev, en cambio, era conciente de las deficiencias de la Iglesia rusa, sólo que con respecto a las reformas pensaba en un modo diverso del metropolitano Antonio y de tantos otros eclesiásticos. El, si bien equivocado en muchas cosas, era una persona muy culta, de gran religiosidad y de altas cualidades morales, sincero en sus sentimientos hacia la Iglesia y hacia la patria. Justamente por estas cualidades se había granjeado la estima y confianza imperial, habiendo sido el preceptor de los dos últimos emperadores.

El clero ruso, como se puede observar por la abundante literatura del 1905, interrumpió en aquel año su pasividad secular frente al poder estatal. Tanto los obispos como los sacerdotes expusieron sus opiniones en esa oportunidad en una forma que incluso hoy sería de admirar por su audacia y madurez. Sería demasiado extenso mencionar todos los escritos publicados en aquel período de efervescencia. Aquí presentamos solamente las cosas más notables.

Durante las históricas sesiones del Sínodo en el mes de marzo, apareció en S-Peterburg la famosa "Carta abierta de los 32 sacerdotes de la Capital". Fue publicada el 17 de marzo, mientras los obispos presentaban su informe. Provocó una gran alarma en la sociedad, con reacciones tanto favorables como contrarias. Los nombres de los autores no figuraban en el texto; en los círculos eclesiásticos se podía saber, sólo aproximadamente, quiénes habían sido sus autores; detrás estaba nada menos que el mismo metropolitano, con cuyas ideas concordaba; el texto mismo había sido previamente presentado al insigne jerarca ²⁰.

El punto de partida de los 32 sacerdotes es el dogmático: la Iglesia tiene su estructura sacramental, por lo cual debe actuar como fuerza liberadora de la Gracia; en consecuencia, reprochan severamente la protección estatal que vincula desde el exterior la vida, la acción y la influencia de esta fuerza. Mientras todos los grupos religiosos han adquirido la libertad, la Iglesia ortodoxa no la posee. Para restablecer

¹⁹ R. F. BYRNES: "Pobedonostsev", pp. 365 ss.; S. Ju. WITTE: "Vospoinaia", I, pp. 324-329.

²⁰ P. V. PREOBRAZENSKIJ: "Cerkovnaia Reforma", bajo el título homónimo. "Cerkovny Vestnik", 1905, nº 11, bajo el título homónimo.

su influencia en la sociedad, la Iglesia tiene necesidad de libertad interna y debe librarse también de las constricciones exteriores. La reforma debe ser realizada según los cánones, los cuales, si bien despreciados y deshechados, siguen teniendo su validez. Que sea convocado el concilio local presidido por el patriarca ruso. Que el concilio dirija la Iglesia rusa y durante el período interconciliar, que lo haga el Sínodo. Los obispos, todos iguales entre sí, sean el centro de la vida eclesiástica. Se dividan las diócesis por ser demasiado extensas; que sean erigidas las metropolías. Es necesaria la libertad según los cánones y que ésta sea garantizada por la constitución canónica. Se llegará a la canonicidad sólo por medio del concilio local.

Junto a este celo por devolver a la Iglesia su esplendor ideal según los cánones tradicionales, merece la atención un artículo intitulado "O cerckovnoi reforme-Sobre la reforma eclesiástica", firmado por "Sacerdote L.", parcialmente parecido a los documentos precedentes, y en partes mucho más exigente en un sentido extremo, que se evidenció más tarde en la reforma de los "Obnovlency-Renovadores" en 1922, tan mal ejecutada. El autor exige la supresión del Ministerio para la confesión ortodoxa, del Sínodo y de los consistorios diocesanos, del nombramiento de los obispos por el Estado, del Oberprokuror, de la obligación de los votos monásticos de los obispos, de las condecoraciones civiles y eclesiásticas de los clérigos, de la censura estatal, de la inspección y puniciones de los predicadores. Solicita que los monasterios sean retirados fuera de las ciudades y que los monjes no dirijan las escuelas teológicas. Pide, por otra parte, que la Iglesia sea organizada como la comunidad apostólica, que se restablezca el patriarcado, que se formen el consejo patriarcal, el diocesano y otros inferiores, que el patriarca trate personalmente con el Emperador, que sea permitido a los sacerdotes renunciar al estado sacerdotal sin consecuencias fastidiosas. Solicita también la libertad de predicación, la reforma monástica, que los bienes de los monjes existentes en las ciudades sean entregados al "clero blanco", y que este clero dirija las escuelas teológicas²¹.

Las opiniones de este sacerdote probablemente llamaron la atención por la audacia con que fueron expuestas; las mismas en cambio pa-

²¹ a) "Slovo", 1905, n^o 109.

b) Es muy difícil verter en nomenclatura occidental las categorías del clero ortodoxo ruso. Las dos clases de "diocesanos" (mal dicho "seculares") y "religiosos" no corresponden a la realidad de ellos: todos los monjes son entre ellos diocesanos, salvo raros casos de "stauropighia" cuando el monasterio depende directamente del patriarca; los sacerdotes y diáconos en las parroquias son igualmente diocesanos, por lo común casados, no siempre. Las denominaciones de "blanco" y "negro" son antiquísimas, según el color de los vestidos que se usaban otrora, negro entre los monjes, blanco o de colores entre los demás. Por eso usamos aquí la nomenclatura tradicional que ellos usan.

recen haber sido bastante comunes en el clero "blanco" de aquel tiempo, descontento de la jerarquía y de los monjes; ésta es la impresión que se tiene de la literatura eclesiástica de aquel tiempo en general. El conocido perito del Oriente cristiano de principios de este siglo, Aurelio Palmieri, después de haber estudiado a fondo el movimiento eclesiástico ruso del 1905, se expresó casi proféticamente en estos términos:

"El Concilio General Ruso, en consecuencia, no parece ser uno de los medios más aptos para vivificar la Iglesia, para restablecer la correcta unidad entre el clero y el pueblo y para pacificar los ánimos. Este será, a juzgar por las discusiones hodiernas, parecido a un parlamento, en el cual la jerarquía episcopal representará la extrema derecha, el clero blanco el centro y los laicos la extrema izquierda. Jamás será posible un entendimiento entre estos tres partidos, divididos entre sí social, intelectual y moralmente. . . No nos arriesgamos en previsiones, pero el futuro no es color de rosa"²².

Este pronóstico no se ha verificado del todo, particularmente en la división tan absoluta de las tres facciones clásicas; en otros aspectos, vale decir en las posiciones extremas durante el Concilio del 1917-1918, el párrafo citado ha sido exacto. Los acontecimientos políticos ocurridos después de la revolución de los bolcheviques posibilitaron que las protestas más odiosas del clero adquiriesen un relieve dramático.

La nota fatal del Emperador hizo remitir la convocación del concilio a tiempo indeterminado; con todo lo cual y no obstante la acción de Pobedonoscev, no se pudieron silenciar las exigencias de la opinión eclesiástica. Bajo la presión del episcopado y de todo el ambiente eclesiástico, Pobedonoscev debió hacer una encuesta preparatoria entre los obispos. En los últimos días de junio, él presentó al Sínodo la propuesta de comenzar con los preparativos del concilio. Las condiciones expuestas en esta proposición son muy cautelosas; se pide invitar al trabajo preparatorio a los personajes eclesiásticos más cualificados y al mismo concilio se imponen algunas condiciones, como la prevención de no permitir el acceso a los sacerdotes y a los laicos²³.

El 27 de junio se decidió en el Sínodo, por el decreto N^o 8, enviar a todos los obispos una encuesta sobre las cuestiones a tratar y para que propusieran las personas que prepararían los materiales para el concilio. Los obispos deberían responder antes del mes de diciembre²⁴.

²² A. PALMIERI, *La Chiesa Russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Firenze, 1908, pp. 54.

²³ "Cerkovnya Vedomosti", 1905, n^o 45.

²⁴ *Ibidem*, 1905, n^o 36, "Pribavlenija", pp. 2534-2540.

DESPUES DEL RETIRO DE K. P. POBEDONOSCEV

Finalmente, el 19 de octubre de 1905, Pobedonoscev dejó el puesto de Oberprokuror a la edad de 78 años, cargo que había ocupado durante un cuarto de siglo. Para el puesto fue nombrado al día siguiente, el jurista Alejo D. Obolenskij, que había trabajado antes como ayudante del ministro de asuntos Internos, luego del de las Finanzas. Como se puede ver por los hechos, con este nuevo funcionario recomenzó la preparación para el concilio, que estaba silenciada desde fines de junio; así también se comenzaron a publicar los documentos existentes como también las respuestas que los obispos habían enviado a la encuesta.

Estas respuestas figuran en la revista oficial del Sínodo "Cerkovya Vedomosti" del 1906, del N° 2 en adelante. Son muy interesantes porque exponen el pensamiento de los obispos sobre las cuestiones debatidas. Aquí se citan sólo algunas de esas respuestas, al menos de los jerarcas que se destacaron más.

El metropolitano Antonio (Vadkovskij) expuso su parecer de un modo notable y muy consecuente con su propia actuación, como sigue: todo se debe hacer en el espíritu de la "sobornost", que el concilio sea compuesto de obispos, sacerdotes y laicos, en las cuestiones de carácter primario el voto deliberativo sea dado sólo a los obispos, en las secundarias en cambio a todos, que el patriarcado sea restablecido, si bien el Oberprokuror no había incluido esta cuestión en su encuesta, que todo el Imperio ruso sea dividido en ocho metropolías con ciertas autonomías regionales, que sean reformadas las diócesis, las escuelas teológicas, las parroquias, etc.²⁵

El notable teólogo obispo Antonio (Hrapovickij) de Volin propone el restablecimiento del patriarcado; en el concilio, según él deberían participar solamente los obispos, a los sacerdotes y a los laicos no habría que permitirles la presencia en ningún caso; en otras cuestiones no propone reformas. En general, no ha salido fuera de los límites del cuestionario²⁶.

Otro teólogo importante, en ese entonces arzobispo de Finlandia, Sergio (Stragorodskij), en el 1944 patriarca, respondió de un modo similar al metropolitano Antonio, o sea: pide el restablecimiento del patriarcado, la presencia de los obispos, sacerdotes y laicos en el concilio, la división de la Iglesia en metropolías²⁷.

²⁵ Ibídem, 1906, n° 36, "Pribavlenija", pp. 2534-2540.

²⁶ Ibídem, 1906, n° 6, "Pribavlenija", pp. 265-274; continúa, ibídem, n° 8, pp. 369-384.

²⁷ Ibídem, 1906, n° 38, "Pribavlenija", pp. 2610-2614.

Otra respuesta digna de mención es la de Nicandro (Fenomenov) de Lituania: también él propuso la convocación del concilio de obispos, sacerdotes y laicos, sin especificar con qué autoridad se presentaría cada uno de los tres estratos; pedía también que el presidente del concilio fuera elegido por el Sínodo²⁸. Esta respuesta se comprende mejor por su actitud en "Predsobornoe Pristutstvie", miembro del cual había sido elegido: en la votación final en el sondeo por el restablecimiento del patriarcado, él fue el único obispo que había votado en contra²⁹.

En general, se habían presentado muchas críticas al Sínodo. Todo el episcopado se movía entre estas dos posiciones, como se puede ver por la encuesta: una parte exigía que la "sobornost'" fuese el principio que debería dirigir la Iglesia, con la intervención de los obispos, de los sacerdotes y de los laicos, presididos por el patriarca. El otro extremo eran los que pensaban que la "Sobornost'" debería ser igualmente el fundamento, sólo que los obispos serían los únicos intérpretes de ésta, presididos por el primado entre ellos, el patriarca.

LAS INSTITUCIONES PRECONCILIARES

El 17 de diciembre de 1905 el Emperador en persona llamó a su residencia de Carskoe Selo a los tres metropolitanos rusos, es decir a Antonio de S-Peterburg, Vladimiro de Moscú y Flaviano de Kiev, para impartirles las órdenes imperiales acerca de la convocación inminente del "Concilio Local de la Iglesia Panrusa"³⁰. Según el obispo Nikon (Rklickij) este interveto no ha conseguido resultados, al menos visibles³¹. Puede ser. Con todo, hoy se ve que el resultado más concreto que haya obtenido alguno de los decretos eclesiásticos del último Emperador ruso ha sido aquel de la nota del 31 de marzo que "remitía el concilio a un tiempo oportuno"... Con todo el Emperador propuso al metropolitano Antonio, en una nota del 27 de diciembre de 1905, que determinara junto con los demás metropolitanos rusos, cuándo habría de ser convocado el concilio. Los tres metropolitanos propusieron que la convocación fuera hecha durante el año 1906. En virtud de esta proposición se instituirá a principios del 1906, el "Predsobornoe Pristutstvie-Oficio Preconciliar", conformado por teólogos, historiadores, canonistas y hombres provistos de experiencia eclesiástica³². El 13 de

²⁸ *Ibidem*, nº 36, "Pribavlenija", pp. 2540-2544.

²⁹ RKLICKIJ, NIKON: "Zizneopisanie...", III, pp. 156.

³⁰ "Cerkovnya Vedomosti", 1906, nº 1, pp. 1-2.

³¹ RKLICKIJ, NIKON: *op. cit.*, III, pp. 120-160.

³² "Cerkovnya Vedomosti", 1906, nº 2, "Pribavlenija", pp. 41-42.

enero este oficio fue compuesto con la participación de 33 miembros: presidente el metropolitano Antonio de S-Peterburg, miembros los restantes dos metropolitanos y siete obispos: Nicandro de Lituania, Sergio de Finlandia, Antonio de Volin⁷, Arsenio (Standnickij) Pskov, Javok de Jaroslavl', Demetrio de Herson y Esteban de Mogilev. Los sacerdotes y laicos, todos gente prominente, eran: M. Gorcakov, T. Butkevic, P. Svetlov, F. Titov, A. Malcev, A. Lebedev, A. Rozdestvenskij, E. Golubinskij, V. Kljucevskij, V. Pienickij, S. Golubev, I. Berdnikov, N. Ivanovskij, N. Zaozerskij, V. Zavintievic, V. Nesmelov, N. Glubokovskij, N. Suvorov, N. Sokolov, A. Brilliantov, M. Masanov.

El presidente tenía el derecho de invitar a colaborar a otros miembros; debía publicar los resultados en la revista oficial del Sínodo y hacerlos someter a las consideraciones de éste mismo³³.

El Oficio Preconciliar tuvo su primera sesión el 6 de marzo con todos sus miembros presentes en la abadía Aleksandro-Nevskaia de S-Peterburg. Los trabajos fueron distribuidos en siete secciones, cada una presidida por un obispo:

- 1) Composición y funcionamiento del concilio local; dirección central de la Iglesia;
- 2) División de la Iglesia en metropolías; dirección eclesiástica local;
- 3) Tribunales eclesiásticos y revisión de las causas matrimoniales;
- 4) Parroquias; escuelas eclesiásticas; adquisición de propiedades eclesiásticas; reuniones diocesanas; presencia del clero en los órganos gubernamentales del Estado;
- 5) Reforma de las escuelas teológicas;
- 6) Cuestiones de fe: los veterocreyentes que rechazan la Iglesia ortodoxa y los que la aceptan; otras cuestiones;
- 7) Defensa de la ortodoxia en vista de las transformaciones surgidas de la ley de la libertad religiosa³⁴.

Si bien Pobedonoscev ya no estaba, su espíritu se hacía sentir todavía en las constituciones del Oficio Preconciliar: la mayoría de los obispos había suscitado el problema del restablecimiento del patriarcado, cuestión ausente de la encuesta. En la nueva programación, esta misma cuestión había sido eludida una vez más. No obstante esta exclusión intencionada, el problema se llegó a discutir detalladamente. Tanto es, que se impuso finalmente la votación en la reunión general del

³³ *Ibidem*, 1906, n° 3, pp. 38-39.

³⁴ *Ibidem*, 1906, n° 10, "Pribavlenija", pp. 469-481; también n° 11, "Pribavlenija", pp. 538-549.

1º de junio de 1906: de los 42 miembros presentes, 33 votaron por el restablecimiento y 9 en contra.

A continuación, el presidente invitó a algunos laicos eminentes a participar en la preparación del concilio; así se presentaron algunos escritores y hombres de acción eclesiástico-social, como A. Kireev, D. Homjakov, D. Samarin, N. D. Kuznecov y otros; en total, nueve personas.

Mientras funcionaba el Oficio Preconciliar, la prensa eclesiástica publicaba continuamente no solo los textos oficiales de las sesiones, sino también artículos y comentarios de los problemas cuestionados. Son dignos de mención los escritos del historiador E. E. Golubinskij, miembro del Oficio; todos estos artículos fueron publicados, además de las ediciones periódicas, en una colección en el 1913. Este autor repite cuestiones ya tratadas por otros, pero agrega perspectivas nuevas, como también problemas no tratados, algunos muy importantes en la Iglesia rusa, como la cuestión litúrgica. Por otra parte sus conocimientos históricos, vastos y profundos, le daban una seria nota de realismo que no todos poseían.

En "K voprosu o cerkovnoi reforme-Del problema de la reforma eclesiástica" propone:

— la convocación del concilio no sólo para reformar la Iglesia en este momento, sino como institución periódica, compuesta de obispos, sacerdotes y laicos, todos con voz deliberativa;

— que el patriarcado restablecido no debe ser autocrático, porque el patriarca deberá dirigir la Iglesia junto con el sínodo; que quede incluso el Oberprokuror para vigilar que cada cual cumpla con las obligaciones propias;

— las divisiones en metropolías, el aumento del número de diócesis, etc., que los sacerdotes sean reconciliados con los obispos, monjes; que los sacerdotes sean verdaderos pastores, no empleados borrachos; que haya en las diócesis consejos de presbíteros, para evitar la autocracia de los obispos; que estos últimos no sean trasladados con tanta frecuencia;

— que la liturgia sea traducida al idioma viviente (es un deseo). Mientras esto se fuera haciendo que se emprendieran las correcciones de los textos litúrgicos, para que el pueblo pueda entenderlos; las lecturas de la Sagrada Escritura se hagan siempre en lengua vernácula; no se construyan más iconóstasis monumentales;

— que los monjes sean gente instruida, comenzando por el catecismo; que trabajen y que no sean inactivos³⁵.

³⁵ E. E. GOLUBINSKIJ: "K voprosu o cerkovnoi reforme", artículo escrito en el 1906, reimpresso en la colección "O reforme i byte Russkoi Cerkvi", Moscú 1913.

Otro artículo, "Blagie zelania-Pia Desideria", Golubinski lo dedica a la liturgia: ¿por qué los rusos de hoy —1906— deben rezar como los monjes del Athos? Se debe hacer también la reforma litúrgica. Esta no es una cuestión ecuménica, la puede hacer el Sínodo ruso mismo. Agrega también algunas consideraciones sobre la dirección diocesana, exigiendo que ésta sea "sobornaia", no autocrática y hecha según el espíritu de los Apóstoles³⁶.

Este autor gozaba de mucho prestigio como hombre de ciencia, por eso sus opiniones influían mucho en el modo de pensar de los eclesiásticos. Sus proposiciones y críticas estaban fundamentadas seriamente en el pasado y en el presente de la Iglesia rusa.

Algunas de sus notas merecen nuestra atención, v. gr.: propone evitar la autocracia del patriarca y de los obispos por medio de la colegialidad del Sínodo y de los consejos diocesanos; indica el extenso y grave conflicto de los obispos-monjes, separados del clero, verdaderos sátrapas autoritarios; por otra parte no oculta los defectos del clero, con sus vicios comunes. Más tarde, en el 1922, se ha visto que este conflicto, evidenciado por algunos, estalló con una violencia grave en extremo. Encara la cuestión litúrgica, omitida por los obispos y por otros, ilusionados por la belleza de los ritos y del canto sacro, planteándola en las lecturas bíblicas y la inteligibilidad de los textos. Este planteamiento cobra hoy una importancia extraordinaria porque en las condiciones actuales toda la atención pastoral se limita a las funciones litúrgicas y a la predicación más o menos abstracta. Incluso ha dedicado dos observaciones muy serias al monaquismo ruso, tan importante en esa Iglesia, vale decir la ignorancia y la inactividad.

Se podrían citar muchos otros autores del tiempo, porque la literatura de ese tipo había sido muy abundante. Las citaciones expuestas son suficientes para hacer conocer las ideas directrices de la preparación del concilio formuladas ya en 1905-1906: convocación del concilio, restablecimiento del patriarcado, "sobornost'" en toda la dirección de la eclesiástica, libertad y autonomía interna de la Iglesia, de las escuelas teológicas, mejoramiento del estado de las parroquias y de la vida parroquial; las cuestiones del clero "blanco", de los monjes y los problemas litúrgicos quedaban en segundo plano.

El Oficio Preconciliar funcionó, con sesiones periódicas, hasta el 15 de diciembre de 1906. Las actas de sus trabajos fueron publicadas en la sección no-oficial de "Cerkovya Vedomosti" - "Pribavlenija", por períodos periódicos; fueron editadas también en seis volúmenes por separado. Lamentablemente todo este material riquísimo quedó sepul-

³⁶ *Ibidem*, cf. artículo citado.

tado en los archivos hasta el 1912. Así, el deseo de los eclesiásticos más concientes de despertar a su Iglesia, adormecida y refrenada por el Estado, quedó solo como una esperanza. El gobierno imperial había logrado sofocar las revueltas del 1905 y hacía marchar el Imperio en la seguridad y en las lentas reformas sociales, mientras la economía seguía sus pasos hacia el desarrollo moderno. Al mismo tiempo, la Iglesia ortodoxa seguía en el estado de cosas anterior al 1905. Durante los seis años que siguieron no se hizo nada concreto para la reforma. En el 1912 hubo un breve despertar, pero todo siguió en silencio hasta el 1917, cuando reapareció repentinamente el deseo de reformar las cosas. ¿Por qué estos silencios fatales? Todavía no se sabe con precisión quién o quiénes habían sido los neutralizadores del espíritu renovador. El promotor principal, el metropolitano Antonio (Vadkovskij) murió en noviembre de 1912; a su puesto vino a S-Peterburg el metropolitano de Moscú Vladimir (Bogojavlenskij), quien debió abandonar bien pronto su alto cargo para ceder el lugar al rasputiniano metropolitano Pitirim (Oknov), e irse a la metropolía de Kiev, donde murió como protomártir en la noche del 24 de abril de 1918; a Moscú había sido transferido el anciano Macario (Nevskij). Ninguno de estos tres metropolitanos había sido partidario de las reformas; así los jefes principales no promovieron nada, hasta que la opinión eclesiástica no hizo resurgir la idea del concilio durante el gobierno de L'vov y Kerenskij. Sea como sea, en el gobierno imperial debían de haber estado personajes importantes que paralizaban la reforma.

Los cambios sucesivos de los Oberprokuror del Sínodo tuvieron, sin duda, su significado en el caso presente. El 26 de abril de 1906 ocupó el puesto de Obolenskij el príncipe A. A. Sirinskij-Sihmatov y en lugar de éste fue puesto P. P. Izvol'skij el 9 de julio. En febrero de 1909 fue nombrado S. M. Lukianov. En mayo de 1911, V. N. Sabler, ex-ayudante de Pobedonoscev, quien quedó en el cargo hasta julio de 1915. Lo sucedió N. P. Rajev.

Un caso demostrativo de la actitud del gobierno imperial es la entrevista que tuvo el arzobispo Antonio (Hrapovickij) con el presidente del Consejo de Ministros, el conocido P. A. Stolypin, la figura más notable entre los ministros rusos del siglo XX. "Stolypin me había llamado por recomendación de Izvol'skij para tratar ciertas cuestiones eclesiásticas el 17 de noviembre de 1908. El (Stolypin) temía el concilio, particularmente al patriarca. Lo convencí de que el primero no era de temer y de que el peligro del segundo era apenas imaginable". Stolypin, por su parte, habiendo sido hombre de amplias visiones y muy eficaz en los puestos que había ocupado, reconocía que la situación eclesiástica no era satisfactoria; con tal fin proponía que fuera establecido el Ministerio del Culto, con su respectivo consejo especial para

la Iglesia ortodoxa compuesto de jerarcas eclesiásticos. Este ministerio debería de haber tomado en consideración el restablecimiento del patriarcado junto con el consejo de obispos³⁷.

PREDSOBORNOE SOVESCANIE - 1912

Cuando Sabler era Oberprokurator del Sínodo, se reavivó de nuevo la preparación del concilio, esta vez como institución permanente. El Sínodo decretó el 29 de febrero de 1912 la institución del "Predsobornoe Soveanie-Consejo Preconciliar" que debería haber permanecido en función hasta el concilio. Como presidente de este organismo fue nombrado el arzobispo de Finlandia, Sergio (Stragorodskij); los miembros eran los arzobispos Antonio (Hrapovickij) y Eulogio (Rozdestvenskij), el archipreste T. Butkevic, miembro del Consejo del Estado, luego Ostroumov, alto funcionario estatal, el profesor de la Academia Eclesiástica de S-Peterburg Ivan Sokolov y el jefe de la cancillería sinodal S. Runkievic³⁸.

Las tareas de la nueva institución debían continuar lo que ya había sido hecho hasta el 1906. Con todo este nuevo consejo tuvo sus sesiones sólo hasta el 3 de abril de 1913, cuando se reunió por última vez. La existencia del mismo se prolongó así, a más o menos un año.

Las actas del "Predsobornoe Sovescanie" habrían sido publicadas en 5 volúmenes, al menos según Kartasev. Pero, de hecho, no figura ningún rastro de estos volúmenes entre la literatura eclesiástica de aquel tiempo en Rusia; todo lo contrario del Oficio Preconciliar anterior. Estas actas escritas durante las sesiones, probablemente habrían sido destinadas al uso de un estrecho círculo de empleados del Sínodo³⁹.

Tampoco fue convocado el concilio en esta oportunidad. El motivo de esta segunda omisión tampoco es claro, como la primera oportunidad. El abúlico Emperador se encontró rodeado de consejeros contrarios al concilio; por la falta de documentos escritos es imposible saber con exactitud quiénes habrían sido.

El 2 de noviembre de 1912 murió el gran promotor de la reforma eclesiástica, el metropolitano Antonio (Vadkovskij). Su sucesor, el metropolitano Vladimir (Bogojavienskij) era persona muy honesta, pero no se interesaba por la renovación de la Iglesia, como tantos colegas suyos. Con todos estos obstáculos, el concilio y la reforma quedaron como

³⁷ RKLICKIJ, NIKON, op. cit., III, pp. 158-160.

³⁸ "Cerkovnya Vedomosti", 1912, nº 9, p. 53; nº 10, p. 440; RKLICKIJ, NIKON, op. cit., III, pp. 197-201.

³⁹ A. V. KARTASEV, "Revolucia y Sobor", en "Pravoslavnaia Mysl", IV, 1942, pp. 75-101.

“pia desideria” hasta la desaparición de la monarquía rusa en el 1917; la gran cantidad de materiales recogidos en la preparación quedó relegada a los archivos.

Se puede afirmar que la síntesis de las ideas reformistas consistía en la supresión de la verticalidad del Sínodo y de la sumisión interna de la Iglesia al Estado; en lugar de este estado de cosas se quería implantar la “sobornost” eclesiástica, cuyo exponente más alto debía ser el patriarca panruso. Consistía finalmente también en la renovación de todas las instituciones de la Iglesia, a fin de que ésta sea más viva, más activa y más eficaz en su misión en el pueblo ruso.

(Continuará)

DOMINGO KR PAN

PUEBLO, RELIGION DEL PUEBLO E IGLESIA *

Nos hemos reunido, en este encuentro, con el objeto de estudiar la religiosidad popular de América Latina. La finalidad de nuestra tarea está, pues, en *conocer*.

Pero "conocer" es andar por un camino, por un método. Nosotros seguimos ahora el camino del conocimiento científico (incluyendo, bajo el concepto de "ciencia", no solamente las ciencias positivas, sino también la filosofía y la teología). Quisiéramos sin embargo, muy de paso, en esta introducción, recordar que *hay otros caminos, posibles y necesarios*, para acceder al conocimiento de lo que nos hemos propuesto investigar.

En todo caso, la imagen del "camino", aplicada al conocimiento científico, nos sugiere la idea de lo "sucesivo", del "curso" que es todo discurso cognoscitivo. Conocer significa, en realidad, *ir* conociendo. Se *van* conociendo aspectos sucesivos del objeto global que deseamos llegar a captar más cabalmente. Es por eso que le vamos haciendo sucesivas preguntas a la realidad, que nuestra curiosidad persigue. Cada pregunta que hacemos, cada aspecto que buscamos conocer, tiene su propio lugar, su propia etapa, en el camino o método del conocer. Es por eso que también quisiera, antes de entrar directamente en tema, indicar *el lugar metodológico* de la pregunta a que responde esta ponencia.

La acción pastoral de la Iglesia

El aspecto que, en definitiva, queremos conocer y, por lo tanto, la pregunta en la que se resuelve nuestra investigación es la siguiente: dada la peculiar religiosidad del pueblo de América Latina, *¿cuál es la acción pastoral que, con respecto a él, ha de realizar la Iglesia?* Nuestra intención es, en efecto, proponer un cierto programa pastoral.

A esta pregunta trataremos de responder directamente en la última etapa de nuestro encuentro. No estará de más, esperamos, la siguiente observación.

Lo que intentamos llegar a conocer es un objeto de índole muy característica: una acción a realizar, esto es, un contenido no meramente especulativo y universal, sino individual y práctico. No tenemos acceso a semejante objeto sino a partir de lo que clásicamente se ha lla-

* Ponencia en la Semana organizada por el CELAM sobre Religiosidad popular en América Latina, 20-26 agosto 1976. Bogotá.

mado la "prudencia". Esta, por su parte, no consiste en la astucia para encontrar razones que justifiquen nuestra inactividad, ni tampoco en la temeridad de ponerse a la acción sin premeditarla; por el contrario, es aquella virtud que nos inclina a conocer y decidir la acción *acertada*, en un momento y lugar determinado.

Se trata de descubrir cuál es, en el presente histórico de América Latina —*aquí y ahora*—, la acción acertada. Acción, por supuesto, pastoral, ordenada, por lo tanto, a que el pueblo de este subcontinente, tenida particularmente en cuenta su religiosidad, crezca y se dinamice como pueblo cristiano.

Ahora bien, cada lugar y momento histórico, configurado siempre por un singular entrecruzamiento de diversas circunstancias, nos presenta múltiples posibilidades de acción, pero de índole incierta. Hay que descubrir, entre el cúmulo de esas acciones posibles, pero inciertas, la acción acertada, es decir, eficaz para aquella finalidad, a la que se la ordena. Dicha acción cierta no puede simplemente deducirse de principios teóricos, universales y permanentes, sino que es fruto de una experiencia de la acción, en nuestro caso, de la acción pastoral. Experiencia, esto es, conocimiento de aquel tipo de acción pastoral que, históricamente, ha resultado regularmente cierto o eficaz en orden al fin propuesto.

La Iglesia tiene acumulada en su memoria la experiencia de veinte siglos de acción pastoral y de esa experiencia de la Iglesia participa cada uno de nosotros en tanto, en cuanto recoge en su propia memoria, mediante el conocimiento histórico, los acontecimientos pastorales que, a lo largo de todo su tiempo ha vivido la Iglesia.

No es que haya de repetirse, sin más, la tradición pastoral que nos viene del pasado. La historia presenta situaciones anteriormente inéditas, lo cual exigirá una dosis suficientemente creadora de fantasía e inventiva. No obstante, nadie inventa de la nada. Y el modo más fructuoso de fecundar nuestra fantasía creadora consiste en mirar al pasado y comparar con aquél, el presente. Ya que, en esa comparación descubriremos lo que el presente tiene de inédito y escucharemos el reclamo de soluciones pastorales "nuevas" y a la vez "arraigadas" en una tradición que, más que de inercia, está llena de potencialidades no enteramente actualizadas.

El destinatario de la acción pastoral

La pastoral es, por naturaleza, una acción comunicativa. Se dirige a otros, en quienes busca suscitar, conservar o desarrollar la fe cristiana. Presupone en el pastor un conocimiento de esta fe, que busca transmitir; pero requiere además un conocimiento del destinatario de esa acción.

No podemos llegar a conocer la acción pastoral, que la Iglesia ha de realizar en relación a este concreto destinatario, el pueblo de América Latina, *si no conocemos de antemano a ese destinatario en su concreta condición religiosa.*

A este objetivo hemos dedicado los esfuerzos de la primera etapa de esta semana, en la que hemos tratado de acceder al conocimiento de la religiosidad del pueblo de América Latina, particularmente a través de las ciencias históricas, sociales y antropológicas. Tal vez sea oportuno volver sobre el cometido propio de esa primera etapa, para reconsiderar, de un modo más reflejo, qué es lo que allí hemos buscado conocer y cuáles son las preguntas que en esa etapa corresponde hacerse.

Estamos ante la tarea de conocer la religiosidad de este concreto pueblo de América Latina. No se trata de la religión en general, sino que tenemos entre manos un objeto vivo, singular, empíricamente constatable, fáctico. Se trata entonces de ver y observar qué es y cómo es la religiosidad concreta de estos pueblos. Pero nuestro conocimiento de la realidad no consiste meramente en registrar "hechos", sino también en captar su sentido, su verdad y su valor, cosa que logramos, descubriendo, más allá del simple fenómeno empírico del hecho, el "ser" propio y específico de esa religiosidad. Esto conduce a un acto de discernimiento y valoración, es decir, a un juicio crítico.

No deseo abusar de una postura crítica, y menos aun atribuirme una "conciencia crítica" negándola a otros, y, particularmente, a un pueblo. En todo caso parto del supuesto de que el movimiento crítico entre el pueblo y la élite es recíproco y no va sólo de la élite hacia el pueblo. Y también parto del supuesto que "juzgar" o "discernir" no consiste solamente en "negar", sino también en recoger lo valioso. A la postura crítica pertenece sin duda el momento psicológico de la "sospecha", pero no soy partidario de quienes practican exclusivamente la sospecha del mal y del error. Me parece, por el contrario, que la "crítica" consiste también en sospechar la existencia del bien y de la verdad, para recogerlos y construir sobre ellos. Sin embargo, tampoco quisiera caer en el extremo opuesto al hipercrítico, asumiendo la postura de que tan sólo hay que verificar el hecho, dejándolo "estar" sin enjuiciarlo.

