

TEOLOGIA

Luis Heriberto Rivas: Las tradiciones sobre el maná y el capítulo VI del Evangelio de San Juan • *Leonardo Cappelluti*: Eucaristía y reparación. Reflexión Teológico-Espiritual • *Guillermo Rodríguez Melgarejo*: ¿Qué se entiende por Teología Espiritual Sistemática? • *Carmelo Giacinta*: Algunas reflexiones para una enseñanza pastoral de la Teología Dogmática a los futuros Presbíteros • Notas bibliográficas • Libros recibidos.

TEOLOGIA

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

TOMO XXII – N° 45

AÑO 1985: 1° semestre

JOSE CUBAS 3543 • 1419 BUENOS AIRES • REP. ARGENTINA

Director: Juan Guillermo Durán

Secretaria: Susana Duffy

Con las debidas licencias
Registro de la Propiedad Intelectual n. 1.390.488
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y administración: José Cubas 3543 – Tel. 50-6428
1419 Buenos Aires – Argentina

Suscripción 1985	₳	5.-
Al exterior (vía aérea)	u\$	15.-
Suscripción años anteriores	₳	6.-
Número sueltos simples	₳	3.-
Al exterior (vía aérea)	u\$	7.-

Cheque o giro postal sobre Bancos de Buenos Aires a nombre de FACULTAD DE TEOLOGIA, José Cubas 3543, 1419 Buenos Aires.

Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 1985. En De Gennaro y García, Av. Sáenz 409, Buenos Aires, Argentina.

TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 — 1419 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO XXII — Nº 45

AÑO 1985: 1º semestre

SUMARIO

<i>Luis Heriberto Rivas</i> : Las tradiciones sobre el maná y el capítulo VI del Evangelio de San Juan	5
<i>Leonardo Cappelluti</i> : Eucaristía y reparación. Reflexión Teológico-Espiritual	36
<i>Guillermo Rodríguez Melgarejo</i> : ¿Qué se entiende por Teología Espiritual Sistemática?	78
<i>Carmelo Giaquinta</i> : Algunas reflexiones para una enseñanza pastoral de la Teología Dogmática a los futuros Presbíteros	88
Notas bibliográficas	99
Libros recibidos	103

LAS TRADICIONES SOBRE EL MANA Y EL CAPITULO VI DEL EVANGELIO DE SAN JUAN*

El Encuentro Teológico sobre la Eucaristía que se realiza en el marco de las celebraciones del VIII Congreso Eucarístico Nacional compromete a todos los que se dedican a la enseñanza de la teología para que con un aporte específico contribuyan con su reflexión y con los resultados de su investigación a la tarea de anunciar al pueblo el misterio del Sacramento del Cuerpo y de la Sangre del Señor.

Nuestros Obispos nos dicen que en esta circunstancia la celebración y la proclamación de este misterio se hace con una "particular referencia a los grandes problemas morales que hoy nos apremian", y entre éstos, destacan en primer lugar "la unidad y la reconciliación nacional"¹.

Nos toca vivir la realidad de un pueblo que después de reiteradas frustraciones y con expectativas que parecen postergarse y prolongarse sin término sigue manteniendo su confianza y su esperanza en el Señor que puede ofrecerle la unidad y la reconciliación como condición necesaria en el camino hacia una paz perdurable. Este pueblo nos sugiere la imagen del pueblo de Israel peregrinando incansablemente por el desierto. Cuando los israelitas fueron rescatados de la esclavitud de Egipto debieron peregrinar penosamente antes de llegar a la alianza del Sinaí y a la posesión de la tierra de la promesa. A pesar de sus rebeldías y de sus murmuraciones, no les faltó la protección de Dios que lo perdonaba y lo alimentaba milagrosamente con el pan que caía del cielo y con el agua que brotaba de la roca. Este pueblo, en estas condiciones, fue tomado por el autor del Cuarto Evangelio como tipo cuando se trató de anunciar el misterio del sacramento de la carne y la sangre del Señor.

* Ponencia leída en el *Encuentro Teológico sobre la Eucaristía* organizado con motivo del VIII Congreso Eucarístico Nacional. Buenos Aires 8-11 de octubre de 1984.

1 *Exhortación del Episcopado Argentino "Pan para la vida del mundo"*, del 13-4-84. I, 4.

Esta catequesis del capítulo VI del evangelio de San Juan será objeto de nuestra investigación porque entendemos que encierra elementos de valor perenne para anunciar el misterio de la Eucaristía a un pueblo que también peregrina en medio de las vicisitudes de nuestra historia buscando penosamente su unidad como pueblo y la unión con su Dios.

1. UBICACION DEL TEXTO

La ubicación del capítulo VI dentro del plan del Evangelio de San Juan es objeto de controversias. Diversas razones, principalmente de orden cronológico y geográfico y que ya fueron advertidas por Taciano en el siglo II, parecen aconsejar un cambio en el orden de los capítulos, colocando el capítulo VI antes del capítulo V².

Entre los comentaristas actuales se encuentran los que rechazan todo reordenamiento del texto³ fundándose en que el Evangelio de San Juan sigue una línea temática donde la secuencia cronológica o geográfica es secundaria y carece de importancia.