Se trata pues, de ver y de juzgar, de observar y discernir. Dos momentos analíticos distinguibles pero que solemos poner en práctica más o menos simultáneamente. Nos conducen, en nuestro tema, a dos núcleos de preguntas fundamentales.

Primero: *¿qué es, en su aspecto religioso, el pueblo de América Latina?* Hemos respondido a esta pregunta a través de la búsqueda de tipologías, estructurales e históricas, tratando de caracterizar las formas o tipos de la religiosidad latinoamericana y también las épocas, a través de las cuales esos tipos religiosos se originan, evolucionan, se transforman, se congelan o cobran dinamismo.

Segundo. La pregunta capital que en esta etapa nos dirigimos es esta: *¿cuál es la condición histórica, en que el pueblo de América Latina, considerado en su religiosidad, estuvo y está ahora con respecto a la fe cristiana?* Considerado en su peculiar comportamiento religio-

so, ¿muestra ser un pueblo cristiano o no? Nos interesa directamente captar la situación actual de estos pueblos; sin embargo, su actual situación sólo se torna comprensible si conocemos el proceso de formación religiosa de esos pueblos.

En todo caso el núcleo de la pregunta está en interrogarse cuál es la situación histórica en que estos pueblos, dada su peculiar religiosidad, están, en relación con la fe cristiana.

En relación con la "fe cristiana", porque esta constituye la medida o criterio de juicio, conforme al cual hemos de *discernir el hecho* de la religiosidad latinoamericana.

Añadamos que, juzgar el hecho de la religiosidad latinoamericana a partir del criterio o norma constituido por la fe cristiana, equivale a discernir si esa religiosidad tiene o no un carácter cristiano, esto es *sobrenatural y salvífico*. Por cierto el discernimiento sobre el carácter sobrenatural y salvífico de dicha religiosidad, implica un juicio sobre la *moralidad*, aun simplemente natural, de la misma. El juicio sobre la moralidad, por otra parte, no es otra cosa que el discernimiento de la índole humana o inhumana, es decir, *racional o no*, del comportamiento religioso de estos pueblos. Aquí tendría su lugar la discusión sobre el carácter alienante o liberador de la religiosidad latinoamericana.

La confrontación entre la fe, como medida de juicio y la concreta condición de la religiosidad latinoamericana, nos permite juzgar del carácter cristiano o no de nuestros pueblos; o bien, del grado y deficiencias de su cristianismo. Así aparece lo que, desde el punto de vista de la fe, son carencias y necesidades y por consiguiente los objetivos concretos, a los que habrá de orientarse nuestra acción pastoral.

No obstante, en este punto hemos de cuidarnos de representarnos la pastoral como una acción con la que llenamos simples "vacíos" de fe o conducta cristiana constatados en nuestro destinatario. Tal representación es además de mecánica, demasiado abstracta.

Es conveniente conocer a ese pueblo en el sentido de percibir no solamente sus "vacíos" cristianos, sino también el modo como va a reaccionar ante nuestra acción, es decir, ante nuestra propuesta pastoral. Ese modo de reacción no es arbitrario, sino que responde a las tendencias, aspiraciones y experiencias históricas de un pueblo.

Y sólo lo podemos conocer por experiencia, lo cual nos remite al pasado. Es necesario conocer el modo cómo ese pueblo, destinatario de nuestra acción pastoral, se viene comportando históricamente (experiencia de su pasado y proceso histórico, también evidentemente de su momento actual). El conocimiento de su comportamiento histórico, nos permitirá prever cómo, es decir, *con qué lógica* se seguirá comportando en el futuro y, concretamente, ante nuestra propuesta pastoral.

Para acertar con la práctica pastoral, que nosotros hemos de realizar, hemos de conocer la práctica histórica de ese pueblo, particularmente (dado el tema que traemos entre manos) en su aspecto religioso; pero también, desde luego, en el modo como ese mismo pueblo liga sus actitudes y comportamientos religiosos con la totalidad de las dimensiones de su existencia.

Pero, para reconocer la *lógica* de un pueblo, aquellos resortes misteriosos y singulares a partir de los cuales reacciona y se mueve históricamente por un determinado camino, se requiere más que un recurso a las ciencias. Estas llegan a conocer una realidad tan fáctica e individual, como es un pueblo, sólo a través de clasificaciones y tipologías, que ya son ciertas generalizaciones, pues implican un momento de abstracción y universalización. No llegan a conocer directamente, inmediatamente lo individual e histórico; sólo se acercan a él a través de ciertas formas de abstracción.

Hemos entonces de recordar que hay otro camino de conocimiento; que una captación más directa e inmediata de una realidad personal y singular, como es un pueblo, sólo es posible a través de una identificación afectiva con él, esto es, como se expresa el lenguaje clásico, por vía de una connaturalidad afectiva. Sólo si amamos a un pueblo podremos conocerlo y comprenderlo.

Los presupuestos teóricos de nuestro discernimiento

La fe cristiana constituye la medida y el criterio no solamente para discernir el *hecho de la religiosidad del pueblo de América Latina*, sino también para *conocer y decidir la acción pastoral* que la Iglesia (y nosotros dentro de ella) hemos de realizar en relación a ese pueblo.

Por "fe cristiana" entendemos su contenido. Bajo ese título están implícitamente recogidos un conjunto de temas, como ser: la imagen de Dios, propia de esa fe; el puesto central de Cristo en la conciencia creyente; una determinada visión de la Iglesia y de su relación con los pueblos y con la religión de esos pueblos, etc. Todo esto constituye un conjunto de criterios para discernir la concreta religión de los pueblos de América Latina y también la correspondiente acción pastoral que ha de realizar la Iglesia.

¿Damos simplemente por presupuesto el conocimiento, por parte nuestra, de estos criterios? ¿O es también conveniente *explicitarlos*, y, en el curso de su explicitación, *revisarlos* y *elaborarlos* más cabal y sistemáticamente?

Esta tarea, que constituye una etapa intermedia en nuestro método de trabajo, parece ineludible. Ya que podemos cuestionar la autenticidad, es decir, la verdad, de aquellos criterios con que implícitamente y de hecho nos venimos manejando, cuando acometemos la tarea de discernir la religiosidad de América Latina y la acción pastoral que hemos de realizar. También porque algunos criterios suelen estar formulados en línea general, pero no suficientemente elaborados.

Es aquí, en esta etapa, donde se ubica metodológicamente nuestra ponencia; en el marco, por lo tanto, de una revisión de los supuestos teóricos que nos sirven de criterios de discernimiento. A veces, más o menos ocasionalmente, abandonaremos la dimensión puramente teórica de estos supuestos, para confrontarlos con la realidad de nuestro pueblo, o con la acción pastoral que habremos de realizar. De este modo,

los presupuestos teóricos comenzarán a convertirse en criterios pastorales de acción.

Nos parece que los supuestos teóricos convergen en tres núcleos conceptuales que podemos resumir en los siguientes vocablos: *pueblo*, *religión*, *Iglesia*. Dada la perspectiva de nuestro estudio, los temas acerca del "pueblo" y de la "religión" convergen hacia el tema sobre la "Iglesia" y, por tanto, la "fe", ya que se busca determinar el carácter *cristiano* (es decir, creyente y eclesial) del *pueblo* y de la *religiosidad* de dicho pueblo.

De aquí la distribución de nuestra exposición en dos capítulos: La Iglesia y el *pueblo* de América Latina; La Iglesia y la *religión* del pueblo latinoamericano.

IGLESIA Y PUEBLO (PUEBLOS) DE AMERICA LATINA LA PASTORAL POPULAR

No podemos referirnos a la relación de la Iglesia y de su propia fe cristiana con la religiosidad popular, si antes no fijamos el significado que damos a este vocablo, "popular".

"Popular" es lo propio de un pueblo. Pero (I) ¿qué entendemos por "pueblo", y (II) cuál es la relación de la Iglesia con los pueblos?

I

"PUEBLO" - "POPULAR"

Un pueblo es un sujeto colectivo, esto es, una forma específica de comunidad. Es entonces una pluralidad de individuos, una multitud reducida a unidad: unificada y (relativamente) totalizada.

Damos así con dos dimensiones que definen el género a que pertenece esta realidad que llamamos "pueblo". Por una parte, la pluralidad de individuos. La comunidad, el pueblo, no se realiza sino en individuos; no es una entidad hipostaseada aparte de ellos. Esta primera dimensión, constitutiva de un pueblo, pertenece al orden del número, de la cantidad y de la materia.

La otra dimensión constitutiva de un pueblo —la decisiva—, es la unidad, nota esta que pertenece al plano de la cualidad, de la forma, esto es, de aquello que determina que una pluralidad de individuos resulte "un sujeto", un pueblo.

La idea de "unidad" es convertible con la de "totalidad"; no solamente porque un pueblo es la unidad de todos los que lo integran, sino en el sentido que es un conjunto que se concluye en sí, que se completa y "totaliza", vale decir, que resulta ser *un todo*, *un sujeto* que se autosustenta en sí mismo y se autodetermina. Es una persona moral o

social. Desde luego, bajo otro punto de vista es una totalidad "parcial", ya que, con otros pueblos, forma *parte* de la humanidad universal. A la vez que "autónomo", un pueblo es solamente un "particular". Es importante mantener este punto de tensión. Hay en efecto, universalismos o internacionismos que tienden a diluir la consistencia nacional de cada pueblo; y hay nacionalismos que erigen al propio pueblo en un falso "universal".

El factor determinante de un pueblo es la "unidad" de una multitud humana, de una masa. Un pueblo consiste en el hecho de que muchos están unidos. Cuando se debilita la unidad, se debilita el mismo ser del pueblo. Cuando se rompe la unidad, un pueblo se corrompe.

Però un pueblo no es cualquier tipo de comunidad, sino que implica una específica unidad de muchos en base a un factor común. ¿Cuál es entonces aquel *específico factor de unidad*, en base al cual, una pluralidad de individuos se "reúne" dando lugar a un pueblo?

Hay, me parece, dos tendencias. En una, el pueblo es definido como pueblo-nación o pueblo-cultura: aquel grupo humano que se reúne en base a la participación de una misma nacionalidad o cultura. En la otra tendencia, el pueblo tiende a ser definido más bien como sector particular de una nación o de un grupo cultural.

A. Pueblo-nación-cultura

Presentamos, a continuación, diversos grupos de afirmaciones, de modo que puedan ser fácilmente localizadas para su discusión. En la misma discusión podrán ser ampliadas, ya que aquí las proponemos en forma muy resumida.

1.— *El concepto de "pueblo"*. Entendemos por "pueblo" el pueblo-nación.

(a) Un pueblo-nación no puede ser definido en base a la unidad de *territorio*, entendido como factor meramente geográfico. Si se entiende como "soberanía" sobre un territorio ya entra un factor de carácter político.

Tampoco puede ser definido un pueblo-nación en base a la unicidad de *raza*. Integrantes de una misma raza pueden constituir diversos pueblos y un mismo y único pueblo puede estar integrado por individuos o grupos de razas diversas.

(b) Algunos definen el pueblo-nación acentuando el factor político; otros, poniendo énfasis en el momento cultural. Me parece que el problema está en determinar qué se entiende aquí por "político", y cuál es la diferencia que se establece entre lo político y lo cultural. No es posible entrar aquí en una detenida consideración sobre estos problemas y solamente indicaré mi punto de vista, que es el siguiente: pueblo-nación es una comunidad de hombres *reunidos en base a la participación de una misma cultura* y que, *históricamente, concretan su cultura en una determinada voluntad o decisión política*. A la cultura, tal co-

mo la entendemos aquí, es inherente un momento político. Pueblo-nación es, a nuestro parecer, un concepto substancialmente cultural-político.

(c) El momento político está constituido por la voluntad, común a muchos, de estar unidos para la realización de un mismo bien común, en una totalidad capaz de autodeterminarse y autoorganizarse; voluntad que surge del subsuelo de una común cultura y de condicionamientos históricos que han contribuido a unir al grupo brindándole la posibilidad de una decisión de solidaridad política.

(d) Por "cultura" entendemos básicamente el "ethos cultural", esto es, el modo como un grupo humano tiene organizada su propia conciencia y jerarquía de valores, y, por consiguiente, de aspiraciones.

Es inherente al "ethos cultural" la dimensión política, vale decir, la tendencia del hombre a vivir políticamente, conviviendo con otros en una sociedad capaz de autosustentarse, en un pueblo. Tendencia que ha de concretarse históricamente. Es obvio que, quienes se sienten culturalmente afines se asuman recíprocamente bajo la voluntad común de ser un mismo pueblo.

Lo cual, sin embargo, no depende solo de la afinidad cultural básica, sino además de las condiciones objetivas que presenta la historia; condiciones que pueden brindar posibilidades y limitaciones, a la vez, en orden a que todos los que participan de un mismo "ethos cultural" configuren un sólo pueblo o varios pueblos. Hombres de una cultura afín pueden constituir diversos pueblos; y un mismo pueblo puede asimilar gente originariamente de diversa cultura, absorbiéndola en su propio ser cultural.

2. — *¿El pueblo o los pueblos de América Latina?*

Me parece que las preguntas capitales son las siguientes:

¿Hay en América Latina una cultura o muchas culturas? ¿Un pueblo o muchos pueblos?

Además: dentro de cada uno de los Estados actualmente constituidos en América Latina, ¿hay una cultura o varias? ¿Un pueblo o varios?

Dado lo dicho anteriormente, ambas preguntas se concretan así: sea en el conjunto de América Latina, sea en el interior de cada uno de sus Estados, ¿existe una unidad de cultura y una voluntad común de estar unidos en una misma comunidad que se autodetermine?

Las respuestas pueden ser diversas.

(a) Una sería la siguiente. En el conjunto de América Latina, hay una sola cultura, resultante del mestizaje y acrisolamiento de diversas culturas precedentes. En esta línea José Martí hablaba de "la América mestiza"; durante esta semana hemos escuchado la referencia a Vasconcelos, quien veía en América Latina la esperanza de "una raza cósmica".

Podría además pensarse que, no obstante la balcanización en diversos Estados, existe en el subsuelo de la conciencia latinoamericana una voluntad común de estar unidos en un mismo pueblo y en la común aspiración a la plena autodeterminación (liberación).

La tesis puede ser entendida no en el sentido de negar la existencia de minorías culturales, sino de afirmar la existencia de una cultura (mestiza, mezclada o acrisolada) como cultura dominante o generalizada en América Latina; más aún, como el eje dinámico y unificador por donde pasa la historia futura.

Pero puede darse otra respuesta: en el conjunto de América Latina hay una pluralidad de culturas (blanca, mestiza, negra, indígena); podría también añadirse que, al menos en algunos de los grupos representativos de esas culturas, existe una voluntad más o menos secreta de ser una totalidad política aparte que se autodetermina. En América Latina habría una pluralidad de pueblos (que no necesariamente coincidiría con la actual configuración de Estados).

La misma diversidad de respuestas puede darse a la segunda pregunta que planteamos.

Observemos que, según se mantenga que en América Latina hay una o muchas culturas, habrá que hablar, en consecuencia, de "una" religiosidad popular latinoamericana (un sólo tipo, no obstante diversos subtipos que pudiera tener) o bien de varios tipos de religiosidad, netamente diferenciados entre sí.

Personalmente me inclino a la primera tesis, entendiéndola en un sentido histórico- dinámico. Tal como se viene dando el proceso cultural del continente, vistas sus coordinadas y fuerzas históricas, pienso que hay una dominante cultural que otorga a América Latina una unidad y típica caracterización que, en el futuro, tenderá a reforzarse.

(b) Prosiguiendo en la línea de la tesis a que me inclino, podríamos llamar a esa cultura de tendencia dominante y unificadora, la cultura popular latinoamericana, o bien, la cultura de los pueblos de América Latina. Establecido así el lenguaje, añado esta otra afirmación: a esta cultura de los pueblos de América Latina se le opone y amenaza, a partir de los Borbones y de cierta ideología que acompaña al período de la independencia y posterior organización, otro tipo de cultura que tiene su origen en la Ilustración (fundamentalmente, en su corriente anglosajona) y que podemos llamar "cultura ilustrada". Habría que caracterizarlas a una y a otra, pero no disponemos de tiempo para ello, de modo que, de ser necesario, puede quedar para la discusión. En todo caso, me parece que ésta es la principal contradicción y amenaza que vive América Latina, la que opone a su propia cultura la cultura ilustrada, y no otras contradicciones, que me parecen más derivadas (p. ej. blanco-indígena).

Para aludir a nuestro tema específico, añadamos que es en el seno de la cultura ilustrada donde nace la inspiración secularista y, por lo tanto, la tentativa de arrasamiento de la religiosidad popular.

B. Pueblo: algunos sectores particulares

Habíamos indicado que, además de la tendencia a definir al "pueblo" como pueblo-nación-cultura, existe otra que lo entiende como sector o sectores de la nación. Tenemos que tratar de discernir y recoger lo válido de esta tendencia.

. — Ubicación del problema

Dentro de una nación se encuentran múltiples sectores, que pueden ser diversificados en diversos planos: económico (sectores más pudientes y menos pudientes); social (sectores de mayor y de menor prestigio); educativo (sectores menos instruidos y más instruidos); político (sectores con poder político o sin poder); religioso (sectores con mayor y con menor formación religiosa o cristiana).

Estas diferencias son con frecuencia calificadas con estas fórmulas: mayoría-minorías; pueblo o masa y élites; también "pueblo" o "popular" distinguida de lo que es oficial o institucional. Hay pues un lenguaje que se orienta a distinguir entre sectores populares y otros sectores, no populares o menos populares. Se plantea entonces un problema sobre el *significado y validez* de este lenguaje.

Sobre su significado, en primer lugar. El lenguaje tiene una gran fluidez y variabilidad. Quien dijera, p. ej., que "los bienes de la nación no son solamente para algunos, sino para el pueblo", entendería decir que son "para todo el pueblo"; el pueblo son todos y no solamente algunos; estos últimos no quedan excluidos, pero no sólo ellos pertenecen al pueblo. "Pueblo" indicaría precisamente una totalidad, y no solamente una parte o un sector privilegiado.

A veces "popular" puede significar "lo común", y "pueblo", "el común", el común de la gente. Pero estos giros ofrecen también sus matices diferentes. "Lo común" indica rasgos, características o comportamientos comunes a todos; p. ej., una costumbre común a todos, como podría ser la de bautizar a los hijos pequeños, es "popular"; pertenece a todos o a "los más" y no solamente a algunos pocos. La expresión "el común" pone un tono particular, pues designa a quienes no se "distinguen" por algo particular y por eso pertenecen al común de la gente. Todas estas expresiones tienden a significar, en resumidas cuentas, que "pueblo" son todos, y no solamente algunos.

Pero otras veces el lenguaje trae un acento diverso. "Pueblo" y "popular" califican a algunos sectores, los "populares", como queriendo poner de manifiesto que esa realidad de "pueblo" se realiza, no exclusiva, pero sí preferentemente, en aquéllos. Más o menos explícitamente el vocabulario viene entonces a expresar, que ciertas características, propias de esos sectores, como la sencillez, la pobreza, etc., son aptas para desarrollar una solidaridad y unidad, que hacen que los pertenecientes a dichos sectores, vivan con más intensidad la comunión en un "pueblo".

Finalmente, otras veces el lenguaje se torna más rígido. Se oponen las fórmulas "sectores populares"- "no populares" en el sentido que

algunos son pueblo o pertenecen a él y otros, taxativamente, no. Pueblo y antipueblo.

De la fluidez y variabilidad de este lenguaje depende la diversa significación que podemos dar a la expresión "religiosidad *popular*". Podemos entender que se trata de la religiosidad común a un pueblo, esto es, a todos los sectores de un pueblo; o bien de la religiosidad que se da preferentemente en algunos sectores, los más humildes; o bien podríamos también conceptualizar la fórmula de un modo más rígido y exclusivo.

En todo caso, más allá de la significación del lenguaje, nos interesa su validez. ¿Es válido o verás comprender bajo el concepto de "pueblo" y "popular" a todos indiscriminadamente? ¿Lo es, designar con esos vocablos *preferentemente* a algunos sectores? ¿O lo válido es reservar esos conceptos *exclusivamente* para algunos sectores, como ser, p. ej., una determinada clase?

No se trata pues de un problema de mero lenguaje. Detrás está la cuestión de la *pertenencia a un pueblo*. ¿Cuáles son aquellos individuos o sectores que pertenecen al pueblo y cuáles, no?

2. — Puntos para la discusión

Volvemos a agrupar a continuación algunas afirmaciones, que pueden sugerir diversos motivos para un diálogo.

(a) En base a la noción que dimos antes del pueblo-nación, deberíamos decir: pertenecen al pueblo todos aquellos individuos y sectores que participan realmente de aquella cultura que es la base de unidad de ese pueblo; que participan también de la común voluntad de estar unidos, con otros, en dicho pueblo. Quienes se desculturalizaran y adoptaran otra cultura opuesta a la del pueblo, quienes injustamente excluyeran a otros del bien común, en realidad se autoexcluirían, demostrando no poseer una voluntad real de estar unidos en un mismo pueblo con aquellos a quienes excluyen.

Pero este principio ha de ser aplicado con sutil discernimiento y sin pretender una claridad dogmática imposible. Quien, en el seno de un pueblo, excluye y oprime a otros, se excluye de él *en la medida* que excluye y oprime; y, *en la medida* que no excluye, sino que deja participar a otros, pertenece a él. Hay pues que tener en cuenta que la pertenencia a un pueblo tiene múltiples grados.

(b) Las diferencias entre los sectores que hemos señalado pueden ser apreciadas bajo el punto de vista que manifiestan un mayor o menor *desarrollo*: quien es menos instruido y quien lo es más; quien, tiene capacidad de dirección, organización y liderazgo y quien, no la tiene; quien posee mayor formación religiosa, y quien, no. Ahora bien, por sí solo, un menor grado de desarrollo cultural, no significa que no se posea una cultura. Y tampoco un mayor grado de desarrollo o de inserción como directivo, determina una exclusión del pueblo, a un grado menor de pertenencia, o una índole menos popular. De lo contrario de-

beríamos decir, p. ej., que Cervantes no es un exponente del "pueblo" español, ni Dante del pueblo italiano; deberíamos también decir que un santo, al haber logrado un máximo de desarrollo en la virtud cristiana, ya deja de pertenecer al pueblo cristiano. Las élites no son por naturaleza antipopulares, aunque con frecuencia lo sean.

Por otra parte, no hemos de olvidar que un "pueblo" es precisamente un conjunto orgánico, que requiere de sectores y agrupaciones diferenciadas y coordinadas entre sí, y de líderes y élites, que agrupen, organicen y promuevan.

(c) Si bien ningún sector más desarrollado o elitario deja, por naturaleza o por una suerte de determinismo absoluto, de pertenecer al pueblo, puede sin embargo de hecho debilitar y perder su inserción y unidad con el pueblo; puede convertirse en elemento heterogéneo y aun adverso. Eso sucederá en la medida que tal sector se desubstancie de la propia cultura del pueblo, adoptando una cultura adversa y en la medida que margine y excluya a otros.

Pero entonces la mayor o menor pertenencia de un sector a su propio pueblo, no puede determinarse absolutamente a priori del real comportamiento histórico de dicho sector. Aquí no se pueden aplicar esquemas dogmáticos y absolutos, pretendidamente válidos para cualquier pueblo, tiempo y lugar. Es la historia real, la experiencia y la ciencia histórica la que nos permite ver y determinar, quenes, en un pueblo, oprimen, son injustos o traicionan a su mismo pueblo.

(d) No obstante, entre ambas consideraciones —una, absolutamente a priori y otra simplemente a posteriori del comportamiento fáctico de un sector cualquiera— puede ubicarse este interrogante: ¿si un determinado sector, objetivamente, dada su misma condición y los intereses particulares que le son inherentes, no lleva en sí, más que otros sectores, *la inclinación* (y, por lo tanto, como una suerte de ley de mayor probabilidad histórica) a desculturalizarse de la propia cultura del pueblo, o a excluir, oprimir y convertirse en elemento adverso al pueblo? ¿O bien, por el contrario, a conservar y defender la propia cultura y a fortalecer su voluntad de unión y solidaridad? Para responder a este interrogante se requiere un análisis histórico, que no consiste en la mera constatación de lo fáctico y acaecido, sino en la inducción de una cierta regularidad, no evidentemente matemática, sino histórica, "ut in pluribus"; regularidad de lo acontecido que permita presumir comportamientos futuros. Se requiere además desentrañar ciertos factores que sean explicativos de esa regularidad.

Es aquí donde cabe plantearse si el comportamiento que corresponde a un "pueblo" (unidad, solidaridad, etc.) no tiende a realizarse, con mayor probabilidad y plenitud, en algunos sectores de la nación, en base a lo cual estos merezcan ser llamados de *un modo preferente*, el "pueblo" o los sectores "populares".

(e) Aquí tendría cabida un planteo sobre el *pobre*. Cuando hablamos de "pobre", pensamos en el hombre puesto en una condición so-

cial, económica (pero también, puede ser , de otro tipo) que le hace experimentar su falta de "poder". En último término el pobre es el que no tiene poder, y que, al no tenerlo, está menos tentado de soberbia y más fácilmente inclinado a la humildad (En el Magnificat de María los "humildes" y los "soberbios" tienen una importancia histórico-escolástica. Con una cierta fantasía escolástica, que sirve, no obstante para mirar por contraste, la historia, podríamos preguntarnos: ¿cómo sería la historia si fuera llevada por los humildes y no, por los soberbios?).

El pobre implica, en último término, una condición moral, cuya característica básica es la *apertura humilde a los otros*, a Dios y a los hombres. "Sed de Dios, que solamente los pobres y sencillos pueden conocer", según palabras de Pablo VI (Ev. Nunt. 48). La experiencia de "no poder" lleva al pobre a sentir la necesidad también de otros hombres, a pedir, a reclamar y exigir a otros, a los que tienen poder, la justicia y el afecto que se les debe. La primera condición para pertenecer a un pueblo es la conciencia de necesitar de otros, y ésta es, en el pobre, una conciencia viva y herida. Por eso, de sí, es más capaz de ser solidario —dando a otros y esperando de ellos—, más capaz de "ser en un pueblo". Porque "pueblo", en definitiva, es una realidad ética, que exige profundas actitudes morales. Por esto, de un modo sin duda preferente, llamamos "pueblo" a la multitud de los pobres.

(f) Religiosidad popular. Es "popular" aquella religiosidad que responde a la *cultura* propia y característica de un pueblo.

La religiosidad es una actitud típica de los pobres, y los pobres constituyen, de un modo preferente, a un pueblo. Los pobres condenan y tipifican la religión de un pueblo.

II

LA IGLESIA Y LOS PUEBLOS

¿Cuál es la relación de la Iglesia, Pueblo de Dios, con los pueblos y culturas de esta tierra, y con las diversas categorías de hombres que encontramos en cada pueblo? ¿Cuál es, dentro del mismo Pueblo de Dios, la relación entre los fieles y la jerarquía?

Puede responderse a estas preguntas en un plano de principios o criterios de carácter teórico, que enuncien *cuál ha de ser* la relación, por la que se pregunta; o bien, en un plano fáctico, referido a la concreta relación *históricamente realizada* entre la Iglesia y los pueblos de América Latina.

Estos interrogantes aluden a una vasta materia, imposible de abarcar aquí. De esa amplia materia tan solo seleccionamos y proponemos, en forma abreviada, algunos puntos más inmediatamente requeridos para una ulterior elaboración pastoral.

1. — *Naturaleza católica de la Iglesia*

La base de nuestra consideración está dada por la catolicidad, dimensión esencial de la Iglesia.

(a) De sí, la Iglesia está destinada a abarcar en su seno a todos los hombres. Por ser "católica" ella es *para todos*.

Bastará, al respecto, recordar algunos textos de *Lumen Gentium* 13. "Todos los hombres son llamados a formar parte del Pueblo de Dios. Por lo cual este Pueblo, siendo uno y único ha de abarcar al mundo entero y todos los tiempos...". Por su carácter de universalidad "la Iglesia católica tiende eficaz y constantemente a recapitular la humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo, como Cabeza, en la unidad de su Espíritu".

(b) Si bien, pues, el Pueblo de Dios, trasciende a todo pueblo, está llamado a encarnarse en todos los pueblos de la tierra. "El único Pueblo de Dios está presente en todos los pueblos de la tierra, ya que de todos ellos recibe sus ciudadanos... El Pueblo de Dios... se congrega a partir de diversos pueblos" (*Lumen Gentium*, 13).

La Iglesia, Pueblo de Dios, transmite a los pueblos y culturas la fe. Estos, por la fe y el bautismo entran a formar parte del Pueblo de Dios, con sus culturas, como modos propios de vivir la única y universal fe de la Iglesia.

(c) La Iglesia, que trasciende toda clase o sector social, abarca en su seno a todas las categorías de hombres, varón y mujer, libre y esclavo. Ha de extenderse a las masas y no ceñirse a pocos y pequeños grupos. Además "Ella, como Madre, se siente obligada para con todos sus hijos, especialmente para con los más débiles, alejados, pobres, y pecadores. Si no lo hiciera así o no los considerara como miembros, predilectos del Pueblo de Dios, su actitud sería no de Iglesia de Cristo, sino de secta" (Declaración del Episcopado Argentino, San Miguel, abril 1969, VI).

(d) En su implantación en todo lo humano la Iglesia se ajusta a la ley de encarnación. Entendemos por "encarnación" aquella relación de la Iglesia con los pueblos y con los hombres, por la cual asume lo que en ellos hay de válido (las semillas del Verbo, los gérmenes de virtud), purifica lo negativo y eleva. "Todas las capacidades, riquezas y costumbres que revelan la idiosincracia de cada pueblo, en lo que tienen de bueno (la Iglesia) las fomenta y asume; y al asumirlas, las purifica, las fortalece y las eleva" (*Lumen Gentium*, 13).

2. — *Misión universal de la Iglesia*

Por ser para todos, la Iglesia es *enviada a todos*. A su naturaleza católica corresponde su misión universal.

(a) Por eso es enviada por Cristo a todas las naciones. La Iglesia, fundada por Jesucristo como Institución pública de la fe es enviada a proclamar públicamente el evangelio ante los pueblos, en tanto su-

jetos colectivos, responsables de la historia universal. La pastoral de la Iglesia no es solamente una pastoral de los individuos, sino una *pastoral de los pueblos*; su horizonte no es exclusivamente la vida individual y familiar, sino también la historia de las naciones.

(b) La Iglesia, a través de su misión, se dirige a todos los sectores particulares de un pueblo: mayorías y minorías, masas y élites.

La Pastoral popular no es exclusivamente la pastoral de algunos sectores, ni siquiera solamente de los "sectores populares". Sin embargo, en su misión, la Iglesia se siente particularmente obligada con los pobres. La Iglesia se dirige a cada uno de los sectores particulares en la perspectiva del bien común, que es la perspectiva propia de un "pueblo", como totalidad; también, en la perspectiva de las aspiraciones de justicia de los pobres, de quienes es particular custodia y defensora.

3. — *Fe y cultura*

La Iglesia se encarna en la masa de los hombres, a través de la fe que les predica y transmite.

(a) Sin embargo, la fe cristiana no puede ser normalmente y con (relativa) facilidad recibida y conservada por parte de las mayorías (el "común de la gente") si no es vivida, expresada y mediada a través de las formas, símbolos y valores propios de la cultura de aquellos a quienes se les anuncia.

La Iglesia, por lo tanto, ha de encarnar su fe en la cultura de los pueblos, es decir, en "los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida" de un pueblo (Pablo VI, *Evangelii munitian-di*, n. 19).

Por eso ha de evangelizar las culturas: "Lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre" (ib. n. 20).

4. — *Todo el hombre*

Pueblo es un conjunto humano que vive, de forma orgánica y unitaria, no dispersa y dislocada, la totalidad de dimensiones de su existencia: religiosa, moral, política, económica, etc. La Iglesia se dirige al pueblo, a través de la evangelización, para suscitar, conservar o desarrollar en él la dimensión cristiana de *la fe*.

Por su propia índole la fe se encarna, inmediatamente, en la dimensión religiosa y moral de un pueblo. Pero es evidente que, a través de esa dimensión religiosa y moral la fe alcanza y tiende a informar toda la actividad cultural del hombre, también la económica y política.

Más allá de la organización del Estado y de otras instituciones políticas, la dimensión política de un pueblo arraiga en la voluntad de sus integrantes de estar *unidos* en un mismo pueblo. La fe cristiana, por la que nos consideramos hijos de un mismo Padre y hermanos, fortifica

la unidad de un pueblo, como, en general, todas las formas auténticas de unidad y solidaridad humana. Es por esto que la Iglesia, a través de su evangelización, viene a fecundar las actitudes y formas religiosas de un pueblo y también a fortificar su unidad de pueblo.

Bajo este punto de vista la Pastoral popular no puede ser reducida a una pastoral de la "religiosidad del pueblo", esto es, de su expresión específicamente cultural. En la Iglesia antigua están muy ligadas al "altar" las obras de misericordia. En una pastoral popular, la atención a la religiosidad del pueblo ha de estar ligada a las restantes aspiraciones humanas de ese pueblo.

5. — *Fieles y jerarquía*

La Institución jerárquica de la Iglesia discierne la fe del pueblo de Dios. El pueblo creyente aporta su "sentido de la fe" y expresa los impulsos y aspiraciones que, a través del curso de la historia, va sembrando en él el Espíritu de Cristo. Impulsos y aspiraciones que, manifestándose como signos de los tiempos, ha de descifrar, discernir y recoger la Jerarquía. Es por esto que la acción de la Iglesia no solamente debe ser orientada hacia el Pueblo de Dios, sino que también ha de orientarse desde el Pueblo mismo (Cfr. Declaración del Episcopado Argentino, San Miguel, abril 1969, VI).

LA IGLESIA Y LA RELIGION DEL PUEBLO

Con este segundo capítulo llegamos a lo que constituye el punto central del tema de estudio que nos ha reunido esta semana. Nuestra intención, en efecto, no es estudiar la relación de la Iglesia con todas las dimensiones que constituyen a un pueblo, sino, específicamente, con la dimensión de su comportamiento religioso.

La cuestión nos llevaría a interrogarnos, en primer lugar, sobre qué entendemos por "religión", y, en segundo término, a discutir cuál es la relación que tiene (en línea de principio, pero también, en su concreta realización histórica, en América Latina) la religión con la fe cristiana y la Iglesia.

En realidad este tema ya ha sido tratado por Javier Lozano, de modo que me resta tan sólo añadir algunos aspectos complementarios a su ponencia.

I

LA RELIGION

Al disponernos a analizar y discernir la concreta religiosidad de América Latina, tenemos ya, al menos implícita, una cierta concepción e interpretación de la religión en general. Se trataría, a continuación, de recordar algunos aspectos, que nos ayuden a explicitarnos a nosotros mismos, esa concepción presupuesta. Luego nos referiremos, muy brevemente, a la religiosidad latinoamericana.

A. La religión, en general

1. — El concepto de religión

El vocablo "religión" designa el hecho de sentirnos referidos a lo "sagrado" (a Dios, y en general, al mundo de lo "divino"), y al modo como ponemos en práctica esa conciencia de estar referidos a semejante objeto. En el fondo, toda religión pretende una cierta comunión o contacto con lo "divino", y propone un sistema de medios, para que el hombre pueda lograr esa comunión, contacto o relación.

El "sentirnos referidos" a Dios es un hecho interior a nuestra conciencia: implica una *representación* de Dios y de nosotros mismos en relación a El; implica también una *actitud* afectiva y voluntaria correspondiente a aquella representación.

El hombre religioso se lo representa de algún modo a Dios, p. ej., como "grande", "superior" y a sí mismo como "pequeño", "inferior" y por consiguiente se pone en una actitud de cierto respeto, o temor o humildad. Desde luego, estas representaciones y actitudes pueden pervertirse.

La interioridad religiosa se exterioriza. El hombre expresa, en formas exteriores, su representación del objeto religioso y su actitud ante él. Las formas exteriores, además de ser "expresiones" de la interioridad del hombre, son, para el hombre religioso, "medios" para lograr la cercanía de Dios, la comunión con El, su protección, etc. Toda religión es un sistema de mediaciones exteriores. La interior vivencia y representación de Dios, originariamente simbólica y mítica, se traduce en ritos de culto, en palabras (libros sagrados, fórmulas, oraciones, etc.) y también en formas éticas de conducta (costumbres, leyes, etc.). De esta manera la interioridad religiosa se *intercomunica* entre muchos hombres, a la vez que se organiza, se sistematiza e *institucionaliza*; así da lugar a la *comunidad religiosa*. El hombre religioso configura una comunidad religiosa, una Iglesia, de modo que a su misma "religión" pertenece la conciencia de pertenencia a un grupo religioso y de participación en él.

Cuando empleamos la palabra "religión" podemos referirnos, con cierta fluctuación:

— a la interioridad religiosa, la vivencia, es decir, la representación (percepción) de lo divino y la actitud (toma de posición) ante él. Desde el punto de vista de la revelación y de la fe se trataría aquí del reconocimiento y asunción del conocimiento natural de Dios con las consiguientes tonalidades afectivas y posturas voluntariamente adoptadas.

— a la exterioridad religiosa; el conjunto de medios exteriores religiosos, organizados e instituidos (por autoridad o costumbre): la palabra (fórmulas, profesiones de creencia, etc.), el rito, la conducta ética.

La revelación y la fe cristiana habrán de plantearse aquí el problema de la asunción de estas formas exteriores mediadoras.

— al *conjunto* del sistema religioso, con su dimensión interior y exterior.

— pero, con mucha frecuencia, se emplea la palabra “religión” para referirse específicamente a la dimensión del *culto*, es decir, de aquellas acciones (ritos) que no tienen objetivamente otra finalidad que la de dar culto a Dios; no son más que “signos” de nuestro interior culto a Dios.

2. — *Religión y cultura*

Me atengo, en este aspecto, a algunos puntos de vista ya desarrollados por Javier Lozano. La cultura se resuelve, en último término, en una experiencia del límite (creaturidad, finitud) inherente al hombre. La conciencia religiosa surge en la experiencia de ese límite.

En su quehacer cultural el hombre se las tiene que haber, en resumidas cuentas, con los problemas de su muerte, de su amor y de su inocencia o pecado; problemas que no puede dominar con sus propias fuerzas. Y es en el límite de su fuerza, donde hace su aparición, en su conciencia, la alusión a un “poder” divino, sobre el cual se interroga, al cual puede buscar o rechazar, implorar o rehusar.

Por esto la religión pone al hombre “ante lo último”. La postura que el hombre adopte ante “eso último” es la que sostendrá y marcará con su sello la totalidad de su cultura. Es allí, en ese punto en el que su contingencia, finitud y límite de su propia fuerza aluden a un poder trascendente, donde el hombre adopta las actitudes definitivas; es decir, las que *definen los rasgos fundamentales de su cultura*. Pueden ser las actitudes del fatalismo o de una difícil e interrogante espera e incertidumbre; las de la magia o de la humilde creación; las de la *hybris* o de la serena aceptación de su propia proporción humana. En todo caso, esas actitudes, auténtica o perversamente *religiosas*, son la substancia de su cultura.

3. — *Interpretación de la religión*

La interpretación secularista de la religión tiene su punto de partida en la crítica del comportamiento cultural, propio de la religión. Opone al rito, la palabra.

Esta crítica a la religión se ubica, pues, en el plano de los medios exteriores a través de los cuales el hombre expresa su interior actitud religiosa, y la objeción recae sobre la mediación ritual.

Pero no para allí la objeción. La crítica secularista ve precisamente en el comportamiento ritual el índice más elocuente de una actitud y representación religiosa que es ineludiblemente depravada, y que no puede ser sanada o redimida tampoco por la fe cristiana. El proceder ritual pondría de manifiesto una actitud por la que el hombre pretende representarse a Dios, encontrarlo y posesionarse de El. Actitud ésta

—se dice— pretenciosa y soberbia por la que el hombre trata de poseer, lo que no puede y de coaccionar a quién le es infinitamente superior; es una actitud mágica. Es además una actitud supersticiosa, infantil y primitiva, pues mediante ella busca el hombre obtener, por intervención divina, lo que ha de realizar por sí mismo; es fatalista y pasiva, porque concluye resignándose a la propia suerte, si no es cambiada por la divinidad. En la actitud religiosa el hombre traspasa la propia responsabilidad por sí mismo a Dios. De aquí la inautenticidad humana del rito, que según esta crítica, pone de manifiesto de un modo característico la actitud mágica pasiva y resignada propia de la religión.

Así concebida la religión es lógico pensar, como lo hace toda visión secularizada que ella *aliena* ineludiblemente al hombre de sí mismo, de su propia responsabilidad por el mundo y la construcción de la historia.

Por contraste con la interpretación anterior hay una concepción que podríamos llamar “sacralista” de la religión. En relación al tema específico que nos ocupa baste con indicar dos características de la misma.

En primer término, esta concepción no crea, como la anterior, una alternativa entre rito y palabra, sino que más bien tiende a aislar el rito de la palabra, esto es, de su “significación”. Por eso es acusada de cosificar el rito y de magizarlo.

En segundo lugar, cabe destacar especialmente la inclinación a “sacralizar”, es decir, a dar un valor absoluto y, por tanto, un carácter irreformable a formas accidentales y transitorias del culto. De este modo, produce una fijación e inmovilismo de la religión en determinadas formas históricas de la misma. Se ha usado aquí, en estos días, la palabra “congelar”. En efecto, la tendencia sacralizadora congela a la religión en una de sus épocas —la medieval, la tridentina o la que fue—, e inmoviliza al culto, en una de sus formas accidentales e históricas.

B. *El análisis de la religiosidad latinoamericana*

Para estudiar y conocer una religiosidad concreta, históricamente existente, como es la de América Latina, hemos de proceder a caracterizarla según su *tipo*.

La existencia de diversos tipos de religión presupone que los diversos elementos constitutivos de la estructura o sistema religioso pueden combinarse en forma variable, con distintos énfasis en uno u otro, lo cual da por resultado como diversos perfiles o caracteres religiosos.

Deseamos aquí tan sólo indicar que al describir el tipo específicamente religioso del hombre latinoamericano (como también del hombre de cualquier otra cultura) deberíamos, según me parece, centrar y coordinar la caracterización tipológica en torno a dos criterios globales. En efecto una religiosidad se caracteriza:

(a) Conforme a la *representación* que el hombre se hace del objeto religioso (Dios y los seres divinos) y la consiguiente *actitud* que adopta frente a él.

Una manera religiosa es, por ejemplo, aquella que pone énfasis en la representación y vivencia de Dios (o de los santos u otros seres intermedios), como "poder" que interviene para proteger y salvar (dentro de la cual será fácil la creencia en los milagros y está muy vivo el sentimiento de una Providencia). Por el contrario, otra manera religiosa es aquella cuyo acento recae en la representación de Dios o de los santos, como "modelos de vida" a imitar, o como "maestros" de sãbiduría, por quienes hay que dejarse instruir. En un caso la historia sagrada será concebida ante todo como historia de las intervenciones de Dios; en el otro será vista más bien como un conjunto de acciones que hay que tomar como ejemplos de conducta. En el primer caso la religión marcará la importancia del culto, en el otro, del comportamiento ético.

Para poner otro ejemplo, el énfasis en la trascendencia y distancia de Dios dará lugar a un tipo religioso diverso del que acentúa que toda la naturaleza está como poblada por lo "divino".

El tipo ideal de religión sería aquel que realizara una síntesis de todos estos y otros factores, que ponen en interna tensión a las religiones históricas. Pero también se trata de discernir si una religión históricamente realizada se acerca más o menos a un tipo ideal. De lo contrario solamente clasificaríamos, pero no discerniríamos las diversas realizaciones históricas de la religión.

(b) La religión se caracteriza, además, conforme al *sistema de medios* que pone en práctica para estar en relación con lo divino. Mejor: conforme a aquel factor que privilegia en el conjunto de ese sistema. hay religiones del libro (palabra) y otras del rito y otras del compromiso ético.

II

IGLESIA Y RELIGIOSIDAD DEL PUEBLO

Las siguientes proposiciones se anudan con las que expusimos antes, al referirnos a la relación de la Iglesia con los pueblos. Estas atienden, directamente, a la relación de la Iglesia y de la fe cristiana con la *religión* de los pueblos.

1. — *Fe y religión*

(a) La Iglesia, por su catolicidad, es para todos los hombres. Por eso la fe cristiana ha de ser predicada y ofrecida a todos.

Pero no puede normalmente la fe ser recibida y mantenida por todos, por las amplias masas y las mayorías, si no es mediada a través

de la propia cultura de aquellos a quienes se anuncia. Ahora bien, la substancia de la cultura es la religión. La fe cristiana, por lo tanto, *ha de encarnarse en la religión* del pueblo.

Así como las religiones necesitan de Cristo y de la fe cristiana, para ser sanadas y redimidas, de modo semejante la fe cristiana requiere de la religión como punto de inserción y modo como poder expresarse humanamente.

(b) Esta afirmación implica el rechazo de la tesis secularista sobre la *incompatibilidad radical entre la fe y la religión*. Sin duda, fe y religión se distinguen. La fe es fruto de la revelación, no de la religión. El cristianismo, cuanto a su dimensión específica y original, es revelación, no religión. Sin embargo, la legítima distinción entre fe y religión, no ha de ser erigida en una contradicción que las mantenga necesariamente separadas.

2. — *Religión y conocimiento simbólico*

(a) Un pueblo condensa y expresa sus vivencias religiosas y culturales en un conjunto simbólico coherente. Dicho sistema simbólico implica por cierto una representación inteligente de la realidad en la que ese pueblo se siente inmerso, pero no es solamente un conjunto de conceptualizaciones objetivas de esa realidad, sino además la expresión de una conciencia y deseo de participación en el misterio del ser y de la vida.

A través de sus símbolos, que además de ser representados son puestos en acción (ritos, fiestas, costumbres) un pueblo encuentra su puesto espiritual en el ámbito del mundo y, con su mundo, en el ámbito de lo divino y trascendente. Pero, al encontrar su puesto y su sentido, se experimenta participando del mundo y de lo divino.

Es a este núcleo simbólico, religioso-cultural de un pueblo donde ha de alcanzarse la evangelización y donde la Iglesia ha de implantar la fe.

(b) El rechazo de la religión por parte de la teoría secularista, se funda en la negación de la posibilidad de conocimiento analógico, simbólico o propio, de la dimensión metafísica de la realidad. Desde el momento que se reduce toda posibilidad de conocer al modelo del conocimiento científico positivo es lógico propugnar la tesis de una absoluta demitificación (de-simbolización de la naturaleza) y, por consiguiente, de una eliminación de la religión, entendida como falsa pretensión de conocer a Dios y como comportamiento que traduce en acción ritual los núcleos simbólicos (mitos) de la conciencia religiosa.

(c) La simbólica religiosa se forma a partir de las imágenes cosmológicas que brinda la naturaleza como también de la experiencia familiar y social en las relaciones humanas. Pero es necesario que intervenga una mediación poética entre la imagen que una cultura tiene de la naturaleza y la representación religiosa que se origina en esa ima-

gen del mundo. A través de la poesía, como de la metafísica, la imagen cosmológica se torna percepción ontológica y religiosa. No hay religión sin poesía, o, en general, sin mediación artística.

3. — *Algunos criterios más particulares para discernir, desde la fe cristiana, la religiosidad popular*

(a) *La representación del objeto a la vez de fe y de culto religioso.* Es de suma importancia discernir la relación del sujeto religioso con aquellas realidades que constituyen el objeto de su creencia y culto.

Dios. La representación básica de las religiones es la de Dios como "poder", apta, de sí, para la concepción de un supremo Ser creador, conservador y providente. La fe cristiana introduce, como motivo original de su representación de Dios, la afirmación del poder del Padre que salva en Jesucristo. En esa intervención salvífica se revela que el ejercicio de ese "poder" arraiga en el misterio de la libertad, amor, sabiduría, misericordia y justicia de Dios.

La religión cristiana implica la fe en *Cristo*, quien ocupa el papel decisivo en el proceso salvífico del hombre. El "cristocentrismo" es, por consiguiente, un criterio fundamental para discernir la religiosidad del pueblo. No obstante, no ha de entenderse el cristocentrismo como una supresión del Padre y la afirmación de un Cristo aislado y solitario. En definitiva, la fe cristiana consiste en la religión (glorificación) del Padre que nos hace, por Cristo, en el Espíritu, hijos suyos.

El culto a *María*, madre del Señor, es un rasgo que caracteriza a la religiosidad *católica*. La imagen de María, más bien que dispersar del "centro" y amenazar el equilibrio de la fe cristiana, congrega en sí los fundamentales motivos de nuestra fe, devolviéndolos a su centro trinitario. En ella convergen, inicialmente, el anuncio del Padre y la obra del Espíritu. Ella concibe y nos entrega al Salvador. Y en la fe de *María*, como en su símbolo y primicia, la Iglesia acoge al Salvador.

(b) *La conciencia de pertenencia a la comunidad eclesial.* La pertenencia a la Iglesia, comunidad de salvación, es objeto de nuestra fe cristiana. Como se ha dicho con frecuencia, habrá que tener en cuenta, en el momento de discernir, que hay diversos grados, no sólo de real pertenencia, sino también de la conciencia de pertenecer a la Iglesia. También hay que tener en cuenta que dicha conciencia de pertenencia no puede ser medida exclusivamente ni ante todo por la mayor o menor capacidad de conceptualizar y expresar la propia pertenencia a la Iglesia, sino por aquellos hechos que manifiestan un sentimiento de participación, simbólica y afectiva, a ella. El sentimiento de pertenencia se particulariza, nos parece, en las siguientes formas:

— En el afecto de fraternidad y solidaridad con los fieles que peregrinan aun por este mundo.

— La Iglesia es la comunión de los santos. El Concilio Vaticano II ha insistido en la afirmación de que la Iglesia peregrina está en pro-

funda comunión con los bienaventurados del cielo, y con aquellos que están en estado de purificación, antes de ver a Dios. Por consiguiente el sentimiento de comunión con los santos (comunicantes et memoriam venerantes) y el recuerdo piadoso de los difuntos es un criterio para discernir la conciencia de participación de los fieles en la Iglesia.

— Otra forma de discernimiento está dada por el grado de conciencia que se tenga de que los sacramentos son actos de la Iglesia y de que en ellos, se participa de la Iglesia y se profesa, de algún modo, la propia pertenencia a ella.

— Otro criterio es el sentimiento de pertenencia a la Institución eclesial, gobernada por el Sumo Pontífice y los Obispos.

(c) *La fe y el culto*

— El culto religioso se constituye a partir de dos movimientos, ascensional uno, de donación a Dios, y otro sacramental, por el que el hombre recibe o participa de Dios.

En el nivel de la interioridad religiosa estos dos momentos equivalen a la devolución o entrega que el hombre hace de sí mismo a Dios (adoración, alabanza) y a la conciencia de la propia necesidad de recibir de El.

Este doble movimiento se expresa a través de múltiples formas exteriores de culto: la ofrenda, la promesa y lo que es el centro del movimiento ascensional, el sacrificio; por otra parte, la oración de petición, la invocación, los sacramentales y sacramentos (con sus diferentes aspectos de purificación, consagración, etc.). Es normal que ambos momentos se concentren simultáneamente en una misma acción cultural.

La fe cristiana, como así también la esperanza y la caridad, se expresan y actualizan en dichas formas rituales, a las que otorgan su propio contenido específico: la afirmación de Dios que salva en Jesucristo, la esperanza en su advenimiento final y en la resurrección, y la específica dimensión de la caridad cristiana hacia Dios y el prójimo.

Ciertamente, quienes tienen auténtica fe cristiana pueden pecar en el uso que hacen de dichas formas culturales, aun cuando no siempre su mal uso implica una pérdida de la fe. Hay también que juzgar del pecado que se comete en el mal uso de las formas culturales conforme al criterio flexible de la moral católica que reconoce diversos grados en la gravedad de los pecados.

Puede el hombre pecar por excederse en el empleo de esas formas de culto, como cuando las emplea para dar un culto, correspondiente a Dios, a quien no lo es y en las observancias de carácter supersticioso. Pero también puede pecar el hombre siendo irreligioso e irreverente con Dios o con aquellas realidades que tienen con El una relación simbólica o mediadora.

— El valor específico del acto de culto se sitúa en la dimensión vertical de la relación del hombre con Dios. De allí que los actos ritua-

les presentan la característica de ser fundamentalmente gratuitos: en sí mismos, son actos que no tienen otra utilidad que la de rendir culto a Dios. No pierden, por consiguiente, su valor, aun cuando no manifiesten poseer un valor objetivo inmediato de utilidad temporal.

Pero sería una visión irreal y parcializadora de la relación religiosa con Dios, meramente natural, y mucho más la de la fe cristiana, el aislar la relación del hombre a Dios de toda relación horizontal a los otros hombres, al propio pueblo y familia, al círculo de hombres más cercanos, y al conjunto de hombres, aun desconocidos, con quienes de algún modo estamos relacionados.

Así como la ética cristiana del amor a Dios sobre todas las cosas no puede separarse y aislarse del amor al prójimo como a uno mismo, así tampoco la relación a Dios, expresada en el culto, de la relación al prójimo. La misma Escritura pone en relación el culto sacrificial de Israel con la atención al huérfano y desvalido, extendiendo el lenguaje cultual para significar estos otros actos éticos de amor, misericordia y justicia con nuestros semejantes. Lo mismo acontece en el Nuevo Testamento, donde el lenguaje cultual de la comunidad cristiana, sin dejar de significar e incorporar un conjunto de actos rituales, significa también acciones no rituales de carácter ético hacia nuestros hermanos (Carta de Santiago).

En una época histórica como la nuestra, en que la práctica del culto ha sido desvalorizada, como si se tratara de una forma de alienación del hombre con respecto a la responsabilidad por sus hermanos y por la construcción de una historia más justa y humana, será más necesario que nunca no dejar debilitarse y obscurecerse este aspecto de la tradición cristiana.

4. — *Transición hacia el planteo pastoral*

Si, en base al conjunto de perspectivas y criterios que venimos indicando, echamos una mirada sobre América Latina, pensamos que la evangelización histórica de este subcontinente ha llegado a las raíces de la cultura de sus pueblos.

Creemos pues que estos pueblos son substancialmente cristianos. Por cierto, hay en ellos, y en su misma religiosidad, imperfección y pecado, que no están ausentes, por otra parte, de ningún pueblo y de ningún sector social. No obstante lo cual, a través de su religiosidad estos pueblos expresan una fe auténticamente cristiana y católica.

Por consiguiente, no solamente podemos descubrir en esa religiosidad "semillas del Verbo", en el sentido de bienes y valores de carácter religioso o moral meramente natural, sino también elementos orgánicos de un verdadero cristianismo e impulsos y aspiraciones que nacen de la fe cristiana. Esta persuasión no significa desconocer la existencia de minorías religiosas no cristianas y no católicas, a las que hemos de reconocer fraternalmente y asumir solidariamente.

La afirmación de la existencia de una auténtica fe cristiana en nuestros pueblos, aunque en muchos casos imperfecta o no suficientemente

instruida catequéticamente, nos parece el presupuesto fundamental para toda elaboración de un programa de acción pastoral. La Iglesia está ante la tarea de asumir, cada vez con más afecto e intensidad, a un pueblo que, en su religiosidad, es cristiano y eclesial. A partir de este presupuesto habrá que delinear concretamente en qué consistirán las tareas de acoger y escuchar a dicho pueblo, de moverlo a la purificación, con decisión y misericordia; y de dinamizarlo, en su misma religiosidad, de conformidad a las crisis, cambios y exigencias históricas del momento.

LUCIO GERA

EL PLAN DE LA EPISTOLA A LOS GALATAS

Dentro del Corpus Paulinum, Gal es una epístola que aparentemente no ofrece dificultades cuando se trata de trazar su estructura. Se pueden distinguir a simple vista ciertos bloques en los cuales están de acuerdo todos los traductores y comentaristas. No sucede lo mismo cuando se desciende al análisis minucioso de las perícopas y se trata de ubicarlas encadenándolas dentro de la línea de argumentación.

Revisando las versiones y comentarios que circulan corrientemente se constata que los especialistas determinan las unidades literarias y las partes de la Epístola a partir del contenido o argumento de las mismas, lo cual supone la interpretación ya realizada. En realidad, el análisis literario debería preceder a la interpretación, y ayudar a su elaboración.

Los antiguos carecían de los elementos que usamos hoy para señalar en un escrito las diversas unidades literarias: signos de puntuación, separación de los párrafos, diversos tipos de letras, títulos y subtítulos, subrayados, etc. Para conseguir el mismo fin, recurrían a otros medios: figuras literarias tales como inclusiones y paralelismos concéntricos (quiasmos), cambios de persona en el discurso, variaciones o acumulaciones en el vocabulario, etc.

Si se prescinde de la interpretación del contenido de la Epístola y se atiende solamente a los datos literarios mencionados, se puede encontrar la siguiente delimitación de unidades literarias:

I— 1, 1-12 — La unidad literaria se determina por la inclusión "...no de parte de los hombres ni por mediación de hombre, sino por Jesucristo" (v. 1), y "...no es cosa de hombres ni lo recibí de hombre... sino por Jesucristo" (v. 12).

El vocabulario "Evangelio/Evangelizar" es predominante: 6 casos de los 13 que hay en la Epístola.

II— 1, 13-2, 14 — Un bloque redactado en primera persona singular, con una frase en segunda persona singular al principio y otra al final. Advertir la inclusión: "...mi conducta en el judaísmo... progresaba en el judaísmo..." (vv. 13-14), y "... no vives como judío... obligas a judaizar" (2, 14).

Dentro de este bloque se descubre otra inclusión en los vv. 1, 13 y 23: "...perseguida... devastaba" y "perseguía... devastaba", encuadrando el relato de la conversión.

También predomina el vocabulario "Evangelio/Evangelizar": 6 casos de los 13 que hay en la Epístola. "Circuncisión/Circuncidar" se encuentra 5 veces.

III— 2, 15-17 — Bloque en primera persona plural. Se distingue del contexto por ser una estructura paralela concéntrica (quiasmo):

- a) pecadores (v. 15)
- b) no se justifica (v. 16).
- c) por las obras de la Ley (v. 16)
- d) por la fe en Cristo (v. 16)
- e) nosotros hemos creído en Cristo-Jesús (v. 16)
- d') por la fe en Cristo (v. 16)
- c') por las obras de la Ley (v. 16)
- b') no se justifica (v. 16)
- a') pecadores (v. 17)

El vocabulario contiene las palabras que serán predominantes en el resto de la Epístola: Justificar - obras - Ley - Fe/creer.

IV— 2, 18-21 — Este bloque se caracteriza dentro del contexto por estar redactado en primera persona singular.

Hay una inclusión: "...por la Ley... he muerto" (v. 19), y "...por la Ley... ha muerto" (v. 21).

Como en el bloque anterior, están representadas todas las palabras que serán predominantes en el resto de la Epístola: Ley - fe/creer - Hijo de Dios - Carne - Justicia.

V— 3, 1-14 — El bloque está encuadrado dentro de una inclusión: "...recibieron el Espíritu... la audición de la fe" (v. 2), y "...recibamos... la promesa del Espíritu... por la fe" (v. 14). En este último versículo aparece por primera vez la expresión "promesa", que será predominante en la unidad literaria siguiente.

Se puede notar también otra inclusión formada por: "...crucificado..." (v. 1), y "...colgado del madero..." (v. 13).

Dentro de esta unidad literaria se pueden discernir tres partes: vv. 1-5; 6-7; 8-14.

Primera parte (1-5); expresada en segunda persona plural, es una sucesión de interrogantes encuadrados por la inclusión: "...las obras de la Ley... la audición de la Fe" (v. 2), y "...las obras de la Ley... la audición de la Fe" (v. 5).

Segunda parte (6-7): una afirmación lapidaria en forma de paralelismo quíástico: "Abraham - tuvo fe - justicia - de la fe - Abraham".

Tercera parte (8-14): es un quiasmo:

- a) de la fe (v. 8)
- b) Abraham (v. 8)
- c) serán bendecidas (v. 8)
- d) naciones (v. 8)
- e) maldición/maldito (v. 10)
- f) Ley (v. 10/11)
- g) "El justo vivirá de la fe" (v. 12)
- f') Ley (v. 12)
- e') maldición/maldito (v. 13)
- d') naciones (v. 14)
- c') bendición (v. 14)
- b') Abraham (v. 14)
- a') por la fe (v. 14)

El centro del quiasmo está dado por la cita del Antiguo Testamento, donde aparece la palabra "Justo" (hapax en la Epístola).

Abraham está mencionado dos veces en la segunda parte, y tres en la tercera. Predomina el vocabulario "Bendición/bendecir" y "maldición/maldecir": 7 veces en total (las únicas que aparece en la Epístola); "Ley": 7 veces; "Fe/Creer": 8 veces.

- VI—3, 15-29—Se advierte la inclusión en los vv. 16 y 29: "...las promesas... a Abraham y a su descendencia..."; y "...descendencia de Abraham, heredero según la promesa". En este último versículo aparece por primera vez la expresión "Heredero", que reaparece en la unidad literaria siguiente; es el mismo fenómeno constatado en la unidad literaria V, y reaparecerá en la siguiente. Las expresiones "Promesa" y "Prometer", que en la Epístola se encuentran 11 veces, están 9 veces en este bloque. "Ley" y "Fe/crear" aparecen 7 veces cada una.

- VII—4, 1-7—Esta unidad está comprendida por la inclusión: "Heredero... esclavo..." (v. 1), y "...no esclavo sino hijo... si hijo, heredero..." (v. 7), en un paralelismo concéntrico que introduce la expresión "Hijo", que es importante en este trozo: "Hijo/filiación" (yios/yiothesía) está 6 veces en esta unidad literaria.

"Heredero" aparece solamente 3 veces en toda la Epístola: una vez en la unidad literaria precedente, y otras dos en la presente.

VIII — 4, 8-20 — Esta unidad no tiene mayores elementos como para determinarla por sí misma. Se distingue del contexto por su tono exhortativo, y por el claro encuadre de ambas unidades, tanto la precedente como la que la sigue.

IX — 4, 21-31 — Este trozo se distingue claramente por la inclusión: "...hijos... la esclava y la libre..." (v. 22), e "...hijos... no de la esclava sino de la libre..." (v. 31).

"Esclava" (*paidiske*) y "Libre" (fem.) (*eleythera*) se encuentran 5 veces cada una en la Epístola, y todas en esta parte.

"Hijo", con la expresión "yios", está 13 veces en la Epístola, y 4 veces en esta unidad; con la expresión "tekonon" está 5 veces en la Epístola, y 4 en esta unidad.

X — 5, 1-14 — Se percibe sin dificultad la unidad literaria por la inclusión: "para la libertad Cristo nos liberó" (v. 1), y "...llamados a la libertad... pero no a la libertad" (v. 13).

"Libertad" se encuentra 4 veces en toda la Epístola, y 3 de ellas se encuentran en esta unidad. El verbo "liberar" es hapax en Gal.

"Circuncisión/circuncidar" está 4 veces.

En el último versículo se introduce "Carne" y "Unos a otros" que serán importantes en la unidad literaria siguiente.

XI — 5, 15-26 — Se percibe el paralelismo concéntrico:

a) unos a otros (acus.)... unos a otros (gen.) (v. 15)

b) caminad en el Espíritu (v. 16)

c) los deseos de la carne (v. 16)

d) dos listas: obras (vv. 19-21) y frutos (v. 22)

c') crucificaron la carne (v. 24)

b') obremos según el Espíritu (v. 25)

a') unos a otros (acus.)... unos a otros (dat.) (v. 26)

El centro del quiasmo está dado por las dos listas: las obras de la carne y los frutos del Espíritu (vv. 19-22).

Se nota que predomina el vocabulario "Carne/Espíritu": 5 y 6 veces respectivamente.

XII — 6, 1-18 — El trozo final queda encuadrado por los dos vocativos: "¡Hermanos!" (v. 1 y 18) dando el tono exhortativo propio del final de la obra.

La Epístola se cierra con el "Amén".

Una vez delimitadas las unidades literarias, se puede intentar un breve análisis del contenido de cada una de ellas, en orden a establecer el esquema de la Epístola.

Unidad I:

Después del saludo (1, 1-15) en el cual se enfatiza el origen divino de la misión de Pablo (v. 1), el Apóstol se maravilla de que los Gálatas abandonen el Evangelio, y anatematiza a quien predique un Evangelio distinto del que les fue anunciado.

Se termina volviendo al punto de partida: el origen divino del Evangelio (vv. 11-12).

Unidad II:

Un amplio paréntesis autobiográfico, en el que se prueba la afirmación de la unidad anterior.

En la primera parte (vv. 13-24) se opone el proceder de Pablo en el judaísmo con su comportamiento después de la vocación (v. 23).

La descripción de los vv. 13-14 y la reacción del v. 23 quedan separados por el relato de la vocación, expresado en terminología que recuerda al Siervo de Yahweh vv. 15-16, y la insistente afirmación de que no conoció a los Apóstoles (fuera de Cefas) en los primeros años de su vida cristiana (vv. 16b-22).

En la segunda parte (v. 2, 1-14) se relata el encuentro de Pablo con los Apóstoles (vv. 1-10) y con Cefas (vv. 11-14).

La primera escena deja claro el reconocimiento de los Apóstoles de la misión de Pablo (vv. 7-9); la segunda muestra la independencia de Pablo frente a Cefas.

Los tres momentos de esta segunda parte autobiográfica comprueban desde distintos ángulos que el Evangelio de Pablo no es cosa de hombres sino de Dios: no se puede explicar a partir de su comportamiento anterior; ha sido reconocido por los Apóstoles; él mismo lo ha defendido ante Pedro "en presencia de todos".

Unidad III:

El quiasmo tiene por centro "Nosotros hemos creído en Cristo Jesús" (v. 16).

El pensamiento va avanzando desde "pecadores" (v. 15), a través de la afirmación de que "el hombre no se justifica por las obras de la Ley" (v. 16) para llegar a la justificación por la fe en Jesucristo (v. 16). Se desciende por el mismo camino, aludiendo a la prueba escriturística (Sal. 143, 2), para terminar otra vez en "pecadores", que entonces tiene el mismo valor que en el v. 15: los hombres sin la Ley, y sin la justificación.

Esta unidad literaria tiene el valor de enunciado de la tesis que se desarrollará a lo largo de la Epístola, una vez que se ha probado su origen. De hecho, ya aparecen aquí las palabras que tendrán mayor importancia en el desarrollo de la argumentación.

Unidad IV:

Una breve reflexión en primera persona singular, como transición. El morir a la Ley no ha sido un volver al pecado, sino un vivir para

Dios. Desarrolla —a nivel personal— el último miembro del quiasmo de la unidad precedente. También aquí se encuentran palabras que tendrán su importancia en el desarrollo de la argumentación.

Unidad V:

Comienza la argumentación: En forma retórica se encara con los adversarios con una cascada de interrogantes (vv. 3, 1-5: primera sección de la Unidad). Se quiere hacer reconocer a los lectores que el Espíritu no lo reciben por las obras sino por la fe.

Como principio de la argumentación se trae la afirmación de la Escritura (Gn 15, 6) y se la desarrolla brevemente (vv. 6-7): Abraham fue justificado por la fe.

En la tercera sección de la unidad (vv. 8-11), se prueba por la Escritura que la bendición prometida a Abraham se obtiene mediante la fe, mientras que la Ley sólo alcanza maldición.

Unidad VI:

La argumentación comenzada en la unidad anterior continúa ahora exponiendo el tema de las Promesas hechas a Abraham (V. 15-29).

Estas promesas se referían a “un descendiente”, que es “Cristo” (v. 16). La Ley fue promulgada mucho tiempo después, y no anula las Promesas (v. 17).

Se expone el verdadero papel de la Ley (vv. 19-24), que no tiene otro valor que el provisorio. Por eso ahora, removida la Ley, todos los creyentes son herederos de las Promesas hechas a Abraham (v. 19).

Unidad VII:

Se progresa en la argumentación sacando las consecuencias: los herederos han recibido la filiación adoptiva de Dios (v. 5) porque tienen el Espíritu del Hijo (v. 6).

Unidad VIII:

Una exhortación final, después de haber finalizado la parte dogmática de la Epístola. El Apóstol reprende a los gálatas que no prestan debida atención a su situación cristiana y pretenden volver a la esclavitud.

Unidad IX:

La parte moral va a desarrollar la idea de la libertad cristiana.

Así como en la parte dogmática, se comienza con la argumentación a partir de las Escrituras: la alegoría sobre los dos hijos de Abraham. Los cristianos no son hijos de la esclava sino de la mujer libre.

Unidad X:

También en la parte moral se sacan las consecuencias del argumento escriturístico: la circuncisión es esclavitud, opuesta a la libertad que otorgó Cristo.

Unidad XI:

La exhortación: la libertad es para vivir bajo el Espíritu, y no según la carne. Las dos listas opuestas sirven para diferenciar un modo de vida del otro.

Unidad XII:

La exhortación final recapitula los temas principales de la parte moral.

Del análisis realizado surge el siguiente esquema de la Epístola:

I — Parte Introductoria

1, 1-5 — Saludo: Pablo no es Apóstol de los hombres sino de Jesucristo.

6-12 — Amonestación: Los gálatas se apartan de un Evangelio que proviene de Dios, para seguir a los hombres.

1, 13-2, 14 — El Evangelio de Pablo es de origen divino:

1, 13-24 Se prueba por su vocación

2, 1-10 Fue reconocido por los Apóstoles

2, 11-14 Fue defendido ante Pedro

2, 15-17 — El Evangelio de Pablo es que el hombre se justifica por la fe y no por las obras de la Ley.

18-21 — Transición.

II — Parte Dogmática

3, 1-5 — Introducción: interpelación a los gálatas.

6-29 — Prueba escriturística:

—a) 6-7 La justicia de Abraham;

—b) 8-14 La bendición de Abraham;

—c) 15-29 Las promesas a Abraham.

4, 1-7 — Consecuencias: La filiación adoptiva.

8-20 — Exhortación.

III — Parte moral

4, 21-31 — Prueba escriturística: El hijo de la libre y el hijo de la esclava.

5, 1-13 — Consecuencias: La libertad cristiana.

14-26 — Exhortación.

IV — Conclusión

6, 1-18 — Exhortación final y saludo.

Se puede comparar este esquema con otros propuestos: R. P. Stanislas Lyonnet S. I. (Biblia de Jerusalén):

Divide la Epístola en 3 partes:

- I - Apología personal (1, 11-2, 21);
- II - Argumentación doctrinal (3, 1-4, 31);
- III - Exhortación (5, 1-6, 18).

Contra esta división se podría objetar:

- a) No tiene en cuenta la unidad entre 1, 1 y 1, 12, haciendo un corte en 1, 11;
- b) Comienza el tema de la libertad cristiana en 5, 1; sin tener en cuenta que este tema ya ha sido tratado a partir de 4,21.

Prof. Heinrich Schlier (*Der Brief an die Galater - Göttingen/1962³*; existe versión castellana).

Divide la Epístola también en tres partes:

- I - 1, 6-2, 21);
- II - La ley y la fe (3, 1-5, 12);
- III - El uso de la libertad (5, 13-6, 10).

En este caso se puede objetar:

- a) No se ha distinguido suficientemente la diversidad de argumentos entre 3, 1-4, 20 y 4, 21-5, 12;
- b) No se ha atendido a la unidad entre la exhortación de 5, 13 ss. con lo que precede: el tema de la libertad.

Atendiendo a la crítica literaria, se llega a construir un esquema que presenta notables diferencias con otros propuestos por comentaristas modernos.

Todo parece indicar que el resultado obtenido ayuda a aclarar y a comprender mejor la Epístola a los Gálatas, y que las diferencias señaladas deben ser tenidas en cuenta.

LUIS HERIBERTO RIVAS

LA FORMACION TEOLOGICA DE LOS FUTUROS SACERDOTES *

INTRODUCCION

1. — Entre los muchos signos de nuestro tiempo sobresalen especialmente cambios profundos en la cultura y en la teología. Es un fermento que afecta a la vida de toda la Iglesia, pero en primer lugar a la formación teológica de los futuros sacerdotes. Como en todos los sectores de la formación, se notan aquí, nuevos horizontes de búsqueda, nuevos métodos, nuevos intereses y cambios de acento. En estos últimos años se ha acumulado al respecto una cantidad de problemas que requieren la atención de todos los responsables, invitándoles a un serio examen.

2. — Por esta razón la Sagrada Congregación para la Educación Católica se permite dirigir a los Rvdmos. Obispos y a sus colaboradores en la educación del clero, un documento sobre la formación teológica de los candidatos al sacerdocio. Distintos motivos exigen que el tema venga tratado con la debida amplitud y profundidad: algunos, intrínsecos al proceso formativo teológico (como se ha aludido antes), otros, extrínsecos, como las nuevas circunstancias de los tiempos, la situación de la vida y del ministerio sacerdotal, los problemas de la evangelización, las necesidades generales de la Iglesia. En el momento actual, la enseñanza de la teología reviste una importancia primaria; y muchas esperanzas se cifran en su auspiciada renovación. Una adecuada y puesta a punto preparación teológica de los candidatos aparece como uno de los medios mejores para restituir vigor a los seminarios y ofrecer un fundamento cada vez más sólido a la vida espiritual del clero y a su ministerio pastoral.

3. — Para proceder con orden y claridad, se ha considerado oportuno:

I. exponer algunos *aspectos de la situación actual*;

II. recordar algunas *exigencias de la enseñanza de la teología*, derivadas de la naturaleza misma y de la función propia de la teología;

III. formular algunas *orientaciones para la enseñanza de la teología* en general y para las distintas materias en particular;

* Sagrada Congregación para la Educación Católica. Roma 1976.

IV. establecer algunas *normas prácticas* que han de ser observadas en todos los centros a los cuales está confiada la formación teológica de los futuros sacerdotes.

I. ASPECTOS DE LA SITUACION ACTUAL

I. NUEVAS INSTANCIAS DEL MINISTERIO PASTORAL

4.— 1) La primera razón por la cual hay que dedicar especial atención a la profundización de la formación teológica, proviene del cambio de las condiciones en que los sacerdotes han de ejercer, en el futuro, su ministerio. Estos, menos numerosos, debido a la disminución general de las vocaciones, se verán asociados a una responsabilidad más amplia en el cuadro de un contexto pastoral articulado en ministerios, algunos de los cuales serán confiados a los diáconos y a los fieles. En virtud de su carácter específico, los sacerdotes participarán más de cerca en los afanes de sus obispos, asumiendo tareas pastorales siempre más generales y complejas, junto con iniciativas muy vastas dentro y fuera de la diócesis. Esta abultada responsabilidad pastoral requerirá, es obvio, una competencia teológica y seguridad doctrinal no común.

5.— 2) Por otra parte, los sacerdotes ejercerán su ministerio en una Iglesia en movimiento y en busca de adaptaciones a las nuevas necesidades que emergen en su interior y en el mundo. En tales circunstancias, la solidez teológica constituye un presupuesto indispensable, ya para interpretar correctamente los signos de los tiempos, ya para hacer frente a las nuevas situaciones, evitando el inmovilismo y las aventuras.

6.— 3) Los sacerdotes de mañana serán también pastores de hombres más adultos, más críticos, más informados, inmersos en un mundo ideológicamente pluralístico, donde el cristianismo estará expuesto a múltiples interpretaciones y sospechas por parte de una cultura cada vez más extraña a la fe. Les será imposible realizar el propio servicio a la fe y a la comunidad eclesial sin una fuerte formación teológica, iniciada ya desde el seminario y continuada de una manera permanente. Ni hay que olvidar el hecho de que hoy ha aumentado la cultura teológica de muchos laicos, los cuales frecuentan clases y facultades de teología; esto exige del clero un alto nivel de preparación teológica.

7.— 4) Finalmente, es de prever que la fe misma de los sacerdotes de mañana estará expuesta a mayores peligros que en tiempos pasados. De hecho, la experiencia muestra ya las dificultades encontradas por algunos sacerdotes en superar la prueba de la incredulidad y del escepticismo ambiental. La formación sacerdotal debe prever esta dura situación: en efecto, difícilmente se podrá permanecer firmes en la fe y confirmar a los propios hermanos creyentes, sin una formación teológica que esté a la altura de ese estado de cosas.

8.—Las consideraciones que se han hecho hasta aquí dejan claro que el sacerdote no puede contentarse con una formación prevalentemente práctica y culturalmente reducida. Aunque no todos los sacerdotes estén llamados a ser especialistas en teología, sin embargo existe una afinidad entre ministerio pastoral y competencia teológica. De los sacerdotes se espera que ejerzan un verdadero ministerio teológico en el ámbito de la comunidad cristiana, sin ser, por eso, teólogos de profesión. Obispos y sacerdotes son, en realidad, como pastores, responsables de la predicación oficial en la Iglesia.

II. NUEVAS FUNCIONES DE LA TEOLOGÍA

9.—La formación teológica, cuya importancia se ha tratado de subrayar, debe hacer frente a situaciones y problemas nuevos. Numerosas experiencias de diversa índole inducen a poner de relieve algunas componentes de la investigación y de la enseñanza de la teología, que parecen de una cierta urgencia con vistas a las múltiples tareas actuales.

10.—1) En el pasado, la teología realizaba su razonamiento en un mundo cultural que le era sobremano homogéneo, por el hecho de que la fe de la Iglesia inspiraba las culturas y las costumbres. Este ambiente está, por lo demás, profundamente cambiado. Secularizado y, a menudo, indiferente ante el problema religioso, el mundo actual no se encuentra en sintonía con la fe y con la predicación de la Iglesia. Es, por tanto, necesario actuar para que el Evangelio pueda ser comprendido por nuestros contemporáneos. Se trata de hallar un lenguaje apropiado a los mismos. Esta labor, en cambio, es demasiado grave y delicada para que se la deje a merced de improvisaciones e iniciativas individuales. Tal labor corresponde justamente a la teología, la cual está llamada a darle su aporte de solidez científica y de claridad doctrinal.

11.—2) Sobre la actividad teológica incide hoy notablemente el diálogo ecuménico que, al mismo tiempo que empuja a los teólogos a nuevos estudios en el ámbito de la historia y de las fuentes, exige un nuevo clima en la teología y en toda la Iglesia. Se impone, antes de nada, el quehacer de redescubrir la dimensión ecuménica de la teología y de formular las verdades de la fe, “con más profundidad y exactitud y con aquella forma de exposición y de expresiones, que pueda ser comprendida también por los hermanos separados”¹.

12.—3) A interpelar hoy rigurosamente a la teología acude incluso la vida de la Iglesia; ésta, en verdad, suscita cuestiones inéditas, en nombre de una nueva praxis, que exige ser analizada y, si es posible,

¹ Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 11.

integrada en la fe. Aquí aparece la importancia de la acción pastoral que provoca la reflexión teológica y estimula la enseñanza teológica a hacerse más viva y actual, sin perder su autenticidad. Esta función de la teología es necesaria para el servicio del pueblo de Dios.

13.— 4) Además, graves problemas del mundo moderno interpelan en medida creciente a la teología. La Constitución *Gaudium et Spes* ha demostrado el interés de la Iglesia por la entera familia humana. En los últimos años, la teología se ha hecho más sensible a los problemas económicos, sociales, políticos de la humanidad, vistos a la luz del Evangelio. Una conciencia mayor acerca de las implicaciones y las consecuencias sociales del dogma ha suscitado un gran fermento, no sólo a nivel de la acción, sino al de la reflexión propiamente teológica. Esto no puede descuidarse en la formación del clero.

14.— 5) Para cumplir su misión al servicio de la Iglesia de hoy, la teología debe realizar el encuentro con las ciencias humanas. Ciertamente, éstas no han sido nunca ignoradas por la teología; más aún, algunas de las aportaciones de aquellas han sido ya, en cierto sentido, "canonizadas", hasta el punto de estar ligadas a las formulaciones históricas de la fe.

Pero la teología, a la par que está convencida de que del enorme desarrollo actual de dichas ciencias podrá obtener ventajas cada vez mayores, no esconde ciertos malestares que tal encuentro lleva consigo en el momento presente: la difusión de las ciencias humanas en la mentalidad y en la cultura de hoy pone de manifiesto, en algunos sectores, las insuficiencias de un determinado lenguaje teológico; además, el gran prestigio de que gozan, influye en algunos ambientes teológicos de tal modo que la ciencia sagrada sale malparada, perdiendo su especificidad. Creyendo hacer teología, se hace, en cambio, historicismo, sociologismo, etc. Está bien tener presentes estas dificultades. Urge, por tanto, la necesidad de delinear con precisión el terreno epistemológico de la teología en las relaciones con las otras ciencias.

15.— 6) Otro fenómeno que caracteriza la situación presente es la pérdida de aquella unidad que se tenía en la enseñanza clásica de la teología. Las materias teológicas han debido abrirse a nuevos problemas, a nuevas filosofías, a nuevos aportes de las ciencias. En consecuencia, las cuestiones concernientes a la religión se han hecho cada vez más complejas, sujetas a diversas interpretaciones. Se ha abierto, así, el camino a un cierto pluralismo. Trazar los legítimos y necesarios linderos a tal pluralismo es una de las tareas de la teología contemporánea. Esto hace más urgente la renovación de su enseñanza.

16.— 7) Por último, en la enseñanza actual de la teología se deja sentir cada vez más la dificultad de conciliar la brevedad del tiempo disponible, con el enorme desarrollo que han tenido las distintas materias teológicas. Es evidente que en tal situación no es posible una enseñanza enciclopédica, que ofrezca respuestas exhaustivas a todas las

cuestiones teológicas que hoy se debaten. Por eso, se impone una reestructuración de toda la enseñanza, a fin de que esté en condiciones de dar al seminarista una visión coherente y global del misterio cristiano.

II. EXIGENCIAS DE LA ENSEÑANZA DE LA TEOLOGIA

I. EXIGENCIAS FUNDAMENTALES

17.— La compleja situación que se acaba de describir, no puede dejar indiferente a la enseñanza de la teología, que tiene algunas exigencias fundamentales que se derivan de la naturaleza misma de la teología y de su función.

1. Naturaleza de la teología

18.— 1) Es necesario, ante todo, llamar la atención sobre la naturaleza de la teología. Pese a que se renueve y se adapte a las exigencias de los tiempos, la teología permanece, en la línea de la continuidad de la tradición, fiel a sí misma como "ciencia de la Revelación cristiana". La *fides quaerens intellectum*, es decir, la fe que impulsa a buscar y a ampliar la propia inteligibilidad, consigue su meta, mediante la teología, de una forma más elevada y sistemática. El objeto de que se ocupa la teología, no son las verdades adquiridas con la ayuda de la razón, sino las verdades reveladas por Dios y conocidas a través de la fe. El ámbito de la fe es, en todo caso, invadible por la teología. El progreso de la misma no puede consistir en confundirse con las demás ciencias, al margen de la perspectiva de la fe.

19.— 2) En el ámbito de la fe la teología responde, ya a las instancias del dinamismo interno de la fe —*cum assensu cogitare*—, ya a las interpelaciones de la cultura, para integrar la fe en el contexto psicológico y social contemporáneo, en medio de los interrogantes y de las preocupaciones fundamentales del hombre moderno.

20.— 3) Como ciencia que nace de la fe y que se desarrolla en el ámbito de la fe y al servicio de la fe, la teología asume el discurrir de la razón y los datos de las culturas para comprender mejor el propio objeto. Por eso, goza de un estatuto particular en la articulación de las distintas ciencias, incluso las religiosas, con las cuales no puede ser confundida, como ni tampoco puede ser restringida en sus métodos.

a) En particular, no puede ser confundida y reducida a la historia de las religiones o de los dogmas, a la psicología religiosa, a la sociología de la Iglesia, sino que conserva su naturaleza y su función también en el cuadro epistemológico de las materias que se ocupan de la religión.

b) En la situación socio-cultural determinada por el desarrollo de las ciencias humanas y naturales, la teología asume los resultados seguros de estas ciencias, y tiene en cuenta la mentalidad y el espíritu

que producen en los hombres, igual que las interpretaciones que el hombre da de sí mismo a cada generación. Por este motivo, puede y debe la teología realizar un razonamiento documentado, apropiado y accesible, sobre todo en torno a los puntos del dogma y de la moral, que se refieren al origen, la constitución, el comportamiento, el desarrollo, la condición y el destino del hombre, sin quitar peso a los datos ciertos e inmutables de la palabra de Dios².

21.— 4) La teología católica no puede prescindir de la doctrina y de la experiencia vivida en el ámbito de la Iglesia³, en la cual el Magisterio custodia e interpreta auténticamente el “depósito de la fe” contenido en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Por eso, el teólogo católico, en el campo de la exégesis, lo mismo que en otros campos de su trabajo científico, no puede seguir sin más los métodos o aceptar los resultados de las teologías opuestas o extrañas a la Iglesia. El conformismo acrítico de cara a tales teologías, además de no responder a la especificidad de la teología católica, no está siquiera dentro del interés de un verdadero ecumenismo⁴.

22.— 5) Poseyendo la teología por objeto verdades que son principios de vida y de compromiso personal⁵ ya para cada creyente, ya para la comunidad de que forma parte, tiene una dimensión espiritual, merced a la cual el teólogo en la investigación y en el estudio no procede en la línea de un puro intelectualismo, sino que obedece a las exigencias de la fe efectuando cada vez más su unión existencial con Dios y su inserción vital en la Iglesia.

En virtud de su misma naturaleza, la teología tiene una índole vital, por la cual, también en este aspecto, se coloca en un lugar propio dentro del cuadro epistemológico de las ciencias.

2. Función de la teología

23.— Como “ciencia de la Revelación cristiana”, la teología tiene una función específica en la amplia esfera de las actividades y ministerios que se ejercen en la Iglesia, comunidad de fe y de amor, a la cual Dios ha confiado la Revelación y la obra de la salvación realizada por Cristo.

24.— 1) La teología indaga y profundiza el dato revelado, circunscribe sus límites y coopera a su desarrollo homogéneo de acuerdo con

² Cfr. PABLO VI, Homilía Hodie *Concilium*, en la última Sesión del Concilio Vat. II, 7 dic. 1965; AAS 58 (1966), pp. 55 ss.; Alloc. *L'homme existe-t-il?*, al Congreso Tomista Internacional, 12 sep. 1970: AAS 62 (1970), pp. 602 ss.

³ PABLO VI, Exh. Apost. *Quinque iam anni*, cinco años después del Concilio Vat. II, a todo el episcopado, 8 dic. 1970: AAS 63 (1971), pp. 102-103.

⁴ Cfr. Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 11.

⁵ «A Dios, que revela, se le debe la obediencia de la fe” (*Rom* 16, 26; cfr. *Rom* 1, 5; 2 *Cor* 10, 5-6), con la cual el hombre se abandona a Dios todo entero y libremente, presentándole “el pleno obsequio del entendimiento y de la voluntad”, Cons. *Dei verbum*, n. 5.

las exigencias de la fe ⁶ y las indicaciones de los signos de los tiempos”, en los cuales lee los signos mismos de Dios ⁷. Esta función suya esencial no puede quedar marginada o pasada por alto en ninguna situación contingente y, mucho menos, por tanto, en el momento actual.

25.— 2) En el cumplimiento de esta función tiene la teología una incidencia importante en la vida espiritual, porque clarifica y ahonda el sentido de las leyes de la salvación y de la vía del progreso espiritual, que la Revelación ofrece a la vida cristiana. Esto vale, sobre todo, para la formación del futuro sacerdote en una clara y sólida piedad, fundada en la comprensión de su ministerio y en la exacta valoración de la oblación que la Iglesia le exige hoy ⁸.

26.— 3) De aquí procede también la función de la teología en orden al apostolado cristiano y especialmente al ministerio pastoral, cuya inserción en la economía de la salvación descubre y ayuda a su realización con los recursos doctrinales y las indicaciones prácticas que proporciona. De ahí la necesidad de una excelente formación teológica de los futuros pastores de almas ⁹.

27.— 4) Respecto de la edificación del “Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia” (Col I, 24), la teología está llamada a efectuar una obra constructiva, ya con la elaboración de los datos de fe y de moral tomados de la Revelación al servicio del Magisterio, que vienen aplicados a las cuestiones del tiempo presente; ya con el estudio científico de los problemas que tocan el pensamiento y la vida de la Iglesia; ya con el ahinco en individuar, iluminar y resolver positivamente los puntos críticos que las circunstancias presentan a nivel doctrinal y práctico ¹⁰.

La teología, en concreto, está llamada a interpretar, secundar y promover el empuje operativo naciente de la nueva conciencia misionera de la Iglesia. Esto sucede especialmente en las relaciones con las religiones y las culturas no cristianas, con las cuales es necesario establecer un encuentro y mantener un diálogo que, a la par que acercan los espíritus, hacen posible nuevas formas de evangelización ¹¹.

En el recinto del mundo cristiano, la teología debe tener en cuenta las nuevas exigencias ecuménicas, sea con el estudio de las fuentes comunes; sea con la profundización de las tesis de las distintas Iglesias y comuniones cristianas en torno a los puntos controvertidos; sea con

⁶ Cfr. Cons. *Dei verbum*, n. 8.

⁷ Cfr. Cons. *Gaudium et spes*, n. 4.

⁸ Este aspecto de la teología debe ser resaltado de modo especial durante el Curso introductorio, en que «el misterio de la salvación ha de ser expuesto de manera que los alumnos puedan comprender el significado de los estudios eclesiológicos, su estructura y su finalidad pastoral, y, al mismo tiempo, se les ayude a hacer de la fe el fundamento y el alma de toda su vida, y se afiancen en la decisión de abrazar con plena entrega personal y con alegría, su vocación». Decr. *Optatam totius*, n. 14.

⁹ Cfr. Decr. *Optatam totius*, n. 18; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 19; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, nn. 82-85.

¹⁰ Cfr. Cons. *Gaudium et spes*, nn. 46 ss.

el ensanche de la dimensión ecuménica de la eclesiología y de los otros tratados que más referencia tienen con el problema de la unión de los cristianos ¹².

28. — 5) De cara a los problemas terrenos del hombre y del mundo, la teología está llamada a recoger las instancias humanas y evangélicas que frecuentemente encierran éstos y a obrar de tal modo que ahonde los puntos de contacto con el mensaje evangélico, sin ocultar las divergencias. Debe procurar también que las soluciones que hoy se intentan dar a esos problemas puedan beneficiarse de la superior fuerza iluminadora y constructiva del cristianismo ¹³.

Entran en este cuadro problemas como la nueva solidaridad entre las clases sociales y entre los pueblos, la liberación de la explotación y de la alienación del hombre, la participación en la vida del estado y de la sociedad internacional, el triunfo sobre el hambre, la enfermedad, el analfabetismo, la eliminación de la guerra como medio de solucionar las contiendas entre los pueblos, la creación de equilibrios más adecuados portadores de paz ¹⁴.

En este sentido, la teología cumple una función "política" original e insustituible, porque ilumina los problemas y dirige la acción en los distintos campos de la vida del hombre, conforme a las indicaciones y preceptos de la palabra de Dios.

II. LAS COMPONENTES DE LA TEOLOGÍA

29. — Por su naturaleza y por su función, la teología es una ciencia unitaria que se nutre en las fuentes de la Revelación y organiza los datos que encuentra allí *ad lumen fidei*, tanto en el proceso de investigación como en el de elaboración especulativa. La teología es, por consiguiente "positiva" y sistemática a la vez.

La base, en efecto, de la teología es el estudio de las fuentes de la Revelación enderezado a establecer lo que Dios ha revelado. Este estudio del *auditus fidei*, a su nivel científico, da lugar a la *teología positiva*.

Los resultados de la teología positiva son el objeto de una ulterior elaboración científica por parte de la *teología sistemática*, que, según las exigencias del *intellectus fidei*, trata de penetrar el sentido y descubrir las conexiones de las verdades reveladas para coordinarlas de un modo orgánico y unitario ¹⁵.

¹¹ Cfr. Decr. *Nostra aetate*, passim; Decr. *Ad Gentes*, nn. 11 y 12.

¹² Cfr. Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 11; cfr. Secretariado para la Unión de los Cristianos, *Directorio Ecuménico*, Parte II: De re oecumenica in institutione superiore: AAS 62 (1970), pp. 705 ss.

¹³ Cons. *Gaudium et spes*, n. 46 ss.

¹⁴ Cfr. Cons. *Gaudium et spes*, nn. 63 ss.; Juan XXIII: Carta Encíclica *Mater et Magistra*; *Pacem in terris*; Pablo VI, Car. Enc. *Populorum progressio*; Car. Apost. *Octogesima adveniens*.

¹⁵ Cfr. CONC. VAT. I: Ses. III, Cons. De fide cath., cap. 4; DENZ-SCHÖNM., n. 3016.

Estas dos componentes de la teología —la investigación positiva y la reflexión racional— no se pueden separar nunca del todo, porque hay continuas y mutuas interferencias y porque sus funciones son complementarias. Y, por tanto, es necesario que se mantengan en un constante equilibrio, sin que la una intente arrollar a la otra.

1. *Dimensión histórica de la teología*

En cuanto a la investigación histórica, que es predominante en la componente positiva del trabajo teológico, la indicación a seguir es triple:

30. — 1) Debe llevarse a cabo con los propios métodos. Esto comporta una legítima libertad de investigación realizada sobre una seria base documental; pero que no resuelva la teología en pura filología o crítica histórica. Quedarse exclusivamente a ese nivel supondría para la teología positiva el riesgo de hacerse estéril y de traicionar a su misión.

31. — Realmente, la teología positiva debe reconocer, como primer presupuesto, el carácter sobrenatural de su objeto y el origen divino de la Iglesia. Su elaboración, pues, no puede ser guiada por la sola mente humana, sino también por la luz de la fe y por el Magisterio de la Iglesia. Sus fundamentos están en la teología de la Revelación, de la inspiración, de la Iglesia. Y ésta tiene la misión de custodiar fielmente y de interpretar auténticamente la palabra de Dios ¹⁶.

32. — 2) Puesto que hay una dimensión histórica de la Revelación, de su transmisión y del mismo Magisterio que la custodia y la interpreta, la teología positiva debe recurrir además de a los métodos tradicionales de investigación (filología, historia, crítica histórica), a la reflexión filosófica o filosófico-teológica. Tal reflexión tiene como objeto la naturaleza del testimonio, las relaciones existentes entre los hechos y su significado, el carácter de estas relaciones, y, luego, la relación entre testimonios oculares y comunidad creyente, y, por otro lado, el carácter específico del tiempo de la historia de la salvación y la índole histórica de las narraciones de los hechos ¹⁷.

33. — 3) La necesidad de recurrir en esta parte positiva de la labor teológica a la reflexión filosófica se deriva también de los avances de la hermenéutica moderna, debidos a la especial sensibilidad que la cultura actual tiene hacia la realidad histórica. Esta, realmente, atrae la atención de los teólogos sobre el condicionamiento histórico del pensamiento en sus distintas expresiones, y con ello sobre la diferencia que existe entre el modo de pensar y de expresarse del hombre moderno y aquél con que se topa en la Biblia o en las formulaciones tradicionales

¹⁶ Cfr. Cons. *Dei verbum*, n. 10.

¹⁷ Cfr. PONT. CO. BÍBL., Instrucción *Sancta Mater*, sobre la verdad histórica de los Evangelios, 21 de abril 1964: AAS 56 (1964), pp. 712 ss.

de la fe. La teología debe, pues, tomarse el trabajo de exponer y de reinterpretar los contenidos de la fe con el fin de expresarlos en conceptos comprensibles para hombres de hoy, alejándoles de los medios expresivos del pasado, que quizás ya no son accesibles en el presente.

A este respecto, hay que notar que "una es la sustancia de la antigua doctrina del *depositum fidei* y otra la formulación de su revestimiento"¹⁸. Mientras que sólo esta última puede sufrir condicionamientos históricos, transformaciones y adaptaciones, la primera queda inmutable y firme. Es, por tanto, de suma importancia que el teólogo en su trabajo, sepa evitar los escollos del puro positivismo e historicismo¹⁹, el cual gusta de explicar todos los fenómenos del pensamiento y de la moral únicamente con causas y condiciones históricas, y esto hasta el punto de reducir cualquier verdad de valor permanente y objetivo a la relatividad de las contingencias históricas. El teólogo, por tanto, para llevar a feliz término sus graves responsabilidades, debe dejarse guiar, no sólo por el Magisterio²⁰ y por las normas exegéticas²¹ sino también por los sanos principios filosóficos sobre el valor objetivo del conocimiento humano²².

2. Dimensión sistemática

34. — La situación actual, caracterizada por un cierto desapego hacia la filosofía, requiere ante todo que se sitúe en su debido puesto la necesidad y la naturaleza de la reflexión teológica querida por el Concilio, el cual, "para explicar, lo más íntegramente posible, los misterios de la salvación", prescribe que "los alumnos aprendan a ahondarlos y a ver su nexo por medio de la especulación, teniendo a S. Tomás por maestro"²³.

35. — 1) La reflexión teológica sistemática (*intellectus fidei*) es la continuación natural y necesaria del procedimiento positivo, constituyendo, de alguna manera, su culmen y su cumplimiento. Es verdad que una cierta reflexión está presente en cada fase del procedimiento teo-

¹⁸ JUAN XXIII, Alloc. *Gaudet Mater Ecclesia*, con ocasión de la apertura del Con. Vat. II, 11 oct. 1962: AAS 54 (1962), p. 792.

¹⁹ Cfr. PABLO VI, Ex. Ap. *Petrum et Paulum*, 22 feb. 1967: AAS 59 (1967), p. 198.

²⁰ Cfr. Cons. *Dei verbum*, n. 10.

²¹ Cfr. *Ibidem*, n. 12.

²² Cfr. S. C. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Car. Cir. sobre la enseñanza de la filosofía en los seminarios, 20 enero, 1972, parte II, n. 3 b: "Desde el momento que los mismos métodos de las ciencias positivas (exégesis, historia, etc.) arrancan a menudo de presupuestos que conllevan implícitas opciones filosóficas, una sana filosofía podrá contribuir, entre otras cosas, al esclarecimiento y a la valoración crítica de tales opciones (hoy especialmente necesaria, p.e. para el método exegético de Bultmann), sin arrogarse, en cambio, una función crítica absoluta ante los datos revelados".

²³ Decr. *Optatam totius*, n. 16.

lógico, incluso en la positiva; pero ya en la exégesis, con el fin de determinar el sentido de cada uno de los datos y conceptos dispersos por la S. Escritura, ya en la *teología bíblica*, respecto de los temas fundamentales, ella no es suficiente para proporcionar una comprensión más adecuada y propiamente teológica de los datos revelados y para facilitar su sistematización orgánica y completa.

36.— 2) Sólo una reflexión metódica, acrisolada y elevada a nivel científico con ayuda de la filosofía, está en grado de penetrar mayormente la verdad revelada, sistematizar sus distintos datos y formular oportunamente un juicio maduro²⁴. Tal recurso a la reflexión especulativa no es sencillamente una característica de la Escolástica medieval; responde a una necesidad de la teología y a una exigencia del intelecto que tiende a comprender siempre más y siempre mejor.

37.— 3) Naturalmente, la reflexión teológica sistemática no persigue como finalidad “la especulación por la especulación”, sin una ligazón vital con las fuentes de la Revelación, sino que tiende a una comprensión más orgánica de la palabra de Dios, que, por tanto, queda presente en la especulación como un momento suyo interno.

El papel que corresponde a la filosofía en esta fase del procedimiento teológico, no es el de dominio sino de instrumento. Ni se trata de una actividad puramente racional, sino más bien de un procedimiento que, aún siendo estrictamente lógico según los principios filosóficos, es conducido *ad lumen fidei*. Es efectivamente, la constante referencia a la fe que hace posible descubrir, en los datos revelados, las conexiones vitales, el orden y el significado más profundo.

38.— 4) Desde el momento en que la Revelación, objeto de la reflexión teológica no es sólo una suma de verdades dirigida al entendimiento, sino también, y sobre todo, una comunicación que Dios hace de sí mismo al hombre²⁵, cualquier auténtica reflexión teológica lleva consigo una actitud de simpatía y de compromiso hacia el objeto de su estudio; una afinidad del espíritu con las verdades reveladas. De ahí se sigue que la reflexión filosófica, si se realiza bien, lejos de menoscabar la dimensión espiritual de la teología, la supone y la exige.

39.— 5) El procedimiento racional, aplicado a los datos de la Revelación, es irrenunciable; con él, en efecto, guardan conexión también las cuestiones fundamentales del sentido mismo de la fe y del diálogo con las ciencias y las culturas del hombre. La reflexión racional da lugar a una “teología de la palabra”, que no puede ser sustituida por una “teología de la praxis”, la cual prescinde de todo empeño metafísico y disuelve la teología en las “ciencias del hombre”, reduciéndola, por consecuencia, a un puro fenomenologismo y pragmatismo.

²⁴ Cfr. LEÓN XIII, Car. enc. *Aeterni Patris*, 4 agosto 1879; DENZ.-SCHÖNEM., n. 3137.

²⁵ Cfr. Cons. *Dei verbum*, nn. 2-6.

40.—6) A pesar de estar muy difundida la tendencia a infravalorar el aporte de la reflexión filosófica a la teología, y aún existiendo, más bien, cierta aversión por todo pensamiento sistemático abstracto, es necesario, en cambio, insistir en el valor de la especulación en la teología dogmática y moral para garantizar su solidez y coherencia. Realmente, la especulación, si se la entiende bien, no sólo no hace el estudio árido y desgajado de la vida, sino que le confiere una gran seriedad de empeño verdaderamente vital y personal.

41.—7) También hoy es deseable que se construya y se promueva una teología sistemática y orgánica, que abarque el estudio del dato de fe, tal como resulta de la investigación histórica y tal como ha sido propuesto por la Iglesia; la reflexión racional sobre el mismo a la luz de la fe; la interpretación de los resultados conseguidos en una síntesis mantenida siempre en sus elementos fundamentales; la aplicación y la respuesta a las instancias de pensamiento y de vida —individuales y colectivas— del tiempo actual.

42.—Como se ve, la teología católica en cuanto ciencia, se distingue por su referencia constante a la fe. El rigor científico del procedimiento, sea positivo, sea sistemático, no excluye, sino exige la presencia continua del *sensus fidei*, que guía y orienta desde dentro el trabajo teológico en el campo exegético, patrístico, litúrgico, canónico, histórico, sistemático y pastoral. Dada su identidad y especificidad, la teología adquiere plenitud de significado y seguridad precisamente de la guía interior de la fe, convalidada por la del Magisterio.

III. ALGUNAS CONDICIONES DEL TRABAJO TEOLOGICO

43.—La situación actual de la teología y de su enseñanza está caracterizada, de un lado, por una intensa aplicación al desarrollo de los temas bíblicos, y, de otro, por una atención nueva a las corrientes filosóficas, sociológicas, psicológicas modernas, de las cuales se cree que puede asumir no sólo resultados de investigaciones, análisis, experimentaciones, sino también categorías y criterios de pensamiento. Esta apertura a las ciencias del hombre y de la naturaleza, y a los problemas del tiempo actual, conduce a algunos a un cierto alejamiento del Magisterio de la Iglesia y de la tradición teológica y filosófica cristiana, con el riesgo de construir una teología sin bases y fuera del ámbito y de las perspectivas de la fe.

Conviene, por tanto, hacer algunas precisiones acerca de las condiciones de una buena labor teológica en relación al Magisterio de la Iglesia, al patrimonio teológico y filosófico que nos viene de los siglos pasados, a la filosofía, a las ciencias, y, por último, a los problemas y valores terrenos que hoy son objeto de mayor interés.

Se trata, pues, de un esclarecimiento sobre el *status* epistemológico de la teología como "ciencia de la Revelación cristiana", en relación con los principios que permanecen y a las condiciones históricas que cambian.

1. *La teología y el Magisterio*

44.—1) La fe que la teología trata de comprender y ahondar es la fe de la Iglesia; la fe profesada por el Cuerpo de la Iglesia (*sensus fidelium*), custodiada e interpretada auténticamente por el Magisterio ordinario y extraordinario confiado por Jesucristo a los Apóstoles y a sus sucesores. Por consiguiente, la Revelación y el Magisterio forman una unión natural e inseparable. Según el Concilio Vaticano II “es claro... que la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, por sapientísima disposición de Dios, están totalmente ligados y entrelazados entre sí, de tal modo que no pueden subsistir independientemente”²⁶. Por eso, en la teología católica la índole eclesial de la fe debe concretarse necesariamente en una continua referencia al Magisterio.

45.—2) El Magisterio ha de ser considerado como autoridad y servicio a la par, en cuanto “no es superior a la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando únicamente lo que ha sido transmitido, y, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, escucha religiosamente, santamente custodia, y fielmente expone aquella palabra, y de este solo depósito de la fe saca todo lo que propone para creer como revelado por Dios”²⁷.

Por esta razón, El Magisterio no debe ser alejado de la Iglesia, ni considerado como algo que desde lo alto cae sobre ella; debe, sí, ser considerado como un “rol”, una función, un ministerio acompañado de carismas en la comunidad y para la comunidad.

No es, por tanto, un elemento externo y heterogéneo de la labor teológica, sino más bien un momento suyo interno y completamente natural, que no es un estorbo, sino una ayuda indispensable; es un medio, una *conditio sine qua non* de la teología católica.

46.—3) El Magisterio puede y debe ser considerado y presentado:

a) como portador, intérprete y garante de la *regula fidei* para la unidad de la comunidad de los creyentes;

b) como ministerio agente de síntesis de los valores seguros y comunes que emergen de las distintas sentencias y experiencias;

c) como facultad de juicio acerca de la conformidad entre los resultados de investigaciones, reflexiones de teólogos, experiencias espirituales de personas y de grupos, y la revelación transmitida por medio de la Tradición que el mismo Magisterio custodia, interpreta auténticamente y propone a los fieles.

47.—4) La Iglesia tiene el derecho y el deber de exigir a los teólogos la fidelidad al Magisterio que, lejos de prejuzgar la libertad de la legítima investigación, le da garantía positiva de auténtica edificación del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. En realidad, el *nunus docendi*

²⁶ Cfr. *Dei verbum*, n. 10.

²⁷ *Ibidem*.

es propio de los Obispos colegialmente unidos al Sumo Pontifice, en la línea de la sucesión apostólica²⁸, a los cuales, en la teología, como en cualquier otra forma de catequesis y de predicación, no puede sustituirseles con el pensamiento individual. Este conserva su función, pero sólo para investigar, explicar, ampliar el dato objetivo que viene de Dios y es guardado y proclamado por la Iglesia.

Los teólogos tienen en la Iglesia el quehacer de búsqueda y de reflexión crítica, y pueden recibir del Magisterio una participación del *munus docendi* (*missio canonica*) que le es propio; mas el Magisterio conserva la facultad de juicio sobre la relación de las elaboraciones teológicas con la palabra de Dios. En particular la función propia de los profesores de teología en los seminarios que consiste en preparar idóneos y buenos ministros de Dios —futuros maestros de la fe— en la Iglesia²⁹, conlleva la máxima fidelidad al Magisterio ordinario y extraordinario.

2. La teología y el patrimonio teológico y filosófico-cristiano

48.— 1) En el mismo contexto del Magisterio de la Iglesia se recuerda al “patrimonio perennemente válido”³⁰ del pensamiento cristiano y especialmente a la enseñanza de Santo Tomás, del cual habla el Concilio³¹. Y eso, no sólo por el empleo de la filosofía en teología, sino también por la misma valoración del dinamismo intrínseco de ésta, en cuanto aquel patrimonio doctrinal es expresión de la continuidad de vida de fe de la Iglesia en momentos particularmente intensos. En efecto, bastante más allá del ámbito de la autoridad reconocida a uno u otro de los grandes Padres y Doctores de la Iglesia, su obra pertenece a la tradición viviente de la Iglesia, a la cual por disposición providencial, ellos han hecho aportaciones de valor duradero en épocas favorables a la síntesis de razón y fe.

49.— 2) Bajo el impulso y en la línea de aquella tradición y a la luz de la doctrina del Doctor Común puede y debe progresar la teología, y puede y debe ser impartida la enseñanza de la misma. Tal inserción en el dinamismo de la tradición preserva de un exagerado individualismo, garantizando aquella objetividad del pensamiento a la cual la Iglesia está especialmente obligada.

3. Relaciones entre teología y filosofía

50.— 1) En lo tocante al complejo problema de la relación intrínseca, y no sólo extrínseca, entre filosofía y teología, conviene adelantar dos premisas:

²⁸ Cons. *Lumen gentium*, n. 25; PABLO VI, Alloc. *Libentissimo sane*, a los participantes en el Congreso internacional sobre la teología del Conc. Vaticano II, 1 sep. 1966: AAS 58 (1966), pp. 890 ss.

²⁹ Cfr. Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 4.

³⁰ Cfr. Decr. *Optatum totius*, n. 15.

³¹ Cfr. Decr. *Optatum totius*, n. 16; Decl. *Gravissimum educationis*, p. 10.

a) Hay una independencia radical de la teología de cualquier sistema filosófico. La teología, en verdad, se refiere esencialmente a la realidad de la fe; cualquier otra referencia es instrumental. En esta perspectiva, la teología es libre de aceptar o rechazar las distintas propuestas filosóficas, en función del propio estudio y reflexión; más aún, se inclina a aceptar los datos del sentido común —que más le sirven para su desarrollo racional— de las filosofías que mejor los han elaborado y expresado, sin confundirse con ellas.

b) En cuanto a la teología, es necesario que acepte la instancia crítica que toda filosofía, más allá de sus contenidos particulares, presenta no sólo a la teología sino a la fe. La teología no puede evitar tal confrontación so pena de quedar ante las distintas filosofías injustificada e incomprensida; no debe, por tanto, cerrarse, bajo capa de prejuicios, a sus propuestas.

51.— 2) En esta perspectiva se comprende la validez de la postura de la Iglesia en este campo, que es doble:

a) *apertura* a cualquier filosofía, antigua o nueva, respecto de las aportaciones de valores reales y universales, que sean integrables en la síntesis cristiana;

b) *preferencia* por aquella filosofía cuyas afirmaciones fundamentales se armonizan con los datos de la Revelación puesto que no es posible una contradicción entre las verdades naturales de la filosofía y las sobrenaturales de la fe.

52.— 3) Es claro, en efecto, que no puede aceptarse una filosofía que presente una concepción de la realidad en contraste con la Revelación. En determinadas circunstancias, es aceptable un sano pluralismo filosófico³² debido a la diversidad de regiones, de las culturas, de las mentalidades, pudiéndose alcanzar las mismas verdades por caminos distintos, las cuales se pueden presentar luego y exponer de modo diverso. No es posible, en cambio, admitir un pluralismo filosófico que comprometa aquel núcleo fundamental de afirmaciones que están ligadas con la Revelación, como sucede en algunas filosofías afectadas por relativismo historicístico o por inmanentismo, ya materialístico ya idealístico. A causa de este su defecto radical, se explica por qué hoy no es tan fácil realizar una síntesis filosófica tal como fue realizada por S. Tomás de Aquino con el bagaje intelectual de los pensadores antiguos.

53.— 4) Por tal motivo aparece justificada la alusión a Santo Tomás en el decreto *Optatam totius* (n. 16), cuando se habla de la teología especulativa, porque en la filosofía de éste se enuncian y armonizan nítida y orgánicamente con la Revelación los primeros principios de las verdades naturales, no de una forma estática, sino con aquel

³² Cfr. S. C. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Car. Cir. sobre la enseñanza de la filosofía en los seminarios, 20 de enero 1972, parte III, n. 2.

dinamismo innovador propio de S. Tomás, que hace posible una continua y renovada síntesis de las conclusiones válidas del pensamiento tradicional con las nuevas conquistas del pensamiento moderno³³.

4. *Aportación de las ciencias del hombre y de la naturaleza*

54. — 1) Después de la filosofía, la teología reconoce como sus auxiliares preciosos las ciencias naturales, históricas, antropológicas. En efecto, la relación "hombre-Dios" está en el centro de la economía de la salvación, en la cual la Revelación, y por tanto, la teología, son *proppter homines*. Las mencionadas ciencias, cada una a su modo, ofrecen a la teología una ayuda valiosa para conocer mejor al hombre, uno de los términos de aquella relación; al mismo tiempo la estimulan a determinar mejor el sentido de las verdades reveladas que se refieren al hombre.

Además, el contacto con las ciencias enriquece temáticamente a la teología y le impide aislarse culturalmente en un mundo, como el nuestro, en que éstas tienen gran florecimiento y suscitan interés universal.

55. — 2) Con todo, es necesario mantener bien diferenciados los dos campos y actuar respetando la autonomía de ambos: en realidad, las ciencias y la teología tienen objetos distintos. Por consiguiente, igual que las ciencias no deben estar subordinadas a apriorismos teológicos, así también la teología no puede resolver sus problemas en base a resultados o a hipótesis de las ciencias. La teología estudia aquello que está más allá del campo de acción y de estudio de las ciencias: el misterio revelado por la palabra de Dios. Pero si un problema teológico implica datos que son objeto de estudio de una ciencia (p. ej., el del origen del hombre y del mundo; las cuestiones de orden moral y pastoral), la teología no puede menos de tener en cuenta lo que de seguro dicen las ciencias al respecto.

56. — 3) La teología, aún sin interferir en el campo de las ciencias, puede reportarles notables ventajas, ya por el sentido más completo que ella da del hombre y del mundo, ya por la jerarquía de los valores, hacia la cual reclama continuamente a los hombres de ciencia, con la orientación general de su pensamiento y de su vida a la luz de la verdad divina. Se trata, en el fondo, del aporte de "sabiduría", de que — como dice el Concilio Vaticano II— "tiene necesidad, más que en siglos pasados, nuestra época moderna (...) con el fin de que sean más humanos todos sus descubrimientos"³⁴.

57 — 4) Las aportaciones de las ciencias a la teología pasan generalmente (pero no necesariamente) a través de la filosofía que hoy,

³³ PABLO VI, Carta *Lumen Ecclesiae*, con ocasión del VII centenario de la muerte de S. Tomás, 20 de nov. 1974, n. 17; AAS 66 (1974), pp. 690-691. Cfr. Al. *Nous sommes* al VI Con. Tom. Int. 10 de sep. 1965; AAS 57 (1965), pp. 790 ss.

³⁴ Cons. *Gaudium et spes*, n. 15.

entre otras tareas suyas, tiene también la de cribar la inmensa y compleja problemática propuesta por las ciencias y por las soluciones dadas por ellas, para obtener de ahí los datos de valor permanente respecto de la razón humana, y por tanto, de la relación con la Revelación. Gracias a esta obra de la filosofía, la teología puede valorar mejor la contribución real de las ciencias a su trabajo.

58. — 5) Desde el punto de vista metodológico, la teología, aún permaneciendo fiel a sus exigencias del proceso inductivo-deductivo que le es propio, no puede menos de tener presente el "espíritu científico" difundido ampliamente por las ciencias del hombre y de la naturaleza y seguir también en su trabajo, en cuanto le es posible, aquellas leyes de la investigación positiva, del control de las fuentes, de la verificación de los datos, que presiden las ciencias³⁵.

Aquella, en cambio, aún apreciando y utilizando tal método, permanece con la conciencia de su específico *status* epistemológico, y evita confundirse con las otras ciencias incluso a nivel de procedimiento.

5. *Aplicación de la teología a las realidades terrenas y asunción de los valores humanos*

59. — 1) Entre los quehaceres de la teología está ciertamente el indicado a los teólogos en el decreto *Optatam totius* (n. 16) que los invita a emplear el método teológico también en lo concerniente a la aplicación de las verdades eternas a las mudables condiciones de nuestros tiempos, de modo que los alumnos "aprendan a buscar la solución de los problemas humanos a la luz de la Revelación, a aplicar las verdades eternas a las cambiantes condiciones de este mundo y comunicarlás en forma apropiada a los hombres contemporáneos". Por lo demás, el mismo Concilio, en la constitución *Gaudium et Spes*, invita no pocas veces a la teología a dedicar cada vez más su atención a los problemas de la cultura, y de la ciencia contemporánea, para renovar los temas de su reflexión y contribuir así "ad compositionem culturae cum christiana institutione" (n. 62).

60. — 2) Es como un nuevo capítulo de epistemología teológico-pastoral que los teólogos deben escribir, partiendo —in via metodológica— de los datos de hecho y de las cuestiones del tiempo actual, más que de las ideas y de los problemas de siglos lejanos.

Este trabajo se ha hecho difícil a causa de la compleja realidad cultural y social de nuestro tiempo y del cambio de las actitudes mentales ante la teología y la Iglesia; pero se trata de un empeño de evangelización que los teólogos no pueden eludir.

³⁵ En cuanto al empleo de las ciencias humanas, cfr. PABLO VI, Car. Ap. *Octogesima adveniens*, 24 de mayo 1971, nn. 38-41: AAS 63 (1971), pp. 427 ss. Cfr. PABLO VI, Ex. Ap. *Quinque iam anni*, cinco años después de la conclusión del Conc. Vat. II, 8 de nov. 1970: AAS 63 (1971), p. 102.

61.— 3) El esfuerzo teológico en tal campo comporta concretamente la tarea:

a) de integrar en la doctrina y en la moral cristiana lo que de válido ha sido expresado por la experiencia de las realidades terrenas y por el desarrollo de los valores humanos ³⁶;

b) de iluminar las realidades terrenas y los valores humanos —sin comprometer su identidad— en orden al reino de Dios;

c) de promoverlos e inspirarlos también a nivel de su identidad natural, mejor actualizada con referencia a los valores y a las realidades trascendentes ³⁷;

d) de contribuir a purificarlos de sobrevaloraciones mundanas y “secularizantes”, que no raramente pueden acompañarlos, y por tanto, a salvar su identidad.

Todo esto encaja en el ámbito de aquel “humanismo cristiano” o “plenario” ³⁸, que tiene el sostén en el principio de la *gratia supponens et perficiens (sanans) naturam* ³⁹.

62.— 4) La tarea teológica en tal campo no significa un viraje antropológico o un antropocentrismo de la teología, que acabarían vaciándola de su carácter de ciencia de Dios y de las cosas divinas. Se trata, no obstante, de dar mayor relieve a los problemas del hombre, haciendo más actual la teología, pero sin alterar la relación hombre-Dios en el plano metafísico, gnoseológico y ético. Tal relación queda en el centro de la teología y se resuelve en una definitiva referencia a Dios.

III. ORIENTACIONES PARA LA ENSEÑANZA DE LA TEOLOGIA

I. ORIENTACIONES GENERALES

63.— En el clima en que se efectúa hoy la actividad teológica y, en parte, la enseñanza de la teología en los seminarios, emergen algunos hechos característicos, entre los cuales parece que hay que señalar sobre todo la pluralidad de tendencias, de intereses, de opiniones, con relativa falta de unidad; el particularismo de las investigaciones, de los estudios, de los temas, y de las mismas concepciones de la teología y de sus relaciones con la filosofía y con las ciencias, al margen de una síntesis orgánica y constructiva; la justa preocupación de encontrar en el hombre de hoy un interlocutor atento de la teología, y por tanto,

³⁶ Cfr. p.e. PABLO VI, Car. enc. *Ecclesiam Suam*, 4 de ag. 1964: AAS 56 (1964); pp. 627-628.

³⁷ Cfr. Cons. *Gaudium et spes*, nn. 35-36, 41-43.

³⁸ PABLO VI, Car. enc. *Populorum progressio*, 26 de marzo 1967, nn. 16, 20, 42 y passim; AAS 59 (1967), pp. 265, 267, 278.

³⁹ S. TOMÁS DE AQ., *Suma Teol.*: I, q. I, a 8, ad 2.

descubrir un tipo de razonamiento que le interese, no sin una tendencia a la adaptación que, impulsada más allá de ciertos límites, podría significar ruptura con la tradición y desnaturalización de la teología.

En este clima se imponen, para la enseñanza, algunas exigencias de orden metodológico, que afectan sin embargo a la misma identidad y función de la teología.

1. *Pluralidad y unidad*

64. — 1) La pluralidad en las expresiones teológicas de las verdades de fe, que caracteriza la situación actual, no es un hecho nuevo; comenzó a manifestarse ya desde los primeros siglos en las corrientes teológicas principales: la oriental y la occidental. Luego, continuó con la variedad de las escuelas teológicas que florecieron sucesivamente, partiendo de diversos principios organizativos y de diversas preocupaciones fundamentales. Cada una de ellas representa un acercamiento al misterio, un esfuerzo de interpretar la realidad servida por la Revelación. Ninguna puede identificarse con la otra, a no ser en el plano de las verdades reveladas que todos tratan de comprender, y en el plano de la Iglesia que las reconoce.

65. — 2) El pluralismo teológico actual, a diferencia del conocido en el pasado, se distingue por su amplitud y profundidad, hasta alcanzar formas radicales. En el aspecto cuantitativo obedece a la enorme cantidad de materiales acumulados por cada disciplina que la teología considera y utiliza con una vasta y compleja articulación de procesos ordinativos. Pero desde el punto de vista del planteamiento y del espíritu de la teología, el pluralismo de hoy obedece a la diversidad de métodos usados, a la variedad de las filosofías que se han seguido, a la diversidad de las terminologías y de las perspectivas fundamentales. Estas y otras características hacen, ciertamente, que las nuevas formas de pluralismo instauradas de modo especial después del Concilio Vaticano II, sean consideradas también cualitativamente distintas de los pluralismos precedentes.

66. — 3) La Iglesia, en el pasado, se ha mostrado no sólo tolerante, sino incluso favorable a la pluralidad de las corrientes teológicas, en cuanto ésta comportaba el esfuerzo de proporcionar nuevas y mejores explicaciones para ciertos temas y problemas, afrontados bajo distintos aspectos. También hoy la Iglesia favorece y alienta un cierto pluralismo con fines kerigmáticos, misionales y pastorales, con tal que ello signifique un ulterior enriquecimiento de la doctrina bien clara y definida de la fe⁴⁰ en constante referencia a la misma. La Iglesia, con

⁴⁰ Cfr. Dec. *Ad gentes*, nn. 10, 16, 22; *Ratio fundamentalis*, n. 64. Cons. *Gaudium et spes*, n. 44: "La experiencia de los siglos pasados, el progreso de la ciencia, los tesoros escondidos en las distintas formas de cultura humana, a través de los cuales se descubre más la misma naturaleza del hombre, y se abren nuevas vías a la verdad, todo eso es ventajoso también para la Iglesia; ésta, en efecto, desde los comienzos de su historia, aprendió a expresar el mensaje de Cristo recurriendo

todo, no puede menos de deplorar un pluralismo arbitrario y caótico que se sirve conscientemente de los sistemas filosóficos más alejados de la fe, y de las terminologías más disparatadas, haciendo cada vez más difícil, por no decir imposible, una verdadera y propia inteligencia entre los teólogos. Tal fenómeno, que significa, en fin de cuentas, una confusión de lenguaje y de conceptos, y la ruptura con la tradición teológica del pasado, no puede ciertamente considerarse favorable a la formación de los futuros sacerdotes, y, por tanto, no es admisible en la enseñanza de la teología⁴¹.

67. — 4) Es absolutamente necesario que los aspirantes al sacerdocio —en cuanto principiantes en el estudio de la teología— adquieran ante todo una sólida *forma mentis* en la escuela de los grandes maestros de la Iglesia. Estos están en grado de ayudarles a conocer la verdadera ciencia teológica y la verdadera doctrina cristiana. Por lo demás, esto es propio del buen aprendizaje y de la formación en cualquier campo del saber y de la cultura.

68. — 5) En orden a la formación teológica de los alumnos a cualquier nivel, se deberán aplicar los siguientes principios concernientes al pluralismo:

a) Salvaguardar la unidad de la fe. A este propósito, es sobre todo necesario distinguir el plano de la fe, al cual están todos obligados a adherirse, y el plano en que se puede tener variedad de opciones consentidas por ella;

b) Respetar, en el ámbito de las sentencias teológicas, la doctrina común de la Iglesia y el *sensus fidelium*. Existe en teología un núcleo de afirmaciones ciertas, comunes e irrenunciables, que constituyen la base de cualquier dogmática católica; éstas no pueden ponerse sobre el tapete, sino sólo ser aclaradas, y profundizadas, mejor explicadas en su contexto histórico y teológico;

c) Tener en cuenta, en el ámbito de los distintos sistemas teológicos, su valor desigual. Primero de todo, hay que ver si esos sistemas están guiados por intereses particulares, limitados a algún aspecto parcial de la verdad revelada, o si abarcan todo el misterio cristiano, organizando e integrando una gran cantidad de datos a la luz de los sim-

a los conceptos y a las lenguas de los distintos pueblos; y, además, se esforzó en aclararlo con la sabiduría de los filósofos, con el fin de adaptar, cuando convenía, el Evangelio, ya a la capacidad de todos, ya a las exigencias de los sabios. Y tal adaptación de la predicación de la palabra revelada debe permanecer ley de toda evangelización”.

⁴¹ En cuanto a los justos límites del pluralismo teológico, cfr. las *Proposiciones* de la P. COM. TEOL. INT. sobre la “unidad de la fe y el pluralismo teológico”: *La Civiltà Cattolica*, 124 (1973), vol. II, pp. 367-369.

PABLO VI, Al. *We have come*, al Episcopado de Oceanía, 1 dic. 1970: AAS 63 (1971), p. 56. — Al. *Noi non usciremo*, de la Audiencia general del 28 de ag. 1974: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XII, p. 764 ss., Città del Vaticano, 1975.

ples principios y de un valor que linda con lo universal. En todo caso, un sistema será considerado válido si no descuida ninguno de los aspectos esenciales de la realidad o si se demuestra capaz de asimilar puntos de vista nuevos, en una síntesis orgánica y armónica. Bajo este aspecto, la síntesis tomista conserva plenamente su valor.

Seguindo estos principios y criterios, el profesor de teología podrá moverse con seguridad y agilidad incluso entre los escollos del pluralismo actual.

2. *Perspectivas de una síntesis*

69. — 1) La teología de hoy, al estar volcada en la busca de nuevos planteamientos y formulaciones, está marcada por un sello de transitoriedad y provisionalidad, que la hace asemejarse a una inmensa obra cuyo edificio está realizado sólo en parte, mientras que se acumula en torno a él un abundante material que debe ser integrado, dentro de lo posible, en una nueva síntesis.

Por consiguiente, la enseñanza de la teología ha perdido en muchos casos su unidad y solidez, y ofrece un aspecto de fragmentariedad y de lagunosidad, que obliga a hablar de un saber teológico "atomizado". Al faltar la sistematicidad y la integridad, no rara vez se pierden de vista verdades centrales de la fe. No es una maravilla si en este clima ganan cada vez más terreno las distintas "teologías" de moda, en su mayoría unilaterales, parciales y a veces sin fundamentos.

70. — 2) Estas dificultades inherentes a la novedad de muchos problemas tratados por los teólogos, a la amplitud de su interés científico y al mismo clima general, no pueden dejar indiferentes a los responsables de la enseñanza de la teología, incluso en el curso institucional. El ideal de unidad y de síntesis, aunque parezca difícil, debe interesar a los profesores y a los alumnos. Se trata de un problema de máxima importancia, de cuya solución depende en gran parte toda la eficacia, la vitalidad y la práctica utilidad de los estudios. Y comprende:

a) la síntesis de las distintas doctrinas entre sí;

b) la síntesis de los distintos niveles del estudio teológico, p. ej., exégesis - teología sistemática;

c) la síntesis entre ciencias y experiencias religiosas en relación con la acción pastoral, etc.

71. — 3) Entre los medios indispensables para conseguir este fin, se señalan los siguientes:

a) Ya desde el principio de los estudios es necesario "distribuir mejor las distintas asignaturas teológicas y filosóficas, haciéndolas converger concordantemente en la progresiva apertura de las mentes de los alumnos hacia el misterio de Cristo, el cual penetra toda la historia del género humano, actúa de continuo en la Iglesia y obra principal-

mente a través del misterio sacerdotal”⁴². En un curso especial introductorio, “el misterio de la salvación sea propuesto de modo que los alumnos puedan darse cuenta del significado de los estudios eclesiásticos, de su estructura y de su finalidad pastoral”⁴³.

b) Es necesario un programa de estudios detallado y ordenado, que garantice la integridad y la cohesión interna de todos los cursos teológicos, la totalidad de las materias a tratar, igual que un justo planteamiento de cada asignatura⁴⁴.

c) Es insustituible el empeño personal de los profesores, convencidos plenamente de tal ideal de unidad y de síntesis, y capaces de hacer converger cada una de las partes y los datos fragmentarios en un todo orgánico, que ellos ya poseen y al cual pueden encaminar toda consideración parcial.

d) De aquí, la importancia de las clases “magistrales”, que deben ser suficientemente numerosas y bien preparadas. El trabajo de los alumnos en grupos y en “seminarios” debería servir para una profundización de la síntesis y para aprender el método del trabajo científico. En todo caso, ellos por sí mismos no pueden suplir las clases y no bastan para dar a los alumnos una visión completa y sintética de las materias que se han de estudiar⁴⁵.

e) Con vistas a la integridad de la enseñanza y de la deseada síntesis de la teología, se hace necesario determinar un canon fijo de las asignaturas principales, junto con los temas básicos y centrales de la fe que han de tratarse obligatoriamente; el principio de “opcionalidad”, a nivel de formación institucional, debe limitarse solo a algunas asignaturas auxiliares o especiales bien concretas⁴⁶.

f) El punto de apoyo de los esfuerzos para obtener una mayor integridad y la síntesis, está constituido por el programa de los estudios y de la unidad efectiva del claustro de profesores. Se impone, por tanto, una coordinación y una colaboración de todos, que debería estar institucionalizada de alguna manera, especialmente en la elaboración de los programas y en la subdivisión de las tareas⁴⁷.

g) Es necesario reconocer y respetar el papel importantísimo del prefecto de estudios, el cual debe estar a la altura de su misión y ser eficiente de verdad⁴⁸. Tratará de mantener viva en el claustro de profesores la preocupación por la integridad y la síntesis, esforzándose, a la vez que los profesores, en evitar, a toda costa, una enseñanza frag-

⁴² Decr. *Optatum totius*, n. 14.

⁴³ *Ibidem*, cfr. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 62.

⁴⁴ Cfr. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, nn. 77 ss.; 80, 81, 90; cfr. nn. 60-61.

⁴⁵ Cfr. *Ibidem* n. 91 a.

⁴⁶ Cfr. *Ibidem* nn. 78-80; 82-84.

⁴⁷ Cfr. *Ibidem* n. 90.

⁴⁸ *Ibidem*.

mentaria, polarizada en torno a algunas cuestiones de actualidad, o limitada a ciertas teologías modernas parciales (p. ej., la teología del desarrollo, de la liberación, etc.).

3. Vitalidad y comunicabilidad del saber teológico

72. — 1) Quizás nunca, como hoy, ha sido consciente la teología del hecho de estar al servicio de la trasmisión del mensaje cristiano. Esta conciencia ha sido acentuada notablemente por el Concilio Vaticano II que había recibido del Papa Juan XXIII la consigna de esforzarse "ut haec doctrina certa et inmutabilis, cui fidele obsequimur est praestandum, es ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra"⁴⁹. Por su parte, los alumnos desean que la enseñanza de la teología sea verdaderamente vital en el orden espiritual, pastoral y social.

73. — 2) Por razón de su misma naturaleza, la teología lleva al encuentro personal con Dios, suscitando en quien la enseña o estudia un estímulo a la plegaria y a la contemplación. La espiritualidad que nace de una vida de fe es como una dimensión interna de la teología, a la cual da un sabor sobrenatural. Por otra parte, para una vida espiritual más intensa y una adecuada preparación pastoral es necesaria una enseñanza científica seria, sin la cual para nada sirven las posibles adaptaciones ascéticas y pastorales.

74. — 3) La vitalidad de la teología en relación con la oración y la contemplación, según la doctrina del Vaticano II, se obtiene mediante el recurso a la palabra de Dios manifestada y operante en la historia de la salvación que encuentra su centro vivificador y sintetizante en el misterio de Cristo⁵⁰. Las verdades de la fe resultan tanto más vitales cuanto más se ve su unidad profunda en Cristo, como se comprueba de modo particular en los Padres y en la liturgia. Por esta causa, un mayor acercamiento a la Sagrada Escritura, a los Padres y a la liturgia puede considerarse el medio más eficaz para descubrir la fuerza vital de la formación teológica. A este fin, valen también evidentemente todos los medios y los esfuerzos arriba mencionados para dar a la enseñanza de la teología mayor cohesión y unidad.

75. — 4) La espiritualidad es también una de las componentes principales de la adaptación pastoral; pero ella sola no basta. Es también necesario un mayor contacto con la vida. Para ello se recomienda a los profesores que tengan contactos con la realidad pastoral, con los sacerdotes encargados de la cura de almas, con los fieles, especialmente con los profesionales creyentes y cultos⁵¹. Gracias a tales relaciones,

⁴⁹ Al. inaug. *Gaudet Mater Ecclesia*, 11 de oc. 1962: AAS 54 (1962), p. 792.

⁵⁰ Cfr. *Cons. Dei verbum*, n. 24; *Sacrosanctum Concilium*, n. 16; *Ad gentes*, n. 16; *Decr. Optatam totius*, nn. 14, 16.

⁵¹ Cfr. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, nn. 36, 37.

podrán tomar más conciencia de los problemas reales que la vida cotidiana y el progreso científico proponen a la fe, y podrán así orientar las clases de manera que "alumni hodiernae aetatis indole recte perspecta, ad colloquium cum hominibus accommodate praeparantur"⁵²

76.—5) Para estar al servicio de la comunicación de la fe al hombre de hoy, la teología supone y exige, sin duda, el análisis de sus disposiciones y capacidades receptoras respecto de las verdades que se le deben proponer⁵³. Por eso se esfuerza en formular las verdades teniendo en cuenta la *forma mentis* del hombre, de modo que puedan ofrecerle un significado real y una importancia vital, incluso en lo referente a problemas sociales, políticos y culturales que más interesan al mundo de hoy.

En este trabajo no se debe perder el sentido de la trascendencia del mensaje cristiano, ni reducir la teología a una especie de filología, o de sociología de la religión, elaboradas por un teólogo; ni se debe abandonar la tradición clásica de la teología, ni descuidar el objeto verdadero de la teología, que es Dios.

77.—6) La tarea de que hemos hablado, plantea el problema del lenguaje teológico, que es hoy vivo por el interés que suscita la problemática de la hermenéutica moderna. La teología debe sensibilizarse al lenguaje del mundo moderno, si quiere arraigarse en la cultura y mantener la posibilidad de acercamiento a los hombres contemporáneos⁵⁴. Como dice a este propósito el Sumo Pontífice Pablo VI, "hay que mirar adelante, sin cedimiento alguno irreflexivo a las modas caducas, *en las formas del lenguaje nuevo*, al cual, a su vez, no se le pone condiciones a no ser aquellas de la absoluta fidelidad a la Revelación y al Magisterio infalible de la Iglesia, del respeto del *sensus fidelium* y de la edificación en la caridad"⁵⁵.

II. ORIENTACIONES PARTICULARES PARA LAS DISTINTAS MATERIAS TEOLOGICAS

78.—Después de haber indicado algunas orientaciones generales, de actualidad especial para la enseñanza de la teología, se considera oportuno ahora precisar algunas orientaciones metodológicas con particular referencia a aquellas materias que en la situación actual se encuentran al centro del interés científico y han de afrontar problemas y dificultades no comunes.

Se ha hablado hasta ahora de la necesidad de salvaguardar la naturaleza específica de la teología; de respetar fielmente las peculiaridades

⁵² Cfr. *Ibidem* n. 71.

⁵³ PABLO VI, Aloc. *Nous sommes heureux*, a la Pont. Com. Teol. Intern., 11 de oct. 1972: AAS 64 (1972), p. 683.

⁵⁴ Cfr. Cons. *Gaudium et spes*, nn. 44, 62.

⁵⁵ Aloc. *Siamo assai grati*, al S. Colegio Card., 22 de junio 1973: ASS 65 (1973), p. 384.

dades de su procedimiento metodológico; de hacer un justo empleo de la reflexión filosófica, de las ciencias naturales y humanas; de buscar una mayor cohesión interna; de asegurar la vitalidad y la utilidad práctica del saber teológico, en un contacto más estrecho con las fuentes de la Revelación y con la vida. Todo ello encuentra una resonancia mucho más fuerte y concreta cuando se trata de hacer aplicaciones a cada una de las materias, como la exégesis, la teología dogmática, la moral, la patristica, la teología pastoral y fundamental, de que se hablará luego. Todas estas materias —por su relación directa que tienen, o con las fuentes, o con el núcleo central del misterio cristiano, o con la vida— se encuentran hoy especialmente interpeladas, ya por las directrices conciliares, ya por la situación general de hoy.

1. La Sagrada Escritura

79. — 1) El primer hecho que hay que tener en cuenta en la enseñanza de la teología, es que la Sagrada Escritura constituye el punto de partida, “un fundamento perenne y el principio vivificante y animador de toda la teología”⁵⁶. Es, por tanto, necesario que el profesor de las ciencias bíblicas cumpla su misión con aquella competencia e integridad científica que la importancia de su asignatura requiere. Para ser fiel a su quehacer, debe trabajar a nivel del texto, a nivel del acontecimiento que éste encierra y a nivel de la tradición que lo comunica y lo interpreta. Debe recurrir también al método del análisis textual literario e histórico; y debe mantener en el ánimo de los alumnos el sentido de la unidad del misterio y del designio de Dios. La Escritura, transmitida y en parte nacida en la Iglesia, debe ser leída y entendida dentro de la tradición eclesial⁵⁷.

80. — 2) Este papel primordial que corresponde a la Sagrada Escritura no puede menos de determinar la naturaleza de las relaciones que se dan entre la misma y la teología con sus distintas materias. A este propósito, es necesario recordar que ésta no puede ser considerada unilateralmente en función de dichas materias (como una fuente de los *loc probantes*), sino que toda la teología está llamada a ofrecer su aporte que sirva a una mejor y más profunda comprensión de los textos sagrados, es decir, de las verdades dogmáticas y morales que éstos contienen. De ahí que, la enseñanza de la Sagrada Escritura, una vez que se han tratado las cuestiones introductorias, deberá culminar en una teología bíblica, presentando una visión unitaria del misterio cristiano.

81. — 3) La teología bíblica, para que pueda servir a una mejor comprensión de la Sagrada Escritura, debe tener contenidos propios, identificados según la metodología específica, y con una cierta autonomía,

⁵⁶ Cons. *Dei verbum*, n. 24.

⁵⁷ PONT. COM. BÍBLICA, Instr. *Sancta Mater*, sobre la verdad histórica de los Evangelios, 21 de abril 1964: AAS 56 (1964), pp. 713 ss.

es decir, con la atención exclusiva a la especificidad y a la integridad del tema bíblico. Esta relativa autonomía no debe, en cambio, significar independencia y antagonismo frente a la teología sistemática, como, por desgracia, se comprueba en ciertos casos.

Entre la parte positiva y la sistemática —permaneciendo intacta la especificidad de los respectivos métodos— debe mediar, sin embargo, una constante y fecunda colaboración. Propiamente hablando, en teología no existen dos etapas sucesivas de trabajo, en cuanto la parte especulativa se inicia ya en la positiva; la positiva es la especulativa *in fieri*; mientras que la especulativa es la positiva al término de su movimiento.

82. — 4) Para conseguir este objetivo, uno de los medios consiste en la cooperación eficaz y coordinada de los profesores de las materias mayormente interesadas: la exégesis, la teología fundamental, dogmática y moral, con el fin de llegar a una conveniente división de las tareas, no menos que a una armonización más perfecta y a una estructuración de las asignaturas enseñadas.

Del profesor de Sagrada Escritura se espera, en particular, una justa apertura y comprensión hacia los problemas de las otras asignaturas, teniendo siempre presentes sobre todo, las exigencias de la integridad y de la coherencia interna de la fe, expresadas en el principio de la "analogía de la fe"⁵⁸.

La importancia, justamente atribuida hoy a las ciencias bíblicas, mientras crece la responsabilidad del escriturista de cara a los dedicados a las otras materias, no justifica su postura como de independencia o de dominio. Por tanto, deberá sentirse, antes de todo, un servidor de la palabra de Dios, acordándose de la delicadeza de los problemas exegeticos que, especialmente en los cursos institucionales, deben ser tratados con suma prudencia y equilibrio; y ello, también en consideración de la influencia que pueden tener en la catequesis y en la predicación⁵⁹.

83. — 5) El profesor de Sagrada Escritura será consciente, antes de nada, de las tareas que su enseñanza tiene en función de la teología dogmática y moral, de la teología fundamental, del ministerio pastoral y de la vida espiritual de los futuros sacerdotes. Bastará recordar aquí que:

a) en orden a la teología sistemática, la exégesis, para ser útil, debe elevarse a una verdadera y propia teología bíblica;

b) en orden a la teología fundamental, las ciencias bíblicas exigen un "aggiornamento" científico unido a una postura constructiva en la utilización de los datos seguros de las ciencias en función de la fe;

⁵⁸ Cfr. Cons. *Dei verbum*, n. 12.

⁵⁹ Cfr. PONT. COM. BÍBLICA, Inst. *Sancta Mater*, sobre la verdad histórica de los Evangelios, 21 de abril 1964, n. 4: ASS 56 (1964), pp. 717-718.

c) en orden al ministerio pastoral, es necesario ofrecer una visión, en lo posible, completa de la Sagrada Escritura —sin descuidar los problemas más graves⁶⁰— y guiar a los alumnos al sabio empleo de los textos interpretados en su justo sentido;

d) en orden a la vida espiritual, es necesario suscitar en los alumnos respeto y amor hacia la Sagrada Escritura⁶¹ y adiestrarlos a servirse de ella para bien propio en la liturgia, en la piedad y en la ascética sacerdotal.

84. — Con el fin de dar valor formativo a la enseñanza que arranca de los “temas bíblicos”, el profesor de Sagrada Escritura procurará coordinarlos en una síntesis teológico-eclesial, inspirada en la “Profesión de la fe católica”, que expresa sintéticamente el conocimiento que la Iglesia posee de la Revelación. Tal procedimiento ayudará a ligar la teología con los artículos fundamentales de la fe cristiana.

2. La patristica

85. — 1) Un razonamiento análogo puede hacerse para la patristica, aunque no puede trasvasarse a ella íntegramente lo que vale para la Sagrada Escritura, porque existen evidentes diferencias objetivas entre las dos materias.

Es, ciertamente, también necesario, en la patristica como en las ciencias bíblicas:

- a) respetar la especificidad del método de la investigación histórica;
- b) tender a la unidad de la enseñanza de la teología, evidentemente a través de las unidades parciales que se han de realizar dentro de lo posible.

86. — 2) Una de las metas de la enseñanza de la patristica consiste en delinear el cuadro de la teología y de la vida cristiana en la época de los Padres dentro de su realidad histórica. Asignarle objetivos diversos comportaría el riesgo de fragmentarla y hacerla estéril.

87. — 3) Además, la enseñanza de la patristica debe tender a dar el sentido, ya de la continuidad del razonamiento teológico, que corresponde a los datos fundamentales, ya de su relatividad, que corresponde a los aspectos y a las aplicaciones particulares. De esta manera, podrá ayudar a la teología, tomada globalmente, a mantenerse dentro de los límites de la fe interpretada y conservada por el consenso de los Padres.

88. — 4) También por esta razón será oportuno cuidar el lazo entre la enseñanza de la patristica y el de la historia de la Iglesia, a fin de

⁶⁰ Cfr. *Ratio fundamentalis institutitōnis sacerdotalis*, n. 78.

⁶¹ Cfr. *Cons. Sacrosanctum Concilium*, n. 24.

que contribuyan al conocimiento unitario de los problemas, de los acontecimientos, de las experiencias, de las adquisiciones doctrinales, espirituales, pastorales y sociales de la Iglesia en las distintas épocas⁶².

3. *La teología dogmática*

89. — 1) El método genético descrito para la teología dogmática por el Concilio Vaticano II⁶³, articulado en las cinco etapas de la Sagrada Escritura, de la Tradición patristica y de la historia, de la especulación, de la vida litúrgica, de la vida de la Iglesia, con aplicación a los problemas de hoy, garantiza una enseñanza anclada en los datos revelados, unificada en la historia de la Iglesia de la salvación, sistemizada e integrada en una visión completa de la fe, vitalizada por el contacto con la liturgia y con la vida de la Iglesia, abierta a las exigencias pastorales, gracias a la atención que se presta a los problemas de nuestro tiempo.

90. — 2) Para realizar todas las posibilidades de este método y superar las dificultades que presenta, la primera condición radica en respetar y aplicar el principio de la *continuidad de la fe*, contando con la necesidad, para las generaciones futuras, de comprenderla de manera siempre más plena y más adecuada a las necesidades del mundo.

En la línea de esta continuidad hay que considerar:

a) la referencia necesaria y continua a la Revelación que, en cuanto principio objetivo e inagotable de la fe, genera el dogma y las diversas expresiones de la vida cristiana, en especial la "teología";

b) la intervención del Magisterio eclesiástico para fijar y definir las exigencias permanentes e irrenunciables de la fe;

c) la necesidad y, a la vez, la relatividad de la teología, que descubre y pone en claro la profundidad de la fe;

d) la exigencia de la comprensión *actual* de la fe, aceptada y profesada íntegramente, respecto de la nueva situación cultural y, por tanto, del quehacer propio de la teología.

91. — 3) La buena aplicación del mencionado método exige ciertamente la justa relación entre la dogmática y las ciencias bíblicas, de que se ha hablado ya.

El contacto directo con la Sagrada Escritura lleva consigo la posibilidad de un mayor enriquecimiento temático y una enseñanza más activa y creativa, y, como consecuencia, mucho más exigente tanto para el profesor como para el alumno.

⁶² Cfr. Decr. *Optatam totius*, n. 16; además: S. C. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Car. cir. *Synodi Episcopalis*, 22 mayo 1968, en la que, para una adecuada formación teológica de los futuros sacerdotes, se requiere, entre otras cosas, también: "una estructura unificada de la enseñanza; una idea muy precisa de lo que es la labor teológica y de sus fuentes; una *sólida formación histórica*".

⁶³ Decr. *Optatam totius*, n. 16.

92. — 4) De cuanto se ha ido diciendo, emergen algunas tareas específicas del profesor de teología dogmática, singularmente para la parte positiva de la enseñanza, bajo el aspecto bíblico e histórico-patristico:

a) bajo el aspecto bíblico, debe tener presente que la Sagrada Escritura no sirve únicamente para proporcionar las pruebas, a fin de sostener una tesis, sino también y sobre todo, como punto de partida y fuente de inspiración para toda la enseñanza;

b) bajo el aspecto patristico-histórico, debe contar con las conclusiones de las investigaciones y de los estudios monográficos sobre los grandes maestros de la tradición cristiana, para utilizarlos no sólo en la componente histórica de la teología, sino también como guía en la reflexión cristiana y en la organización sistemática.

93. — 5) Se tendrá, pues, presente la necesidad de una estrecha coordinación de materias y de una cooperación efectiva de profesores en la relación entre parte positiva y parte especulativa de la teología, que se ha de plantear sobre la base de dos principios:

a) la amplitud y la importancia de la parte positiva del método genético-histórico no ha de disminuir de ningún modo el peso que la profundización especulativa debe tener en la enseñanza;

b) la integridad del método genético-histórico admite una cierta flexibilidad, en consideración a la naturaleza de los temas tratados: algunos de modo más positivo (p. ej., los de la penitencia), otros de modo más especulativo (p. ej., los de la gracia y la libertad, o la conciencia de Cristo).

94. — 6) En la enseñanza de la dogmática, aparte la integridad sustancial del procedimiento genético, hay que asegurar la integridad material de la disciplina, de manera que todas las verdades de la fe sean debidamente tratadas. Naturalmente, se impone una opción juiciosa de los temas, en la cual habrá que distinguir entre lo que es esencial y lo que no lo es. Existe, en verdad, una "hierarchia veritatum doctrinae catholicae cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae"⁶⁴. Y es evidente que en la dogmática, igual que en el resto de las materias principales del curso institucional, está excluida toda opcionalidad, o una especialización prematura.

4. La teología moral

95. — 1) La renovación de la teología moral, deseada por el Concilio Vaticano II⁶⁵, se inserta en los esfuerzos que la Iglesia está realizando para comprender mejor al hombre de hoy y para ir al encuentro de sus necesidades en un mundo que está en la fase de profundas transformaciones.

⁶⁴ Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 11.

⁶⁵ Decr. *Optatam totius*, n. 16.

Se trata de insertar el fermento evangélico "en la circulación de pensamiento, de palabras, de cultura, de tendencias de la humanidad, tal como vive hoy y se agita sobre la faz de la tierra"⁶⁶.

La enseñanza de la teología moral concurre eficazmente en esta obra de la Iglesia, y por eso se perfecciona y se renueva según esta exigencia.

96. — 2) Para superar la unilateralidad y las lagunas que la teología moral ha presentado a veces, en el pasado, debidas en gran parte a un cierto juridicismo, al individualismo y al distanciamiento de las fuentes de la Revelación, se hace necesario clarificar su *status epistemológico*. Hay que determinar, por tanto, el modo con que la teología moral debe construirse en estrecho contacto con la Sagrada Escritura, la Tradición (aceptada mediante la fe e interpretada por el Magisterio) y teniendo en cuenta la ley natural (conocida mediante la razón).

Sobre esta base se puede abrir camino una revisión y una nueva valoración de la teología moral, incluso en orden a sus aplicaciones espirituales, pastorales, "políticas". Así se situará en un auténtico nivel teológico. Dicho enfoque es también el primer presupuesto para que la teología pueda salir al encuentro de las justas exigencias de la llamada "ortopraxis".

97. — 3) A este fin, es, ante todo, necesario tener una conciencia viva acerca de la trabazón que existe entre la teología moral y la dogmática, y que permite considerar y tratar la moral como una verdadera y propia asignatura teológica, en conformidad con todas las reglas fundamentales epistemológicas y metodológicas válidas para cualquier teología. A este respecto, conviene remitirse a la gran concepción, tan bien puesta en relieve por S. Tomás de Aquino que, como otros maestros, no ha separado nunca la teología moral de la dogmática y la ha insertado, en cambio, en el plan unitario de la teología sistemática, como parte concerniente al proceso en el que el hombre, creado a imagen de Dios y redimido por la gracia de Cristo, tiende hacia la plenitud de su realización según las exigencias de la vocación divina, en el contexto de la economía de la salvación históricamente efectuada en la Iglesia.

98. — 4) En virtud de la estrecha unión existente entre la teología moral y la dogmática, se debe adoptar en la elaboración de la moral el procedimiento específico de la teología, ensanchando debidamente, ya el aspecto positivo, ya el especulativo, tocando con amplitud la Revelación y desarrollando todo razonamiento en sintonía con el pensamiento y la conciencia de la Iglesia. En lo que toca a la temática a tratar, se recomienda la misma preocupación por la integridad material de la enseñanza exigida para la teología dogmática.

⁶⁶ PABLO VI, Car. enc. *Ecclesiam Suam*, 6 de agos. 1964: AAS 56 (1964), pp. 640-641.

99. — 5) En cuanto a la teología moral, más que en las otras materias teológicas, es necesario tener en cuenta las conclusiones de las ciencias de la naturaleza y del hombre, y de la experiencia humana; las cuales, aunque no pueden basar, o, mucho menos, crear las normas morales⁶⁷, pueden, sin embargo, arrojar mucha luz sobre la situación y sobre el comportamiento del hombre, estimulando investigaciones, revisiones, o profundizaciones de las doctrinas intermedias entre los principios seguros de razón y de fe, y las aplicaciones a lo concreto de la vida. La mediación entre la teología moral y las ciencias del hombre y de la naturaleza se verificará a través de una exhaustiva reflexión filosófica, para la cual servirá de estímulo la tradición cristiana que no ha dejado nunca de plantearse el problema del hombre en relación especial a su naturaleza, a su destino y a su desarrollo integral en el camino hacia Dios.

100. — 6) Es, en verdad, necesario reintegrar en la teología moral el aspecto dinámico que ayuda a resaltar la respuesta que el hombre debe dar a la llamada divina en el proceso de su crecimiento en el amor, en el seno de una comunidad salvífica. De esta forma, la teología moral alcanzará una dimensión espiritual interna, respondiendo a las exigencias de desarrollo pleno de la "imago Dei", que está en el hombre, y a las leyes del proceso espiritual descrito en la ascética y mística cristianas. Pero, precisamente por esto, debe mantenerse la teología moral en contacto con la bíblica y dogmática, teniendo al mismo tiempo presente el quehacer pastoral que los futuros sacerdotes deberán llevar a cabo en la dirección de las almas y en el ministerio del sacramento de la penitencia.

101. — 7) De modo especial, la enseñanza de la moral a los alumnos que se preparan al ministerio sacerdotal conlleva un estrecho contacto y relación con la pastoral; por ésta será provocada a estudiar los problemas planteados por la experiencia de la vida, y a la cual proveerá de esquemas de acción inspirados en las exigencias de la palabra de Dios y teológicamente fundados y elaborados. Este es el camino de la renovación indicado por el Concilio Vaticano II: "Sub luce evangelii et humanae experientiae"⁶⁸.

5. La teología pastoral

102. — 1) Con particular interés se deberá impartir la enseñanza de la teología pastoral, ya como dimensión de todas las materias teológicas⁶⁹, ya como ciencia que interpreta y estimula las genuinas instan-

⁶⁷ Cfr. S. C. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Decl. *Persona humana*, n. 9, "L'Osservatore Romano", 16 de enero 1976, p. 1.

⁶⁸ Cons. *Gaudium et spes*, n. 46.

⁶⁹ Cfr. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 94.

cias del ministerio pastoral y orienta su cumplimiento en las circunstancias actuales según las exigencias de la fe, a la luz de la Revelación⁷⁰.

103. — 2) La pastoral se mantiene en contacto con la realidad, es decir, con los problemas del ministerio y con las soluciones que de ahí proceden en los distintos tiempos y especialmente en el presente, pero está ligada a la teología y de ella se nutre en dos momentos fundamentales:

a) interpela y provoca a la teología (particularmente a la teología moral), poniéndole problemas que no puede y no pretende resolver de forma autónoma y simplemente empírica, porque sobre ellos hay que proyectar la luz de la fe;

b) estudia las aplicaciones prácticas de las soluciones teológicas teniendo en cuenta las situaciones concretas y respetando la pluralidad de las opciones posibles, cuando se trata de materias opinables.

104. — 3) Siguiendo estos criterios, la enseñanza de la teología pastoral resulta verdaderamente formativa y echa las bases para una acción bien enfocada, que evita las timideces y frustraciones, por un lado, y, por otro, ciertas iniciativas imprudentes y temerarias, cuyos defectos ayuda a ver una sana teología.

105. — 4) Dependerá de todos los profesores de teología en el período institucional hacer armónica, coherente y formativa la enseñanza de la pastoral, ya como aspecto de cualquier materia, ya como desarrollo autónomo de las cuestiones referentes al ministerio.

La misma distribución de los estudios deberá reservar un puesto adecuado a esta materia.

Y ciertamente, hay que alentar la realización del curso anual de pastoral al final de los estudios institucionales⁷¹, sin excluir, en cambio, tal enseñanza de los años precedentes, durante los cuales, según las exigencias y las posibilidades locales, deberá montarse en la forma y en la medida conveniente.

106. — 5) En todo caso, habrá que tener siempre presente que no se puede omitir la enseñanza de la pastoral, como no puede pretendersé reducir a ella la teología.

6. La teología fundamental

107. — 1) Todas las materias teológicas suponen como base del propio procedimiento racional la teología fundamental, que tiene por objeto de estudio el hecho de la Revelación cristiana y su transmisión en la Iglesia; temas, éstos, que están en el centro de toda problemática sobre las relaciones entre razón y fe.

⁷⁰ Cfr. *Ibidem* n. 79.

⁷¹ Cfr. *Ibidem* n. 84 b; *Normae quaedam ad Constitutionem Apostolicam Deus scientiarum Dominus de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam*, n. 33.

108.— 2) La teología fundamental ha de ser estudiada como asignatura introductoria a la dogmática y más bien como preparación, reflexión y desarrollo del acto de fe (el "Credo" del Símbolo), en el contexto de las exigencias de la razón y de las relaciones entre la fe, las culturas y las grandes religiones. Pero es también una dimensión permanente de toda la teología, que debe responder a los problemas actuales presentados por los alumnos y por el ambiente en que éstos viven y en el cual mañana desempeñarán su ministerio.

109.— 3) Tarea esencial de la teología fundamental es la reflexión racional que el teólogo, junto con la Iglesia, partiendo de la fe, hace sobre la realidad del cristianismo como obra de Dios que se ha revelado y se ha hecho presente en Cristo, y de la Iglesia misma como institución querida por Cristo para prolongar su acción en el mundo.

Se la viene a concebir como una teología de diálogo y de frontera, en la cual —además de la confrontación entre fe y razón en términos abstractos— se entra en contacto con las religiones históricas (hinduismo, budismo, islamismo); con las formas reflejas del ateísmo moderno (especialmente de Marx, Freud y Nietzsche); con las formas vitales de la indiferencia religiosa en un mundo secularizado, que se caracteriza por el predominio de los procesos tecnológicos y de los valores económicos; y finalmente, con las exigencias de los mismos creyentes que, en el mundo presente, llevan dentro de sí nuevas dudas y dificultades y plantean a la teología y a la catequesis cristiana cuestiones nuevas.

Para responder a las exigencias y a las experiencias que emergen de estas distintas categorías de hombres, la teología fundamental trata de fijar el sentido que, en tal situación, tienen Cristo, su mensaje, su Iglesia para provocar y obtener la adhesión de fe, como vía para llegar a Dios.

110.— 4) Este enfoque de la teología fundamental implica el estudio y la exposición de la relación del cristianismo con la historia, con el lenguaje, con las experiencias religiosas, con las místicas, las filosofías, las ciencias, las situaciones humanas. Pero su función específica sigue siendo la de manifestar racionalmente, con una exposición válida para los creyentes y no creyentes, cómo el misterio de Cristo, presente en la Iglesia, no sólo ilumina sino que actualiza y completa la existencia humana, superándola en su relación perfecta y salvífica con Dios.

111.— 5) Lejos de la tentación de reducir la teología fundamental a una antropología, la enseñanza de aquélla tendrá, pues, un sentido en la medida en que sirva como introducción al misterio total de Cristo y, por eso mismo, a la teología. Esta función introductoria supone para el profesor la tarea de resaltar debidamente los elementos fundamentales de la epistemología teológica, con el fin de comunicar a los alumnos un concepto exacto de la ciencia sagrada ⁷².

⁷² Cfr. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 79.

112.—6) Es oportuno añadir que, tanto en el profesor como en el alumno, la teología fundamental, explicada según sus enteras dimensiones, debe formar una personalidad madurada en la confrontación continua entre fe y razón, resuelta en una armonía superior, como sucede en tantos grandes Maestros de la tradición cristiana. Aquella ayuda al teólogo y al pastor de almas a vencer todo complejo de inferioridad ante los datos de la cultura, especialmente de las ciencias, que ellos utilizan como expresiones de la verdad racional, pero sin esclavizarse a ellas, según los criterios metodológicos empleados por la teología fundamental. Esta, finalmente, sirve para estimular en todos el valor de la fe, sin el cual no es posible la vida cristiana y mucho menos una buena teología.

113.—7) Por las razones apuntadas, la teología fundamental ha de considerarse como materia necesaria en la formación teológica y pastoral, y por tanto, su enseñanza debe ocupar en los programas de estudio un lugar que corresponda a su importancia.

7. Las otras materias teológicas

114.— Naturalmente, a una completa formación teológica concurren también otras materias principales de gran importancia, p. ej., la liturgia, el derecho canónico, la historia eclesiástica, y las auxiliares, como la teología espiritual, la doctrina social de la Iglesia, la teología ecuménica, la misología, el arte sacro, el canto sagrado, etc. Estas, o flanquean las asignaturas principales, o quedan enmarcadas (como, p. ej., la catequética y la homilética) en el ámbito de la teología pastoral.

115.— Para éstas valen las directrices contenidas, en parte, en los Documentos del Concilio Vaticano II (Cons. *Sacrosanctum Concilium*, Decr. *Optatam totius*, *Ad gentes*, *Unitatis redintegratio*, *Orientalium Ecclesiarum*, *Inter mirifica*, etc.), y, en parte, en la *Ratio fundamentalis* y en otros documentos particulares⁷³.

Cada una de estas materias, al mismo tiempo que se ocupa cuidadosamente de la problemática propia y del propio fin específico, mucho podrá beneficiarse del presente documento, sobre todo en lo que

⁷³ Los documentos publicados: SECRETARIADO PARA LA UNIÓN DE LOS CRISTIANOS, *Directorium*, Pars altera (cfr. sobre todo el n. 75: De oecumenismo ut peculiari disciplina); S. C. PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, Car. cir. sobre la dimensión misionera de la formación sacerdotal, Pentecostés de 1970; SECRETARIADO PARA LOS NO CREYENTES, la nota sobre el estudio del ateísmo, 10 de julio 1970; S. C. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Car. cir. sobre la enseñanza de la filosofía en los seminarios, 20 de enero 1972; Car. cir. sobre el estudio del derecho canónico, 1 de marzo 1975. La misma S. Congregación se ha cuidado, en estos últimos años, de la publicación en la revista SEMINARIUM, de una serie de artículos, para promover la renovación conciliar de las distintas asignaturas del ciclo filosófico-teológico.

se refiere a una más viva toma de conciencia de las funciones actuales y de la necesidad de insertarse de manera constructiva en el tema teológico, según el espíritu de la fe.

IV. NORMAS PRACTICAS

116. — A continuación de las consideraciones precedentes se juzga oportuno formular algunas proposiciones de carácter normativo, especificando los deberes de las autoridades puestas al frente de los seminarios, de los profesores y de los alumnos.

I. LAS OBLIGACIONES DE LOS RESPONSABLES DE LA FORMACIÓN TEOLOGICA

1. *Las autoridades responsables de los seminarios*

(obispos y conferencias episcopales, rectores)

117. — 1) Las autoridades puestas al frente de los seminarios tienen la responsabilidad de atestiguar que los candidatos al sacerdocio poseen, además de otros requisitos, el de la preparación teológica que los hace aptos para desempeñar el ministerio de la enseñanza de la fe y de la guía espiritual de los fieles.

118 — 2) La preparación de los futuros sacerdotes no podrá estar asegurada sin la existencia de un cuerpo docente eficaz y cualificado. De ahí se sigue que los obispos y los rectores de los seminarios no deben dudar en conceder a los candidatos, especialmente a los dotados para los estudios superiores, el tiempo necesario para obtener los grados académicos reconocidos por la Iglesia. Debe poner a su disposición los adecuados instrumentos de trabajo (biblioteca, libros, revistas) y concederles con gusto períodos de "aggiornamento"⁷⁴.

119. — 3) La formación de los futuros sacerdotes, sea considerada en la diócesis como uno de los ministerios más importantes y, en algunos aspectos, más exigentes. En realidad, la función de la enseñanza asocia al profesor a la del Señor y Maestro que preparó a sus apóstoles para ser testigos del evangelio y dispensadores de los misterios de Dios.

120. — 4) Las presentes normas tendrán su eficacia únicamente si van acompañadas de una constante vigilancia por parte de todos los responsables de los seminarios.

2. *Los profesores*

121. — 1) El papel del profesor es muy importante a nivel de los cursos institucionales. Es él, en efecto, quien muestra la continuidad de la fe, de la tradición y de la vida actual de la Iglesia. Es él quien asegu-

⁷⁴ Cfr. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, nn. 32-38.

ra, dentro del cuadro del pluralismo actual, la adhesión a las verdades fundamentales y, a la par, los juicios de valor bien equilibrados. Es él, pues, el elemento unificador, indispensable para una formación de base. Es, por tanto, necesario revalorizar la función del profesor, al cual la Iglesia, consciente de lo difícil de su misión, desea expresar aprecio y agradecimiento.

122. — 2) Como servidor de la palabra de Dios, el profesor de teología está ligado a Cristo y a la Iglesia. Su enseñanza, que se lleve a cabo en una perspectiva de fe en la palabra del único Señor y en una perspectiva de lealtad a la Iglesia y al Magisterio ⁷⁵.

123. — 3) La pluralidad de las escuelas es un fenómeno común en la Iglesia; mejor, en ciertos aspectos, puede considerarse un beneficio. Ha sido el mismo Concilio Vaticano II, quien ha reconocido su legitimidad y fecundidad ⁷⁶. Sin embargo, tal pluralidad no debe transformarse en un pluralismo de sistemas al margen de la unidad de la fe que debe permanecer intacta. Sería deplorable que se llegase a confundir el pluralismo teológico con el de la fe.

124. — 4) En su enseñanza, el profesor demuestre estar al corriente de las aportaciones más recientes de la investigación teológica, y esté en grado de proponerlas y de apreciarlas en su justo valor. Con todo, guárdese de aquel apriorismo que lo llevaría a inducir a considerar como ciertas todas las hipótesis nuevas por el simple hecho de ser nuevas, y como trasnochadas todas las posiciones anteriores por la razón de no ser recientes. ⁷⁷.

125. — 5) La teología actual va tomando viva conciencia de la necesidad de una colaboración interdisciplinaria. Por lo demás, también en teología, como en el campo de las ciencias profanas, es el equipo de profesores el que debe dedicarse a un conocimiento cada vez más exhaustivo de la fe. Es, por tanto, de desear que los profesores de los seminarios intensifiquen entre ellos el diálogo que favorezca el trabajo en equipo a nivel de enseñanza y de investigación ⁷⁸.

126. — 6) En bien de una mayor eficacia formativa —sobre todo de una preparación sistemática, completa y doctrinalmente segura— es recomendable que se pongan libros de texto, que estén al día, para cada asignatura, que constituyan la base para las clases y para el estudio privado de los alumnos ⁷⁹.

127. — 7) Ya que la enseñanza de la teología en los seminarios está destinada principalmente a formar sacerdotes para el ministerio pas-

⁷⁵ Cfr. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 87.

⁷⁶ Cfr. Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 17.

⁷⁷ Cfr. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 88.

⁷⁸ Cfr. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 90.

⁷⁹ Cfr. *Ibidem* n. 88.

total, procuren los profesores tener en cuenta este objetivo pastoral; y con el fin de comprender mejor sus exigencias, manténganse en contacto con los párrocos y con cuantos trabajan ya en el futuro campo de acción de los alumnos⁸⁰.

3. Los alumnos

128. — 1) Los alumnos, siéntanse corresponsables de la propia formación teológica. Ciertamente, como en los otros aspectos de la formación, así también en este doctrinal, se exige hoy una más activa participación del alumno, de acuerdo con las mejores tradiciones pedagógicas, hoy revalorizadas⁸¹.

129. — 2) Antes de iniciar los estudios teológicos, los alumnos consigan la preparación necesaria literaria⁸² y filosófica, a no ser que los estudios de filosofía estén integrados en los teológicos. La formación filosófica, que no abarque únicamente la historia de la filosofía sino también y sobre todo una reflexión orgánica sobre el mundo y sobre el hombre, que culmine en la afirmación de un Absoluto personal. Los cursos de filosofía, si han de hacerse conforme a las normas prescritas, tengan la duración de, al menos, dos años⁸³.

130. — 3) Los alumnos de teología estén en situación de estudiar las fuentes de la reflexión teológica (especialmente del Nuevo Testamento, de los documentos del Magisterio eclesiástico, de las obras de los Padres de la Iglesia y de los grandes Escolásticos), y ello, mediante un adecuado conocimiento del latín⁸⁴ y de las lenguas bíblicas⁸⁵, mediante la utilización de los trabajos de investigación contemporánea (traducciones y comentarios).

131. — 4) Durante los cursos de teología, los alumnos siéntanse obligados a asistir activa y regularmente a las clases. En efecto, cuando se trata de la trasmisión, no de un simple saber sino de una tradición de fe, como en el caso de la tradición cristiana, es insustituible el contacto con un maestro, el cual es, al mismo tiempo, testigo de esta fe que ha iluminado y transformado su vida. La enseñanza se convierte así en conversación del teólogo creyente y orante, en el cual coinciden la inteli-

⁸⁰ Cfr. *Ibidem* n. 94.

⁸¹ Cfr. Decr. *Optatam totius*, n. 17; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, nn. 35, 91.

⁸² Decr. *Optatam totius*, n. 13; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, nn. 65 ss.; cfr. *Ibidem* nn. 59-60.

⁸³ Cfr. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, nn. 60, 61; 70, 75; además: S. C. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Car. cir. sobre la enseñanza de la filosofía en los seminarios, 20 de enero de 1972, parte III, nn. 1, 2.

⁸⁴ Decr. *Optatam totius*, n. 13; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 66.

⁸⁵ Decr. *Optatam totius*, n. 13; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 80.

gencia del misterio y la intimidad de vida con el mismo. No es posible enseñar y estudiar la teología como una materia profana, ante la cual se podría permanecer neutral; por consiguiente, es importante el trato personal entre profesores y alumnos en las clases, en las ejercitaciones o seminarios, en la dirección personal⁸⁶.

II. DISTRIBUCIÓN DE LOS ESTUDIOS TEOLÓGICOS

132. — 1) En todos los seminarios la formación básica que prepara al sacerdocio debe comportar un minimum de cuatro años de teología, o su equivalente, en los sistemas que integran la filosofía y la teología⁸⁷. La misma norma vale para los estudiantados de los religiosos⁸⁸.

133. — 2) La enseñanza institucional de la teología debe, ante todo, tender a proporcionar una visión orgánica del misterio cristiano, incluyendo el estudio de los temas esenciales de la fe y de la vida cristiana. Sin una formación así, que asegure la solidez y fecundidad de cualquier especialización posterior, la misma vocación sacerdotal correría el peligro de venirse abajo. No se podría hablar de formación básica, si alguno de los siguientes temas fuera omitido o tratado de prisa y superficialmente: la Revelación y su trasmisión mediante la Tradición y la Sagrada Escritura; la afirmación de Dios y uno y trino; Dios creador; la Encarnación del Hijo de Dios y la redención del hombre (misterio pascual); la Iglesia y los sacramentos; la antropología cristiana (gracia y vida teologal); la escatología; la moral cristiana (fundamental y especial); el conjunto del mensaje de la Sagrada escritura (ley y profetas; Sinópticos, S. Juan y S. Pablo). A esta visión del misterio cristiano ayuda por otra parte el estudio de la teología fundamental, de la epistemología teológica, de la liturgia, de la historia de la Iglesia, del derecho canónico, de la teología pastoral, de la teología espiritual, de la doctrina social de la Iglesia, del ecumenismo y de la mitología.

134. — 3) Sin confundirse con las ciencias humanas, hasta el punto de diluirse y convertirse en sicología, sociología, antropología, la teología contemporánea, también a nivel de los cursos institucionales, no puede ignorar los problemas planteados al hombre de hoy por el desarrollo de las ciencias humanas. Debe ser, en realidad, no sólo comprensión de la palabra de Dios, sino también comprensión del hombre a quien se dirige esta palabra, y de la situación en que es escuchada la misma palabra. Debe hablar de los misterios cristianos de manera tal que llegue a una inteligencia profunda de lo que son en sí y de lo que son para nosotros.

⁸⁶ Cfr. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, nn. 35, 38, 91.

⁸⁷ Cfr. *Ibidem* n. 61.

⁸⁸ Cfr. *Ibidem* n. 2.

135.— 4) En la enseñanza de las distintas materias teológicas, ténganse presentes de continuo las orientaciones indicadas de modo especial en la tercera parte de este documento (algunas de cuyas afirmaciones se han tratado adrede aquí de nuevo y se han subrayado), con el fin de asegurar a los alumnos, tanto candidatos como no candidatos a las órdenes sagradas, una formación segura y completa.

CONCLUSION

La Sagrada Congregación para la Educación Católica confía este documento a los Rvdmos. Obispos y a todos los responsables de la formación teológica de los candidatos al sacerdocio, para ofrecerles un servicio en orden a las graves tareas formativas que deben realizar en las circunstancias actuales. Se ha tratado de evidenciar la verdadera naturaleza y la específica misión del profesor de teología —colocándola en la perspectiva abierta por el Concilio Vaticano II y los sucesivos documentos del Sumo Pontífice y de la Santa Sede— con el fin de asegurar a los futuros “maestros de la fe” una formación doctrinal a la altura de nuestros tiempos. De esta forma, podrán “conocer lo que hacen e imitar lo que tratan”.

Es de desear que la asimilación de la palabra de Dios y de su valor salvífico se traduzca en ellos en una vida acorde con tales principios, alimentando una auténtica espiritualidad sacerdotal, que ponga la verdad en sintonía con las exigencias de la caridad pastoral, orientada a transmitir la fe de la Iglesia.

Roma, 22 de febrero, Fiesta de la Cátedra de S. Pedro, 1976.

GABRIEL M. CARD. GARRONE, Prefecto

† J. Schröffer,
Arzobispo tit. de Volturno
Secretario

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Francesco Spadafora, *Leone XIII e gli Studi Biblici*. Rovigo, Istituto Padano di Arti Grafiche, 1976, 282 págs.

El título, en este caso, no responde exactamente al contenido del escrito que se presenta. Pero el nombre del autor pondrá sin duda al lector advertido en la buena pista. F. Spadafora parte de León XIII y su encíclica *Providentissimus Deus* (reproducida por entero, en versión italiana, en las págs. 13-19) solamente para mostrar cómo "algunos" exégetas de la edad contemporánea, a la zaga de Loisy y los "acatólicos", se apartan de sus luminosas directivas. En cambio, el autor, cuyas obras y artículos (no demasiado conocidos) son generosamente citados a lo largo del escrito, las habría observado fielmente.

Con esto, está en realidad dicho casi todo lo que habría que decir. No obstante, es interesante examinar un poco más a fondo este último testimonio de la literatura que se puede llamar "integrista" (para darle algún nombre, ya que el autor llama "progresistas" a sus adversarios) para que nadie sea sorprendido en su buena fe.

Comencemos por el *género literario*, tema que al autor le produce un visceral rechazo, cuando

se trata de la Escritura, al menos entendido en el sentido habitual entre los exégetas (Cfr. pp. 112-114 con la nota 33). El escrito oscila entre el *enchiridion* y el panfleto. Lo primero porque está construido sobre todo con *citas* de diversos autores, tanto de los que refuta como de los que aprueba, sin excluir (como hemos ya insinuado) la propia producción. La sola cita de Ettore Romagnoli *Minerva e lo scimmione* (Boloña 1935³) va de la pág. 190 a la pág. 210. Se ignora, por lo visto, el procedimiento de síntesis, o quizá no se tiene realmente mucho que decir de propio. En cuanto a lo segundo, el panfleto, bastará comprobar cómo el autor habla de personas vivas y difuntas, sin la menor atención a sus merecimientos, ni al juicio que la comunidad cristiana o exegetica ha pronunciado sobre ellos. Citemos dos ejemplos. El cardenal Eugène Tisserant (pp. 173 ss.), en cuanto "dictador" de la Pontificia Comisión bíblica habría sido el responsable de la inactividad, primero, y los errores, después, de esta Comisión, a partir de 1937, fecha que se considera "fatídica", porque es la de su nombramiento al frente de ella. El lector se enterará a lo largo de estas páginas de dudoso gusto, de las murmuraciones de un cierto medio romano acerca del pa-

pel del ilustre cardenal al frente del organismo pontificio. Mons. A. Descamps, el actual secretario de la nueva Comisión (de lo cual uno es informado solamente por el índice del libro), antiguo rector de la Universidad de Lovaina y obispo auxiliar de Tournai, es acusado sin más (y sin pruebas) de "prescindir del Magisterio, descuidar el trabajo filosófico serio y dedicarse a copiar a Loisy y compañía" (p. 226 s.). Pero ¿qué debe extrañar esto? si la misma nueva Comisión es juzgada ser el final "nada glorioso" de la precedente, la cual también, en el último período de su existencia (1937-1972) sería "la causa principal y la fuente del marasmo actual en el campo exegético" (p. 188). En la misma línea van las tiradas del autor contra la *Introduction à la Bible* de Robert-Feuillet, especialmente contra el t. I (cfr. pp. 100, 128 y 182), la cual no habría sido "condenada" gracias a "las premuras del cardenal Bea", quien la habría defendido porque "era salida del Pontificio Instituto Bíblico" (p. 182). El autor parece ignorar que existe ya un volumen de la segunda edición de la misma *Introduction*, ahora llamada *critique* (Desclée, Paris 1973), como para excitar todavía más sus iras (Cfr. infra), así como calla el hecho de que no pocos de los autores de la "escuela francesa" que detesta (cfr. ib.) son precisamente miembros de la nueva Comisión bíblica. Pero la bibliografía del autor es singularmente limitada. En todo el escrito no se cita un solo libro en *inglés* (por consiguiente, se desconoce la existencia del *Jerome Comentary* y del *Gospel according to John*, de Raymond E.

Brown, que datan respectivamente de 1968 y de 1966-1970), y muchos otros artículos y libros, en diversas lenguas, que podrían haber arrojado luz sobre las cuestiones discutidas (como vgr., el texto del primado, Mt 16, 13-19; cfr. pp. 215-219, 228-245) brillan por su ausencia. Es verdad que, precisamente, el género literario panfletario no se cuida excesivamente de la objetividad de sus recursos científicos.

El problema de fondo es sin duda éste. Al autor no le interesa mayormente la discusión desapasionada de un tema de ciencia exegética, con la equilibrada presentación de los argumentos a favor y en contra. Le interesa el *ataque*, aunque él dice (*passim*) que su propósito es la *defensa* del Magisterio de la Iglesia y del derecho del mismo a "juzgar del verdadero sentido de las Sagradas Escrituras" (Concilio de Trento, ses. IV), cita que repite hasta la saciedad. El ataque se dirige principalmente contra lo que el autor, con una frase anticuada (en cualquier ambiente), denomina la "alta crítica". Pero en realidad, como se ve por la cita de Romagnoli, rechaza *toda crítica*. Los ejemplos, además, que nos brinda de su propia exégesis (cfr. pp. 248-267), muestran con evidencia que, por lo menos, prescinde de los métodos exegéticos comúnmente aceptados. Su oposición a la crítica es así una especie de *a priori* inexorable, como si el sólo hecho de utilizar una de sus formas, como la *formgeschichtliche Methode*, fuera incompatible con la integridad de la fe católica. Por esta razón, no tiene más remedio que mutilar (o rechazar) las sucesivas declaraciones de

la Iglesia en el campo exegético-crítico, las cuales precisamente han avanzado en el reconocimiento progresivo, acompañado es verdad por una purificación de la misma crítica, de su independencia real de todo sistema ideológico. Esto es lo que hace verbigracia con la famosa *Instructio* de la antigua Comisión bíblica, del 21 de abril de 1964, sobre la "verdad histórica de los Evangelios" (cfr. pp. 186-187), expresamente citada por la Constitución *Dei Verbum* del Segundo Concilio Vaticano (cfr. n. 19, nota 4), de la cual, contrariamente a lo que dice el autor (que evita transcribir el pasaje) el Concilio se inspira. Basta comparar los textos. La cuestión que subsiste, desde luego, es la de la capacidad del autor para realizar tal tarea, es decir, en suma, para llevar a cabo el trabajo crítico que rechaza en los otros. Su "prueba física" de la Resurrección (pp. 248-267) es, en este sentido, una demostración netamente negativa, para decir lo menos.

Todo esto sea dicho sin ninguna intención de negar que hay de veras exégetas católicos que no respetan la "analogía de la fe". Pero, por una parte, generalmente no son los que F. Sparafora estigmatiza, por la otra, la manera de entrar en diálogo con ellos y procurar llamarles la atención sobre esta laguna de su labor exegética, no es ciertamente la de negar a la crítica todo valor. *Qui nimis probat nihil probat*. Lo importante, y lo decisivo, es comenzar por situarse en su mismo terreno.

Por lo cual, si no me equivoco, el presente escrito, a sus muchos defectos, incluso de presentación tipográfica, añade uno capital e

irremediable: es perfectamente inútil y lo mismo daba no haberlo publicado.

Jorge Mejía

Bojorge, Horacio, S. I., *Curso sobre los Salmos: Introducción General y Textos comentados* (Salmos 1 al 5 y 117). Mosca Editores, Montevideo, 1976, 79 págs.

La presente obrita es más bien una breve introducción al Salterio, sin grandes pretensiones de originalidad, ni de novedad, ni de abundancia de contenido. Bojorge se limita, en efecto, a las nociones fundamentales acerca del libro mismo, su carácter literario (con un capítulo sobre "La Canción hebrea", pp. 18 y ss. tomado de la *Einleitung* de Elssfeldt), su texto (más bien esquemático), la historia y escuelas de su interpretación. El análisis de los seis Salmos, que constituye la segunda parte del libro, es más bien una exposición de los problemas generales de vocabulario, género y teología, que estos salmos suscitan. Todo esto está compuesto con claridad didáctica, buen conocimiento de la bibliografía, al menos básica, y suficiente rigor científico. El laico interesado en un conocimiento más profundo de los Salmos, e incluso los alumnos de un Seminario e Instituto de Teología, podrán leerlo con provecho, a condición de seguir las indicaciones bibliográficas dispersas en el texto y la lista presentada al final, la cual, sin embargo, es excesivamente limitada.

Entre las notas más personales del "Curso" se destacan, me pare-

ce, tres, que enumero a continuación. Un esfuerzo, por desgracia incompleto, por analizar la estructura literaria de las composiciones sálmicas, sólo aplicado aquí al Sal. 1 (p. 34). Nuestro futuro comentario al Salterio, cuya primera parte está a punto de pasar a la imprenta, dedicará atención preferente a este importante aspecto, descuidado, creemos, hasta ahora, en la mayoría de los comentarios. La dependencia de M. Dahood y su comentario de la *Anchor Bible*, al menos en ciertos puntos, es también notable, y, a mi juicio, acritico. No se puede ignorar que Dahood ha sido, y es, víctima de severas objeciones (para dejar de lado los ataques). La mayoría de sus propuestas, como la que aquí se recoge acerca del Sal 4 (oración para pedir la lluvia; p. 63), no pasan de ser brillantes conjeturas. En tercer lugar, Bojorge, mantiene la autenticidad de la referencia a David para el Sal 3, y lo hace el orante del salmo (p. 54), al menos como posible representante del rey. Yo tendería más bien a ver en este salmo una simple lamentación, sin referencia regia ninguna, ni siquiera en el v. 9.

Quisiera señalar ahora algunas inexactitudes o imprecisiones que he recogido al azar de la lectura, y cuya consideración y eventual corrección podrían servir para una segunda edición. P. 13: el *terminus ad quem* del Salterio en la "primera mitad del s. 2 a. C." me parece demasiado bajo, atendida la antigüedad de la versión griega. P. 15: lammenaseah no se encuentra, si no yerro, en el contexto de ningún salmo. P. 19: no creo que Pr 9 identifique todavía Sabiduría y Ley. P. 20: Ez 3, 16-21; 33, 1-9

también presentan al profeta como centinela. P. 21: el masal es definido como un "canto de burla", pero en p. 38 (más exactamente) como un "proverbio". P. 22: Ay! no responde al hebreo èk, èka, sino òy. Ib.: no se puede decir que "Tiro y Egipto embarcaron a Judá en una aventura política desastrosa"; Judá se entrega a ella libremente. P. 23: ¿"hay cantos regios «profanos»"? P. 25: no se puede decir que la "Vulgata Sixto-Clementina" "procede" de la Vetus Latina. P. 26: ¿qué significa la frase: "cada salmo contiene una *interpretación* (negrita original), es decir una lectura de la S. Escritura desde una situación existencial"? La frase es, por lo menos, ambigua. Pb.: ¿se puede decir que "la época patrística... usa los salmos más bien como puntos de partida para una interpretación edificante", citando a Orígenes, Jerónimo y Agustín? Una hermenéutica adecuada debiera tener más en cuenta la exégesis patrística, que lee los salmos en la continuidad con el NT, cuya interpretación es por otra parte subrayada oportunamente por el autor (cfr. vgr., pp. 50-51 para el Sal 2). P. 36: ¿por qué àsrê tendría tinte "secular"? P. 39: mósab es traducido, con escasa precisión, de tres maneras distintas (cfr. p. 33). P. 40: la cruz no es nunca un "árbol" en la Biblia, sino en los Padres y en la Liturgia. Ib.: el árbol no es objeto de la bendición de la fecundidad en Gen I. P. 42: una lectura del Sal 1 a la luz del NT hubiera sido provechosa. P. 44: un origen del Sal 1 a partir del 2, como aquí se describe, es harto discutible, a mi juicio. P. 45: una ceremonia de entronización ¿podría no ser "religiosa"

en el Medio Oriente antiguo? P. 47: ¿el esquema del Sal 2 viene de los "profetas"? ¿o más bien viceversa: los profetas se inspiran de esta literatura real? P. 49: la cita de Os 3, 4 es inadecuada en este contexto, dada la opinión de Os sobre la monarquía. Ib.: ¿el rey era representado con "cuernos"? Ib.: es inesperado afirmar que la realeza surge en Israel "por motivos religiosos", cuando es opinión común que surge por motivos militares. Ib.: se advierte la falta de un desarrollo sobre la teología de David/Sión, que es central en este Sal, como en otros (vgr., 132). Ib.: la evolución, y diferentes actitudes ante la monarquía, no están convenientemente descritas; vgr., no se cita Dt 17, 14-20 ni los textos correspondientes de la historia dtr. P. 50: parece aventurado afirmar que el rey tuviera dones "proféticos". P. 51: se elige, sin indicar el motivo ni la existencia de otras lecturas, la de D en Lc 3, 22. P. 53: la estructura de la lamentación individual no está adecuadamente descrita. P. 57: es claro que David no oraba en el Templo, que no existía en su tiempo. Pp. 60-61: las diferentes opiniones de Kraus y Gelin parecen combinadas por el autor. P. 66: el c. 44 de Is no contiene temas referidos a la lluvia.

Estas observaciones son prueba del atento interés con que hemos leído la obrita de Bojorge. Notemos todavía que su transcripción del hebreo prescinde de signos diacríticos, quizá por dificultades tipográficas. Hay algunos errores de imprenta, dentro de una general corrección (vgr., Begrich está siempre escrito Bergrich).

Jorge Mejía

Bojorge, Horacio S. I., *La figura de María a través de los Evangelistas*. Colección "Evangelio y Vida". Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1975. 95 págs.

El Nuevo Testamento es realmente parco para hablar de María, la Madre del Señor. Si se exceptúa un texto de San Pablo (Gal. 4, 4-5), únicamente los Evangelistas se refieren explícitamente a Ella.

Horacio Bojorge ha seleccionado los textos marianos de los cuatro Evangelistas, y después de un severo y detallado examen, nos brinda cuatro retratos plenos de sentido para el creyente cristiano.

En San Marcos encuentra la imagen más antigua: la Madre rechazada del Mesías rechazado. En Mateo es la figura de la Madre Virgen del Hijo de David e Hijo de Dios. En Lucas se percibe la mayor cantidad de rasgos: María es la Hija de Sión, testigo de Jesucristo, Arca de la Alianza y Creyente exultante. En el Evangelio de Juan aparecen los sublimes títulos de Eco de la Voz del Padre y Madre de los discípulos del Señor.

A lo largo de la obra, el Autor va alternando la exégesis rigurosa con la lectura "cristiana" del texto, entendiendo por esto último la lectura hecha desde dentro de la Iglesia e iluminada por los demás textos de la Sagrada Escritura en general y del Nuevo Testamento en particular.

Al seguir el método analítico, el Autor reconoce la personalidad literaria y teológica de los Autores de cada uno de los Evangelios (p. 8). Sin embargo, en más de una oportunidad parece más preocupado por valorar los relatos como

crónicas de escrupulosos historiadores que como predicaciones del misterio de Cristo, profundizado y explicitado bajo la inspiración del Espíritu Santo. Así el "midrash" de Lucas 1-2 se debe a que "no sólo Jesús, sino también María, habla y entiende aquel estilo midrásico que entreteje escritura y vida cotidiana (p. 83); ver también p. 87). Bojorge critica a quienes atribuyen "los relatos de la infancia del Señor a la imaginación de los evangelistas, como si éstos los hubieran inventado libremente" (p. 55). Crítica muy oportuna y necesaria, pero que no debe llevar al exégeta a olvidar que también el Evangelista y su comunidad han reflexionado el dato recibido de la Tradición, y que el enriquecimiento recibido también es Palabra de Dios porque se ha realizado y se ha escrito bajo la inspiración del Espíritu. Una más cuidadosa valoración de esto último habría dado la oportunidad de completar la galería de retratos de la Madre del Señor con una descripción del distinto sentido que adquieren bajo la pluma de Mateo y Lucas las dos escenas estudiadas en el Evangelio de Marcos (3, 31-35 y 6, 1-3) (p. 30).

Junto a estas carencias hay que señalar la excesiva rapidez con que el Autor ha pasado sobre algunos textos que podrían haber aportado elementos muy valiosos para el fin que se proponía.

Con todo, la obra en sí misma es mucho más valiosa que estas deficiencias. Es un libro elaborado y presentado con seriedad, agradable para la lectura y que dispone a la oración. Se debe recomendar sin reticencias a todos aquellos que, siguiendo las recientes direc-

tivas de Pablo VI, quieren dar una impronta bíblica al culto a la Santísima Virgen María.

Luis Heriberto Rivas

Kirk, Andrés, *Jesucristo Revolucionario*. Traducido por Ana Poliak. Cuadernos de contestación polémica. Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1974, 240 págs.

El título puede provocar un sobresalto de inquietud en aquellos que no están dispuestos a aceptar como perteneciente al cristianismo —y mucho menos aplicado al Señor— un nombre que tiene resonancias de política y de violencia. También puede provocar una reacción de agradable sorpresa en quienes, con ideas ya formadas y opciones políticas asumidas, buscan un apoyo o una justificación en el Evangelio. El presente libro está escrito para uno y para otros, pero también para todos los hombres, aún los no creyentes, que se interrogan sobre Jesucristo.

Andrés Kirk no se deja llevar por opciones "a priori". Escucha el Evangelio en actitud cristiana. No le propone cuestiones ni decide sobre lo que el Evangelio debe decir. En todas las páginas del libro se ve trabajar al exégeta cristiano.

Comienza dando una definición de Revolución: "La irrupción de un factor cualitativamente nuevo que cambia de modo radical el futuro del proceso histórico de un pueblo que ya posee larga tradición" (p. 15). El libro mostrará en qué medida y de qué forma esta definición corresponde a la misión de Jesucristo.

En su lectura del Evangelio, Andrés Kirk demuestra un gran escepticismo frente a los aportes de la Historia de las Formas, y parece desconocer la Historia de la Redacción. De esta manera, serán atribuidas indiscutiblemente a Jesús todas las palabras que aparecen como dichas por El en los Evangelios, sin plantear la posibilidad de un trabajo redaccional por parte del Evangelista que exija distinguir entre una situación en el contexto histórico de Jesús y otra en el de la comunidad del Redactor. Para rechazar la afirmación de que la comunidad primitiva fue la creadora del Evangelio no es necesario ir tan lejos.

El Reino de Dios será el elemento que, estudiado a fondo en el Antiguo Testamento y examinado en el desarrollo que ofrece la predicación de Jesús, servirá para mostrar cuál es la revolución que el Hijo de Dios ha introducido en el mundo. Un riguroso examen exegético llevará al lector a comprender cuál es la actitud que Jesús asumió frente a sus contemporáneos, y qué es lo que exige de sus discípulos.

Tal vez el libro se pueda resumir en estas palabras de sabor paradójico que se encuentran en la última página: "Si un cristiano se siente impelido a aceptar una de las dos posibilidades —ser un revolucionario violento o mantenerse al margen de todo— tendrá que desechar ambas para seguir un camino mejor" (p. 240).

Indudablemente este libro servirá para iluminar a todos aquellos que quieran reflexionar seriamente ante los intentos de apropiarse de Jesús para colocarlo como líder de

movimientos políticos de diferente color. Lo menos que se puede hacer es recomendarlo.

Luis Heriberto Rivas

The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark with a Cumulative List, edited by Frans Neirynck in collaboration with Theo Hansen and Frans Van Segbroeck. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXVII*. Lovaina, Leuven University Press, 1974. 330 págs.

Esta importante publicación reúne tres trabajos referentes a la crítica literaria de los Evangelios Sinópticos, debidos al eminente Profesor de Lovaina cuyos trabajos son suficientemente conocidos.

La parte central del libro es la Lista de coincidencias menores de Mateo y Lucas en discrepancia con Marcos, dada a conocer parcialmente en una primera elaboración a partir de 1969. La actual publicación es fruto de una revisión y actualización con entrada de nuevos elementos.

Las coincidencias estudiadas van acompañadas por los nombres de los Autores que discuten cada texto, y en algunos casos la clasificación que merecen según esos mismos autores (p. ej., influencia de Q; revisión... etc.).

El texto adoptado es el de la *Sinopsis* de Kurt Aland (1964).

La clasificación de las coincidencias estilísticas constituye la segunda parte del libro, mientras que la tercera —"The argument from order and St Luke's transpositions"— ya era conocida por su

publicación en "Ephemerides Theologicae Lovanenses" en 1973.

Sirve de introducción a toda la obra una exposición histórico-bibliográfica de los estudios sobre las coincidencias menores que cubre el periodo de 1838 (Wilke) a 1972 (Boismard).

Se debe agradecer a Frans Neirynck y a sus colaboradores que hayan puesto en manos de los exégetas esta obra indispensable para el estudio de los Evangelios Sinópticos.

Luis Heriberto Rivas

Gordon P. Wiles. *Paul's Intercessory Prayers. The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of Paul*. Cambridge University Press. 1974, 351 págs.

Creo que al comentar una monografía hay que distinguir entre el trabajo realizado y las conclusiones que él aporta. Este libro es un buen ejemplo de lo que Shakespeare tituló "Much Ado for Nothing". El autor se sintió inclinado por el tema de la Oración de Intercesión (en adelante: OI) en San Pablo al notar la aguda "crisis de piedad" en la iglesia Cristiana. Citando sus propias palabras en el prefacio: "Ya no se puede rezar. Incluso aquéllos para quienes Dios es real, hallan irreal la oración. En este contexto fue comenzado el presente estudio". Podíamos esperar, pues, algo sumamente interesante.

El trabajo se centra en un análisis exegético en nueve capítulos, a lo largo de 286 páginas, en los cuales se estudia: a) La selección de los textos; b) Contexto y forma de la OI; c) Función de la OI en

I Tesalonicenses; d) Idem en Romanos, I Corintios y Filipenses; e) Bendiciones y maldiciones; f) La OI "indirecta": forma y función; g) Idem en los textos de acción de gracias; b) Idem en el cuerpo de las cartas; i) Pedidos y exhortaciones sobre la OI. Este análisis está enmarcado por una Introducción sobre el ministerio de Pablo y una Conclusión. Cierra el libro una serie de apéndices clasificando los diversos textos paulinos y una amplia bibliografía con 370 títulos sobre el tema, que abarca desde el diccionario griego-inglés y gramáticas griegas hasta los artículos del TWNT y los comentarios a las cartas de Pablo.

Con respecto al trabajo de análisis, podemos decir lo siguiente:

a) Está bien hecho; cada texto es analizado con seriedad y profundidad. Con especial mérito es destacable la relación que el autor hace de la oración de Pablo con el contexto próximo de la carta.

b) Sin embargo, el *esquema* que el autor eligió para volcar su estudio resulta fatigoso en grado sumo, pues constantemente debe volver a postular el contexto del pasaje en cuestión, o a adelantarlos. En ese sentido, las notas al pie de página remitiéndonos a capítulos anteriores o invitándonos a pasar varias páginas adelante pasan holgadamente del centenar. Así no se puede escribir un libro, y menos leerlo. Hubiera sido más lógico analizar carta por carta, distinguiendo allí los diversos tipos de oración.

c) Igualmente es de lamentar que el autor analice el texto *griego* hasta en sus menores partículas, y que en el libro sólo propor-

cione el texto *inglés* (Revised Standard Version), obligando así a una constante verificación, a no ser que el lector domine el original de memoria.

d) Finalmente ("last but not least"), el autor restringe su estudio a las "epístolas paulinas generalmente reconocidas", es decir: Rom, I-II Cor, Gal, Filp, I Tes y Film. "Penetrar en el rico material de las epístolas déuteropaulinas hubiera alargado *indebidamente* el libro" (p. 1, nota 1). Creo que metodológicamente la elección está mal hecha. En primer lugar, porque el criterio de que todo el mundo acepte esas siete epístolas como paulinas no basta: hay que ver si los motivos que relegan a las otras seis son valederos; ese juicio crítico no se hace aquí. Y, en segundo lugar, el criterio de ahorrar páginas podrá ser válido —quizás— en países con "planes económicos de emergencia", pero no es serio en ninguna parte, y menos en la Universidad de Cambridge.

Por la Introducción y la Conclusión nos enteramos de lo siguiente:

a) El apostolado de Pablo fue difícil y complejo.

b) Las oraciones de Pablo no son meros "géneros literarios piadosos" sino que expresan la real oración de Pablo.

c) Estas oraciones resumen de modo religioso el tema de la carta.

d) Y la introducen en el marco litúrgico-cultural de la celebración eucarística, que seguía a la lectura de la carta (punto éste no bien probado).

e) La intención de Pablo al rezar por sus iglesias es lograr su

plena madurez en Cristo y profundizar su unidad, por lo que los insta a orar los unos por los otros.

El autor no entra en lo profundo: qué es la oración, por qué ésta tiene sentido y, sobre todo, qué significan estas oraciones de Pablo para el lector que hoy, en medio de la "aguda crisis de piedad", lee el Nuevo Testamento. Fue el problema de la oración *hoy* la que originó este trabajo. Es una lástima que no llegue, si no a solucionarlo, ni siquiera a iluminarlo.

Ricardo M. Román

Eduard Schick, *El Apocalipsis*. "El Nuevo Testamento y su Mensaje", nº 23. Barcelona, Herder, 1974. 285 págs.

Escribir un comentario al Apocalipsis que resista a la tentación de la erudición científica y que sea pastoral, no es tarea fácil. La colección "El Nuevo Testamento y su Mensaje" puede honrarse de presentarnos con este comentario una obra sólida y de fácil comprensión, incluso para el no iniciado en la exégesis. Siguiendo las pautas comunes a la colección, el autor prescinde de los problemas crítico-textuales para ir directamente al contenido. A veces, el análisis pormenorizado del texto lo fuerza a ser repetitivo, esto es, a decir lo mismo que el texto sagrado con otras palabras, pero en la mayor parte de la obra es realmente positivo y esclarecedor, sobre todo por las abundantes referencias al Nuevo y Antiguo Testamento, que ayudan sobremedida para ver el Apocalipsis en el contexto general de toda la Revelación.

Una breve introducción (pp. 5-14) titulada "El Misterio de la Historia" orienta al lector sobre las particularidades del género apocalíptico en general y sobre las cuestiones de origen, lugar y tiempo de composición, motivo, interpretación, significación teológica y estructura del Apocalipsis de San Juan. Es común a todos los libros de esta colección traer una introducción general, pero pocos tienen una tan completa y tan concisa. Ella por sí misma es recomendable a quien desee leer con una base firme el Apocalipsis.

Con todo, creo que el verdadero valor de este comentario está en las reflexiones teológico-pastorales que lo van jalando a lo largo de sus etapas, ya que con ellas mantiene siempre ante los ojos del lector el mensaje de esperanza y alegría entregado por Dios a su Iglesia en el Apocalipsis, hasta que el Señor vuelva.

Otro mérito del libro es su apertura hacia otras interpretaciones o ampliaciones del tema tratado. Cuantas veces, al leer el comentario, pensamos que sobre ese punto se podría haber dicho más, al término del párrafo estaba la nota correspondiente aportando bibliografía u otras opiniones divergentes. Esto es sumamente positivo porque no cierra caminos, sino que los abre.

Un pequeño error en la página 98, línea 31, donde dice "doce" y debe decir "siete", podrá fácilmente ser salvado por el lector atento. Por lo demás, esta es, a nuestro juicio, una obra valiosa que servirá a aquellos que piensan que el Apocalipsis es un libro imposible de entender, para replantear su

posición y comprender que, antes de darse por vencidos, vale la pena intentarlo.

Ricardo M. Román

W. Pannenberg, *La fe de los apóstoles*, Salamanca, Sígueme, 1975. 201 págs.

El interés por el Símbolo de la fe se ha acentuado estos últimos años. Teólogos católicos lo encararon desde diversos ángulos (de Lubac, Ratzinger, Bouillard, Manaranche...) ofreciéndonos estudios de diversa extensión y profundidad pero siempre de interés. Ahora, el famoso teólogo luterano de Munich, W. Pannenberg, nos proporciona su "comentario".

Exposición aparentemente simple pero subtendida por una fuerte arquitectura dogmática; tarea superficialmente fácil que revela una rara maestría pedagógica: la obra de Pannenberg es un modelo del género y podrá como tal ser útilmente leída y aconsejada.

Desde un punto de vista católico, más aún desde una óptica simplemente teológica pre-confesional, pueden y deben hacerse con todo algunas observaciones críticas. Así, por ejemplo, en el primer capítulo sobre la fe se desearían mayores matices entre el *acontecimiento salvífico* confesado que determina intrínsecamente a la fe, y los *hechos o signos* que hacen posible la credibilidad. ¿Puede afirmarse, como lo hace el cap. 3 (pp. 49-50), la *unidad inteligible de toda la historia humana* fundándose en la unicidad de Dios y en la unidad de destino de la humanidad? ¿No valen aquí de manera decisiva los criterios exclusivos de fe? Insuficien-

te teológicamente (e inaceptable desde un punto de vista católico) es la presentación que el cap. 6 hace sobre el nacimiento "virginal" de Jesús. Si la intención teológica de la narración bíblica es evidente (Jesús es Hijo de Dios desde el comienzo), eso no basta para tildar a las narraciones de simples "legendas o sagas" (p. 90). Y el uso de ciertos textos (como el de Jo. 1, 13) no parece sostenible de acuerdo a la exégesis hodierna. En el cap. 7, el intento de revalorizar la *representación-substitución* en la pasión, más allá de la representación-solidaridad, no satisfará a todo el mundo y, sobre todo, no está presentada con la fuerza deseable. Del mismo modo, la exposición sobre el descenso de Cristo a los infiernos deja bastante que desear luego de ciertas exposiciones recientes (la de Balthasar por ej.) (cfr. cap. 8). El capítulo sobre la resurrección (cap. 9) se resiente quizá también de un exceso de importancia acordada a las certezas propiamente históricas, reproche formulado a menudo al autor. En fin, el capítulo sobre la Iglesia (cap. 12) se ubica en una perspectiva trans-confesional digna de interés, pero deja demasiado de lado la cuestión de los ministerios, y en particular la legitimidad de la diversificación jerárquica de los mismos. Una discusión, aunque alusiva, se hubiera impuesto favorablemente.

No obstante estas observaciones críticas, y otras que hemos omitido en razón de la brevedad, está patente la importancia de un estudio que no desmerece frente a las grandes obras de su autor.

Eduardo Brianesco

E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca, Sígueme, 1973. 256 págs.

Nos hallamos ante una gran obra. El esfuerzo desplegado por Schillebeeckx por dominar todos los condicionamientos epistemológicos modernos de una teología de la fe es notable: si los resultados pueden ser más de una vez discutibles debe agradecerse el ensamble y, en parte, la sistematización del inmenso y dispar material que pone a nuestra disposición.

Veamos ante todo el orden propuesto. Se abre con una cuestión preliminar que condiciona todo el resto: el contexto *experimental* y el valor *doxológico* del habla creyente. En otros términos, nuestro lenguaje de fe debe poseer una doble "relevancia": mundana y religiosa. No se trata de mera inteligibilidad sino, en el primer caso, de una especial elocuencia del lenguaje para hacerlo receptible por el hombre contemporáneo modelado por especiales experiencias históricas. Sin este último aspecto, la pura inteligibilidad lógica se manifiesta "irrelevante", ie sin significación ni sentido realmente asimilables. El valor doxológico, en cambio, pone de relieve la exigencia de una "relevancia" propiamente religiosa que el lenguaje de la fe debe poseer, más allá (o más acá) de una posible consecuencia lógica. Es decir, se debe tratar siempre de una "confesión de alabanza a Dios por todo lo que en nuestra historia hace en favor nuestro" (p. 21).

Entre esos dos contextos, y apoyándose en el último como guía de auténtico discernimiento, comien-

za el autor a elaborar los *criterios humanos* de una interpretación fiel y correcta de la fe. Hecha mano para ello de todo el arsenal lingüístico-hermenéutico contemporáneo. El capítulo 2, dedicado a exponer críticamente los componentes de una reflexión moderna en torno al lenguaje, es tan importante como fecundo. Desfilan el estructuralismo, el análisis lógico, la filosofía fenomenológica y la ontología del lenguaje. Ni demasiado breve ni excesivamente abundante, todo lo principal está indicado si bien más de un detalle podría ponerse en cuestión. En particular, hemos apreciado la exposición de la fenomenología del lenguaje (por la que el autor parece tener singular afección) cuya estructura triádica (p. 37) permite el esbozo de una síntesis de los principales elementos de un estudio sobre el lenguaje. Más oscura e imprecisa nos parece en cambio la exposición sobre Heidegger (pp. 53 y ss.), así como las conclusiones del mismo capítulo que pretenden emparentar confusamente a Wittgenstein con el filósofo de Freiburg (pp. 60-63).

Se pasa luego a los *criterios teológicos* (cap. 3) que permiten mantener la continuidad de un pluralismo de fe. Son tres: aplicación de la analogía de proporcionalidad o "norma proporcional" a lo "interpretandum"; la ortopraxis cristiana; la comunidad de Dios como portadora de la interpretación actualizante. Si no nos equivocamos, Schillebeeckx parece dar la prioridad a la ortopraxis, ya que afirma, por ejemplo, en la página 98, que la "pregunta hermenéutica fundamental" de la teología, hoy, es la pregunta no sobre la rela-

ción entre presente y pretérito sino "entre teoría y praxis", ie, según se afirma líneas más abajo: "deberá hacerse patente cómo, en concreto, se manifiesta la teoría en la praxis" (cfr. pp. 62-63, donde la praxis es identificada a la historia entera). El aspecto comunitario, en cambio, y en particular el rol de la autoridad en el mismo, es más bien atenuado al insistirse en su rol *pastoral* de predicación, en su regulación del *uso* creyente del lenguaje y en su relación *indirecta* a la verdad (pp. 107-114).

Esta preeminencia de la *ortopraxis* se hace sentir en las páginas siguientes, primero en lo referente a la hermenéutica encarada a través de la cuestión: correlación entre pregunta humana y respuesta cristiana (diálogo ecuménico de alto nivel) (cap. 4), y luego en el diálogo con la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, representada aquí prácticamente por Habermas (cap. 5). Así, por ejemplo, la respuesta a la pregunta humana sobre Dios sólo se hace inteligible (y relevante) si se pone en referencia con algo que se dé en nuestra vida humana, una radical y necesaria realidad humana (p. 123) condicionada por los factores histórico-sociales (pp. 116-117). La pre-comprensión de nuestro hablar de Dios remite, pues, a una "praxis" (de cuyos aspectos salientes luego hablaremos) en la que Dios se hace "indirectamente experimentable" (pp. 134 y ss.).

Finalmente, toda la parte final (parte II^a, cap. 5) dedicada al diálogo con Habermas se abre con una declaración sobre la importancia de la "nueva relación entre teoría y praxis" (p. 158), afirmación retomada a menudo en lo que res-

ta del libro (pp. 164, 167-168, 172, 175, 176, 182, 183, 187, 189, 218, 227, en especial 204-205, 220-221).

Una vez expuesto sumariamente el orden de la materia abarcada, convendrá, para mejor entrar en la mente del autor, esforzarse por captar sintéticamente las articulaciones profundas de su pensamiento.

El intento hermenéutico de Schillebeeckx parecé situarse claramente en las perspectivas de la "teología natural" (cfr. el cap. 4, pp. 115 y ss., 144, 151). Se trata, no de probar la existencia de Dios, sino de hablar de Dios de manera significativa para el hombre de hoy, ie de plantear el problema al nivel del lenguaje (cfr. p. 128: diferencia de planteo entre la teología dialéctica: Dios o el sin-sentido, y el análisis del lenguaje sentido o Dios). Plantear el problema de Dios de ese modo remite a una pre-comprensión de tipo *antropológico* (cfr. 144-151). Ahora bien, lo "humano" hoy es esencialmente *histórico-social* y es allí donde se debe buscar el comienzo de un planteamiento del problema (pp. 151-152).

Alimentando esta reflexión gracias a la teoría crítica de Habermas, se llega a la conclusión que lo humano se presenta como el terreno de un juego dialéctico negativo (experiencias de contraste donde se revela más lo *in-humano* que lo humano) dentro de un horizonte de esperanza (pp. 134-141) no formulable positivamente. La respuesta humana es *práctica*: lucha contra el sin-sentido, eso sí, dentro de dicho horizonte de positividad. Lo que no obsta para que deba hablarse de "*precomprensión negativa universal*" (p. 137). En esa pers-

pectiva el mensaje cristiano del "Reino de Dios" sigue siendo universalmente comprensible: "un reino *sin* sufrimientos ni lágrimas (2 Pe 3, 13; Ap. 21, 4) (ib. y 233). Esa praxis implica además una *confianza* en el sentido final de la vida, básico supuesto del actuar humano en la historia (pp. 140-141). Esta superación de la radicalidad negativa distancia al autor de Habermas (pp. 197-198; 138) y nos devuelve simultáneamente a nuestro interrogante sobre la pre-comprensión antropológica de la pregunta sobre Dios.

En la temática de la *salvación o liberación* del hombre, pensada a partir y en el ámbito de la historia concreta, está el único contexto *no-religioso* en el que pueda hablarse con sentido de Dios como *correlato no-explicito sino implícito* (pp. 143, 146, 152), pero explicitable a través de una opción de fe religiosa (ib. y p. 146). Este hace al menos *comprensible la revelación* de Dios en Jesús (el Reino), gracias al esfuerzo mancomunado de la *filosofía* que señala el lugar humano del habla sobre Dios (en el límite de todo discurso con sentido), y de la *religión* que llena ese espacio sin habla gracias a una experiencia trascendente y gratuita: la revelación a la que sólo se accede por la experiencia de fe (pp. 130-133, 143). El carácter indebido, ie sobrenatural del cristianismo es puesto así bien de relieve (pp. 133, 143, 145, 146-148, 152), en plena correspondencia con las características de lo auténticamente humano.

En fin, la exposición y crítica de la "teoría crítica" de Habermas corrobora y complementa estas observaciones. La *opción* por la historia emancipadora de la libertad,

verdadero presupuesto a-crítico de la postura de Habermas, muestra el fundamento antropológico "hermenéutico" del que, quíerese o no, parte el pensador de Frankfurt (pp. 172, 176, 177, 182, 143, 144, 147, 148...). La teoría sobre la sociedad y la historia se asientan en un hombre pensado como libertad y razón (o como democracia y racionalidad técnica: p. 178), esta última vista ante todo como "*voluntad de razón*" (p. 169). La libertad es, pues, el fundamento del pensar sobre lo humano, libertad concebida sobre todo negativamente (lo "no-libre", p. 195) y tendientemente dinámicamente (cfr. la historia emancipadora) hacia un término hipotético final, un "mundo de ideas" como dice Schillebeeckx (p. 224), difícilmente discernible, aunque Habermas diga lo contrario, de un mero "ideal" o de una "esencia" de la libertad (pp. 175, 186, 190, 194, 197, 222...), sobre todo si a ésta se la entiende correctamente.

Esta libertad no-libre debe ser pensada concreta, empíricamente, en sus contextos sociales concretos; es necesario descubrir la posibilidad teórica de emancipación para llevar a la práctica ese *poder y deber ser razonable* de la libertad en un determinado contexto histórico (p. 181). Postura anticonservadora mucho más que anárquica (p. 187), este aspecto de la "teoría crítica" posee a nuestros ojos un innegable mérito. Pero ese mismo escrutar el deber ser razonable de la libertad lleva a distinguir entre el mero *origen* de un proceso emancipador y su *fundamento* (p. 231). Mientras el origen manifiesta los condicionamientos, sobre todo negativos, de la libertad, el fundamento indica su trascendencia, le

la posibilidad misma de la libertad. El hombre es un "sujeto" que rebalsa sin cesar sus condicionamientos y actualizaciones positivas y negativas. Esa trascendencia humana, que se manifiesta en la libertad y en la reflexión (la cual marca una distancia entre el sujeto pensante y su "objetivación" en la historia concreta) remite para el cristiano a otro fundamento: la trascendencia divina que crea al hombre abierto hacia lo esperado y prometido. "Todavía no" que supone un "ya ahora", no sólo histórico factual sino de algún modo estructural, esencial, pero entendido de manera abierta (p. 232). Toda esta reflexión exigiría más que el constante discernimiento entre la "esencia" y el "estado" (el *status* clásico de la teología pero pensado filosóficamente, un poco a la manera escotista), y sobre todo la diferencia entre la idea de la libertad y su "*ideal*", aspecto este último que tiende a marcar el *estado idealmente perfecto* de la libertad y no una mera abstracción.

En ese ámbito no es difícil entender, incluso con relación a la "teoría crítica" expuesta, la función crítica de la teología, lo que supone acentuar varios elementos: la apertura de la fe a lo *humanamente imposible* aunque no en sí imposible (p. 226); la importancia del sentido *escatológico* de la historia como horizonte de promesa que permite, por una parte formular temas de la redención, de Cristo y de la Iglesia, y, por otra parte, aporta una comprensión crítica de las dimensiones temporales: pasado, presente y futuro (pp. 235-236); el esfuerzo por lograr la des-ideologización de la teología y su no consolidación en el "*sta-*

blushment de un sistema" (p. 236; sobre ideología y teología: 180, 186, 188, 197, 200, 204, 206, 210, 211, 213, 215-217, 218-219, 220, 223, 226, 227-228, 236...).

Este rápido panorama de una obra infinitamente estimulante permitirá despertar el interés por su lectura la cual, si bien difícil por momentos, destaca las cualidades expositivas de su autor y, más allá de su carácter arduo, ayuda a plantear con rigor problemas de candente actualidad. Incluso cuando las soluciones o las posturas que el lector adopte difieran de las del autor del libro, no podrá sino sentir agradecimiento a Schillebeeckx por el fecundo diálogo al que éste nos convida.

La traducción, hecha sobre la traducción alemana y no sobre el original holandés (y según se nos dice aprobada después de revisión por el mismo autor), no es mala, más aún, es bastante mejor que las habituales traducciones del alemán; sin embargo, en más de un pasaje se siente la conveniencia de recurrir eventualmente al mismo original para mejor captar la mente del autor.

En suma: ¡vivamente recomendado!

Eduardo Briancesco

Congar, Yves, *Un peuple messianique. Salut et libération* (Cogitatio Fidei 85). Paris, Les Editions du Cerf, 1975. 204 págs.

Es el último libro del P. Congar; el último, por lo menos, que haya llegado a mi conocimiento. Es una lástima que haya sido concluido en agosto de 1974, justo antes del sínodo de octubre de ese año (aludido tan sólo en una nota: 37, en

la pág. 179, sin duda durante la corrección de pruebas), pero antes también de "Evangelii nuntiandi" (8 de diciembre de 1975), porque la reflexión del autor se hubiera enriquecido con los aportes de la asamblea y de la Exhortación apostólica. No obstante, como diremos más abajo, este desnivel en el tiempo le procura la satisfacción de comprobar que sus tesis fundamentales son coincidentes con una y otra.

El libro tiene las características de todas las obras, mayores y menores, del P. Congar: la familiaridad asombrosa con la gran Tradición de la Iglesia católica, el conocimiento de la Escritura y su exégesis científica, y a la par su conciencia penetrante e informada de la actualidad. Si la Iglesia "sacramento de la salvación" es un tema tradicional, las teologías de la liberación son el presente más contemporáneo, si no ya el pasado inmediato. Y es precisamente fascinante ver a este gran teólogo, envejecido y enfermo, mantener su interés despierto por los esfuerzos más actuales de interpretación de la fe, sea cual fuere su éxito y su valor, y ello con un riguroso respeto de las opiniones de cada uno y de su aporte de verdad. Puede uno incluso encontrarlo demasiado benigno. No hay nada que "envidiar" a quienes, "como Gutiérrez, Comblin y muchos otros", procuran "hacer la misma síntesis a partir de un compromiso oneroso, efectivo y concreto en los movimientos de liberación" (prefacio, p. 8). Primero, el "compromiso" no es tan neto, y luego el verdadero "lugar" para hacer teología, como dirá él mismo al fin del libro, es el que él "habita" y no el de los

otros. Yo estoy, al menos, convencido de ello.

Se nos presentan dos partes: "La Iglesia, sacramento de salvación" (pp. 13-98) y "Salvación y liberación" (pp. 101-195), de origen y contenido distinto, pero asociadas por el tema soteriológico, y además, por la expresión de la Iglesia como "pueblo mesiánico", que, según el autor (p. 8), pone de relieve la conexión entre ambas partes. De hecho, la cuestión que el libro estudia es la de la relación de la Iglesia con la salvación y la de ésta con el proyecto y los esfuerzos de liberación humana. Se muestra así la íntima conexión del tema eclesiológico con el soteriológico, pero también de ambos con el cristológico. Si se quiere, se puede decir que la Iglesia aparece en este libro, como ya en el Concilio, como el nudo en el cual se enlazan los problemas de Cristo, por un lado, y el destino final del hombre, por el otro, es decir, en el fondo, del plan de Dios. Si algo se destaca en él es la centralidad y la complejidad del tema eclesiológico, a riesgo de que alguien lo acuse (como ahora se usa) de "eclesiocentrismo". Pero la afirmación del carácter de "sacramento" exorciza la acusación, porque un "sacramento" supone la iniciativa divina y está ordenado al bien del hombre. La Iglesia, por consiguiente, no existe tanto en sí, sino en referencia intrínseca a Cristo, que vive en ella, y por él a la Trinidad (cfr. *Lumen gentium*, nn. 2-4), y a la creatura humana, en la reali-

dad de su contexto individual y social, temporal y eterno. Pero esto mismo revela que la Iglesia es, y no la podemos disolver en el mundo. Si un aspecto es iluminado por la definición "sacramento de salvación", otro lo es por el título de "pueblo mesiánico" (*Lumen gentium*, n. 9, último apartado). El primero valora la acción de Dios en ella y por ella, el segundo el papel de la comunidad de salvación en la historia y el destino de los hombres, con los cuales y en medio de los cuales avanza y peregrina.

Con esto, entramos ya en lo vivo del tema del libro. Tomemos la primera parte. Es imposible no estar básicamente de acuerdo con la presentación erudita y matizada del P. Congar. No obstante, cabe preguntarse si todas las inquietudes son disipadas. Séanos lícito plantear un interrogante. El P. Congar lo toca, pero no lo elabora (pp. 84 y ss.). La cuestión es el carácter *significante* del sacramento-Iglesia. Parece que es preciso reconocer que el signo sacramental significa más o menos lo que causa, y por consiguiente causa también más o menos lo que significa, en la medida en que se oscurece en su transparencia. Este oscurecimiento tiene dos causas, ambas registradas por el Segundo Concilio Vaticano: los "pecadores" que lleva en su seno, y las "sombras" que velan en ella el misterio de Cristo¹. ¿Cómo se integra este doble elemento innegable en la teoría del "sacramento de sal-

¹ Cfr. *Lumen gentium*, n. 8: "Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda", "mysterium Eius (Christi) licet sub umbris, fideliter tamen in mundo revelet, donec in fine pleno lumine manifestabitur". Se podrían citar otros textos de idéntico contenido: cfr. vgr. *Unitatis redintegratio*, n. 6.

vación"? Es verdad, y el P. Congar lo dice (p. 87), que, en el plano de la responsabilidad de los cristianos, miembros de la Iglesia, esta comprobación se traduce en la obligación de una conducta santa y la invocación constante del Espíritu Santo. Pero queda el problema teórico. ¿Habrà que admitir que la Iglesia es, de hecho, un signo *opaco*? El mismo Cristo lo era, en su vida terrena, si bien por otras razones, como reconoce igualmente el P. Congar (p. 86), pero ésta, según él (ib.), no es una explicación suficiente. Se puede preguntar, no obstante, si una cierta oscuridad no es inherente al régimen terrestre, y si, en consecuencia, la Iglesia no es a la vez "sacramento de salvación" y "signo de contradicción". Dicho de otro modo, la verdadera naturaleza de la Iglesia no se revelaría si no en la gloria celestial. Pero entonces ya habrá dejado de ser "sacramentum", para ser solamente "res". En esta vida, y durante esta historia, nos moveremos siempre en la ambigüedad y en la tensión entre "signo" y "significado".

En cuanto a la segunda parte, la lucidez y la seguridad de la intuición teológica del autor se advierten una vez más en la solución que da del complicado problema de las relaciones entre la salvación definitiva y las liberaciones humanas. Estas de ninguna manera se con-

funden con aquélla, ni están necesariamente en directa continuidad con ella, pero ella, no obstante, las incluye. Se trata de "unir o incluir", no de "confundir", conforme a la formulación tradicional de Calcedonia (pp. 190, 168-170). La presentación bíblica es también inobjetable, y yo personalmente estoy contento de que el P. Congar coincida exactamente con mi planteo al respecto, al menos por lo que toca a la interpretación del Exodo (pp. 104, 188): la liberación aquí implicada no es una liberación "en el vacío", sino una liberación para ser "pueblo de Dios"². Hay que retener asimismo la importante afirmación, igualmente subrayada por mí³, de que "Jesús no es solamente liberador, salvador, es redentor" (p. 158). Uno diría, quizá, que su "liberación" consiste en la "redención" precisamente. Todo el debate con ciertas corrientes de la teología de la liberación reside precisamente en esto: el pecado y la muerte, por no hablar del demonio, se pierden totalmente de vista, cuando no son reinterpretados en función de la lucha de clases⁴, en virtud de que la historia salvífica no es distinta de la historia común, y ésta adquiere su sentido a partir de la lectura marxista. Aquí tendría dos observaciones que hacer, motivadas por la especial perspectiva en que uno se mueve, en cuanto latinoameri-

² Cfr. el artículo *La liberación. Aspectos bíblicos: evaluación crítica*, en la obra conjunta *Liberación. Diálogos en el CELAM* (Bogotá 1973); publicado también en *Teología* 10 (1972-3), pp. 25-61, esp. pp. 39-40, con las precisiones bíblicas convenientes.

³ Cfr. el artículo citado en la nota anterior, pp. 57-58.

⁴ Cfr. vgr., G. Girardi, *Cristiani per il socialismo. Perché?* (Citadella editrice. Asís 1975), pp. 56 ss. y *passim*. Es difícil que a este autor, en este libro, pudiera aplicarse lo que dice Congar (p. 191), a propósito del "peligro de identificación de la liberación temporal y la salvación cristiana": "Sólo se ha querido indicar aquí un peligro *possible*" (la bastardilla nuestra).

cano. Uno no pondría en la misma lista, como "teólogos actuales de la liberación" (p. 106 y nota 17), a G. Gutiérrez (tipográficamente privilegiado), E. Pironio. H. Assmann y R. Alves. La teología de la liberación del cardenal Pironio es tan distinta de la de los otros como la del mismo P. Congar, y los otros son también distintos entre sí. Es verdad que el autor cita sólo un libro de E. Dussel, como fuente directa (p. 189, nota 62). Los demás son citados en referencias ajenas. Por lo mismo, es discutible, en mi opinión, que se pueda decir, sin más (pp. 187-8), que "el aporte de los latinoamericanos, a partir de una experiencia original, la de cristianos comprometidos como tales en la liberación, contará, por su contenido propio, y por su método de aproximación y su epistemología". Habría que introducir aquí varias distinciones: entre diferentes "teologías de la liberación", entre diferentes "contenidos" y diferentes "epistemologías". El "contenido" de Gutiérrez y su "epistemología" no son los de Assman, ni los de Girardi, y cabe preguntarse qué quedará finalmente de estos últimos. Del primero, se puede decir

que quedaría la necesidad de una referencia de la teología a la praxis (eclesial, no marxista), si bien incluso este aspecto, en cuanto incluido en la sistematización de Gutiérrez, ha sido severamente criticado por su homónimo, J. Gutiérrez, en un libro que es preciso tener en cuenta⁵. Sea como fuere, Congar habrá podido comprobar con satisfacción que su explicación de las relaciones entre la salvación y la liberación coincide, a veces literalmente, con la presentación del n. 31 de "Evangelii nuntiandi", sobre todo por lo que toca a los dos primeros "vínculos" o "lazos", de orden antropológico y teológico⁶.

Una última observación, menor. Cuando el autor describe las diferentes concepciones de la salvación, a lo largo de la historia de la Iglesia, subraya la expresión "salvar su alma" como típica de una cierta época y la atribuye, al parecer en su primer uso, a San Roberto Belarmino (p. 149 y nota 9). Pero él mismo sin duda no ignora que la expresión es bíblica y se encuentra en varios textos del N.T., como por ejemplo en Pe 1, 9 para designar la finalidad de la fe. Pero es verdad que *psijé* significa aquí

⁵ Cfr. JUAN GUTIERREZ, *Teología de la liberación. Evaporización de la teología. La obra de Gustavo Gutiérrez vista desde ella misma* (La Cruz, México 1975).

⁶ Cfr. la traducción castellana publicada por la Políglota Vaticana (pp. 41-4): "Entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la Redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir, y de justicia que hay que restaurar...". El P. Congar dice lo mismo, en su propio lenguaje y con su propio género literario (cfr. p. 161): "la création dans sa situation existentielle et concrète est pénétrée par les dons surnaturelles de sa rédemption par le Christ... ces effets font partie de la création prise en son état existentiel et concret", "on rejoint les mêmes conclusions soit à partir d'une théologie exacte, bibliquement fondée, des rapports entre création et salut, soit à partir de la christologie; c'est le même qui est rédempteur et créateur", etc.

más bien la totalidad del ser viviente, es decir, la persona humana⁷.

Libro valioso y actual, como todos los de su autor, su traducción al castellano sería indispensable, a fin de añadir un elemento más, de gran peso, al debate presente sobre la teología de liberación en sus diferentes formas.

Jorge Mejía

Hörmann Karl, *Diccionario de Moral Cristiana*, Barcelona, Herder, 1975.

En una época en la que a menudo se pregunta qué es lo que todavía vale en Teología, es bueno encontrar un libro que ofrece apreciaciones morales claras, precisas y seguras. La obra se entronca en la más sólida tradición sin dejar de estar abierta a lo nuevo; está orientada eclesialmente mostrando sensibilidad para los problemas modernos; satisface metodológicamente de manera razonable las exigencias científicas y pastorales.

Sobre un inmenso material se informa ampliamente al lector. Tanto el aspecto bíblico como el patristico encuentran profundo eco en los distintos temas abordados,

con especial acento en la doctrina de San Agustín. Los documentos del Magisterio, en especial los del Vaticano II, son citados con generosidad. Si se agregan las pertinentes indicaciones bibliográficas, es fácil encontrar en el "Diccionario" de Hörmann un excelente punto de partida para unas ulteriores investigaciones.

El Léxico consta de unos 250 artículos, tiene excelentes índices que contribuyen a su manejo temático y ofrece material para satisfacer en abundancia a quienes se interesen por la actitud y la actividad moral. Prestará buenos servicios tanto a profesores como a pastoralistas.

La "Introducción" que sigue al "Prólogo" constituye un corto tratado de Teología Moral, dando excelentes indicaciones sobre los principales artículos para lograr una síntesis de la totalidad de la obra y del espíritu que la preside. Algo parecido vale de ciertas columnas que tratan de determinados y decisivos temas de moralidad cristiana (por ej., conciencia, fe...) o de notoria actualidad (derechos del hombre, moralidad sexual, manipulación...).

Si alguna carencia habría que señalar se explica en parte por la fecha de aparición de la obra original alemana. En 1968 no habían

⁷ Cfr. vgr., entre las traducciones en nuestra lengua, la *Nueva Biblia española* de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (p. 1881): "porque obtenéis el resultado de vuestra fe, la salvación personal". Entre las traducciones en francés, la *Traduction Oecuménique de la Bible, Nouveau Testament* (París 1973, p. 718) dice "le salut de vos âmes", pero la nota aclara: "Ame: au sens biblique traditionnel de l'être vivant, de l'homme entier". Es sin duda el sentido de la Biblia de Jerusalén, en sus dos versiones (castellana y francesa). Cfr. el ya famoso (en la tradición latina) texto de Gen 14, 21: "da mihi animas"; en la *Nueva Biblia española* (p. 39): "dame la gente"; en la *Biblia de Jerusalén* (castellano y francés): "dame las personas". Otros textos del N. T. son: Mt 16, 25-26; Mc 8, 35-36; Lc 9, 24; 17, 33; Mc 3, 4; Sant 1, 21; 5, 20, etc. En todos estos textos la Vg traduce: "salvare (o: perdere) animam".

cochado todo su relieve ciertos temas que son hoy de una imposterable actualidad: el problema de la *tortura*, no tratado ni en sí mismo ni en relación a palabras afines (como violencia, derechos humanos...); la noción de *diálogo*, que tiene tantas incidencias en el terreno de la fe y de la caridad; el tema del *conflicto*, capital para toda el área moral, sea con relación al conflicto de deberes, sea con respecto a su compatibilidad con la caridad.

Pensamos, además, que en una auténtica perspectiva teológica, la *prudencia* tendría que tener un tratamiento más relevante, y no solamente subsidiario con relación a la conciencia. Se juega allí la posibilidad de renovar, si no de construir, esa lógica de la acción que está faltando de manera sensible y que se impone como la gran tarea actual del moralista cristiano.

Estas lagunas, y otras que podrían ser agregadas, no quitan el mérito intrínseco de una obra que no defraudará a quienes la lean y que, bien utilizada, supera con creces a un simple libro de consulta.

Eduardo Briancesco

José Ramos-Regidor. *El sacramento de la penitencia*. Salamanca, Sigüeme, 1975.

El sacramento de la Penitencia o "Confesión", tal como se administró siempre en la Iglesia desde los siglos VI-VII y sobre todo después del Concilio de Trento, está hoy en crisis. Aun los cristianos que en un tiempo lo recibían con marcada frecuencia y más aun los que no lo hacían, hoy lo reciben sólo ocasionalmente, tal vez para

Pascua, para "cumplir con el precepto". Por otra parte el auge de las discutidas pero aceptadas celebraciones penitenciales comunitarias es cada día más marcado, dando lugar a posibles dudas o confusiones.

La obra de J. Ramos-Regidor trata el tema con gran amplitud en sus más diversos aspectos y con marcada profundidad. Se desarrolla de acuerdo con el siguiente esquema:

1º) Análisis de la situación actual, tal como la vive la Iglesia, haciendo resaltar su crisis, la necesidad de renovación y los intentos para realizarla. A las dificultades de siempre: difícil aceptación del misterio de Cristo y de sus sacramentos, resistencia egoísta a dejarse juzgar y salvar del pecado, el autor añade las que ocasiona hoy la intensa y rápida transformación socio-cultural del hombre actual. Este rechaza las fórmulas y ritos tradicionales y pide nuevas formulaciones de la fe, nuevos ritos. En el fondo se ha hecho más difícil la fe en Dios y el sentido del pecado y de la conversión. Por otra parte la praxis actual de la confesión aparece en exceso individualista, formalista, mecánica y rutinaria. Esto lleva a plantearse la cuestión de si el sentido fundamental de este sacramento no puede vivirse también sin este tipo de confesión íntegra y detallada. Esta tiene, además, un evidente papel sociológico y político. Como intentos de renovación han aparecido las celebraciones comunitarias de la Penitencia (con las que puede coexistir la confesión individual) y las confesiones con laicos. También analiza el autor el problema de la Comunión sin confe-

sión previa, la confesión anual y la conversión. Luego dedica un amplio capítulo a la fe y los sacramentos en la actualidad seguido de algunas reflexiones sobre el misterio del pecado.

2º) La conversión y la reconciliación a la luz de la Sagrada Escritura. Estudia los datos del Antiguo Testamento y del judaísmo extra-bíblico acerca del tema. Analiza más detenidamente las bases neotestamentarias como punto de partida del perdón del pecador arrepentido.

3º) Síntesis histórica del sacramento de la Penitencia. Desarrolla su evolución en la Iglesia, abarca en varios periodos: hasta el siglo VI, a partir de los siglos VI-VII, en la Reforma y en Trento y después de Trento.

4º) Hace una reflexión y elaboración de los datos recogidos. Basándose en los mismos da sus respuestas advirtiendo que, necesariamente, han de ser parciales y limitadas. Desarrolla el sentido del sacramento de la Penitencia para la Iglesia de hoy. La Penitencia como acontecimiento pascual, la dimensión eclesial y litúrgica del sacramento, su dimensión personal y su papel en la economía sacramental (Eucaristía, Bautismo y Unción de los enfermos).

El estudio finaliza con algunas conclusiones teológico pastorales. Aquí destaca la importancia de la conversión, sin la cual el sacramento no tiene sentido. Considera la situación del verdadero pecado mortal, que afecta hasta las raíces de la existencia y requiere un cambio radical en la opción fundamental. Este no sólo desde el punto de vista personal, sino tam-

bién en su dimensión social, eclesial y política.

En la opinión del autor, el sacramento de la Penitencia, aunque está abierto a todos los cristianos, no es necesario para todos. Asimismo tampoco es conveniente limitarlo sólo a los pecados mortales. Respecto a su frecuencia aclara que debe primar la calidad sobre la cantidad. Cada celebración debe ser un verdadero acontecimiento religioso salvífico de conversión y reconciliación. Cada cristiano, cada comunidad, encontrará el ritmo de frecuencia más conveniente. La Penitencia es una forma, pero no la única de celebrar eclesialmente la conversión y reconciliación que cada cristiano debe vivir como dimensión de su fe.

Respecto a la confesión individual le concede cierto valor al considerarla como el encuentro o diálogo con otro, dentro del respeto absoluto a la responsabilidad propia de cada persona. Reconoce la dificultad de vivir en ella la dimensión eclesial y litúrgica propia de cada sacramento, la posibilidad de degenerar en un psicologismo, el control indebido de las conciencias, las celebraciones mecánicas, rutinarias, formalistas. En cuanto a la dirección espiritual, puede tenerse fuera del sacramento de la Penitencia. Sería de desear que la confesión individual coexistiese con otras formas que la completasen y evitaran sus limitaciones y desviaciones.

En cuanto a las celebraciones comunitarias y la confesión genérica de los pecados su desarrollo ha sido favorecido por el Conc. Vat. II (S. C., 27). Hoy se perfilan dos formas: la celebración comunitaria de la Confesión (oficialmente pro-

puesta en el Ordo Penitentiae, 1974) y la celebración comunitaria de la Penitencia sacramental. El autor advierte sus inconvenientes y peligros y concluye con J. Mc Cue en la conveniencia de crear una auténtica libertad que permita al pueblo continuar con el modelo tradicional de la confesión y trabajar en el desarrollo de nuevas formas de sacramentalización del perdón de los pecados, o dejar a un lado, por algún tiempo, el sacramento independiente para el perdón de los pecados y descubrir en la eucaristía la celebración del acto de gracia de Dios que perdona los pecados y llama a la reconciliación.

Aclara también que siendo esencial para el cristiano y para la Iglesia vivir seriamente la conversión y reconciliación del pecado en todas sus formas, el sacramento de la Penitencia no es la forma única y necesaria de celebrar eclesialmente esta exigencia y este acontecimiento salvífico.

Dedica también un capítulo a valorar la Eucaristía como sacramento de conversión y reconciliación.

Es interesante lo que dice respecto al sacramento de la Penitencia en los niños. Doctrinalmente, la iniciación cristiana queda completa con la primera comunión eucarística. El sacramento de la Penitencia podría celebrarse después de la primera comunión. La Penitencia no es la única manifestación personal y eclesial de la conversión. Sería nula una celebración de la Penitencia en la que el cristiano penitente no fuese capaz de vivir en cierta medida el sentido del pecado y de la conversión. Su celebración como preparación a la Co-

munion sólo se requiere para los que sean conscientes de pecado verdaderamente mortal, capacidad que no se encuentra habitualmente antes de los 9 o 10 años y que se adquiere en forma progresiva, con la educación apropiada, debiendo adecuarse a su desarrollo psicológico y moral.

Como conclusión de todo su trabajo el autor afirma: a) Toda la comunidad cristiana se encuentra comprometida en la búsqueda de formas más auténticas de celebración de este sacramento, como resultado de una fe más profunda que realice las dimensiones personal, eclesial e histórico-social del encuentro con Dios. b) Urge un esfuerzo de búsqueda que vea realmente unidos a pastores, teólogos y fieles y exprese así a toda la comunidad cristiana. En este estudio se han esbozado solamente las perspectivas. Ellas exigen una comprobación práctica, animado todo este esfuerzo por el amor a Dios y a los hombres.

La edición de esta obra trae dos apéndices importantes. El primero con las normas pastorales sobre la absolución sacramental general, emanadas de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, y los párrafos más significativos de las directivas trazadas por las Conferencias Episcopales de Canadá (Oct. 1972) y de Alemania (Nov. 1972). En el segundo apéndice el autor Carlo Collo se refiere al nuevo ritual de la Penitencia y a sus grandes temas, particularmente el de la reconciliación. A la luz de este documento se examina el problema de las celebraciones comunitarias de la Penitencia, Confesión privada y absolución general.

Tiburcio R. Bustina