Otros, como Bultmann⁴, recurren al reordenamiento. Y esto sucede también con otros comentaristas que por lo general no admiten con facilidad las trasposiciones de textos⁵.

Comparando los argumentos que presentan unos y otros autores, se debe reconocer que hay fuertes razones para mantener el orden actual de los capítulos, pero al mismo tiempo hay evidencias de que este orden hace violencia al contexto.

Si se tiene en cuenta, como ya es generalmente admitido, que el orden definitivo del Evangelio de San Juan no fue impuesto por el autor original sino que es responsabilidad de una comunidad de discípulos que en la última redacción desplazó algunos textos y añadió otros, se puede proponer como hipótesis de trabajo que el capítulo VI no pertenecía a la redacción primera del Evangelio. Este capítulo VI constituiría una obra independiente, proveniente

2 Puede verse un resumen de las distintas posiciones en: N. Uricchio, "La teoria delle trasposizioni nel Vangelo di S. Giovanni", Bib 31 (1950) 129-163.

3 C. H. Dodd, "The interpretation of the Fourth Gospel", Cambridge, 1953.

C.K. Barrett, "The Gospel according to St. John", London, 1955.

R.E. Brown, "The Gospel according to John", N. Y. 1966/1970.

4 "Das Evangelium des Johannes".

5 F. M. Braun, "Jean le Théologien", t. 3: Sa Théologie; II-Le Christ, Notre Seigneur; Paris, 1972; pp. 171-172.

A. Wikenhauser, "El Evangelio según San Juan", Barcelona, 1972.

R. Schnackenburg, "El Evangelio según San Juan", t. II; Barcelona, 1980.

del mismo autor del Evangelio, y que fue introducida en la trama en un segundo momento. Por este motivo está condenado al fracaso todo intento de querer restablecer un orden original recurriendo a desplazamientos, así como también el pretender justificar la ubicación actual como si ésta respondiera a un preciso plan del autor. Debo esta hipótesis a una oportuna comunicación verbal de mi colega el Profesor Pbro. Francisco Bergant.

2. UNIDAD INTERNA

En el capítulo se pueden discernir sin dificultad varias partes:

Relato de la multiplicación de los panes	vv. 1 - 15
Jesús camina sobre el mar	vv. 16 - 21
Escena de transición e introducción al discurso	vv. 22 - 31
Discurso sobre el Pan de vida	vv. 32 - 59
Reacción de los discípulos	vv. 60 - 66
Confesión de Pedro y anuncio de la traición de Judas	vv. 67 - 71

Entre estos textos se descubren algunos que tienen su correspondencia en la tradición sinóptica, como por ejemplo la multiplicación de los panes, la caminata sobre el mar, la confesión de Pedro y el anuncio de la traición de Judas.

A esta constatación se puede añadir el dato aportado por algunos comentaristas que han mostrado un interesante paralelismo entre los hechos narrados en el capítulo VI de Juan y los incidentes de Mc 6, 30-54 y 8, 11-33⁶.

Desde las hipótesis de Wellhausen y Bultmann, que tanto en este capítulo como en el total del Evangelio de Juan vieron el resultado de la fusión de materiales de diverso origen, han sido muchos los que han tratado de detectar las fuentes a partir de las cuales se habría compuesto este texto.

Los comentaristas analizan cuidadosamente los relatos de la multiplicación de los panes que se encuentran en los sinópticos y los comparan con el relato joánico a fin de establecer la forma en que ha evolucionado la tradición sobre el milagro de los panes hasta llegar a cristalizarse en los diversos relatos que se encuentran en los sinópticos (2 en Mt/Mc y 1 en Lc), y en qué medida ésta ha influido en la redacción de Jn⁷.

Un problema especial dentro del capítulo VI de Jn lo constituye

6 Ver: R.E. Brown, "The Gospel..." t. I, 238; con bibliografía.

7 Ver: R.E. Brown, "The Gospel..." t. I, 239-244.

el bloque 51c-58, el fragmento específicamente eucarístico del discurso. Su aspecto indiscutiblemente sacramental lo hace sospechoso a los ojos de los comentaristas más radicalizados, hasta el punto de que algunos lo atribuyen a la mano de un interpolador tardío, como el "redactor eclesiástico" que propone R. Bultmann⁸.

No obstante, se debe retener que las investigaciones sobre el aspecto literario del Cuarto Evangelio han llevado a la convicción de que aun en el caso de que el autor haya trabajado sobre fuentes, las ha asimilado y ha hecho suyas de tal manera que las eventuales tradiciones o fuentes aparecen rigurosamente unificadas por la mano del evangelista. Esta unificación desafía todo intento de practicar una disección del texto sin hacer violencia a la unidad del conjunto.

En el caso particular del capítulo VI, nos encontramos con un texto profundamente elaborado, compuesto a partir de varias tradiciones o fuentes, algunas de ellas muy cercanas a las que están representadas en los sinópticos, pero cuidadosamente redactadas por el evangelista que les ha impuesto su estilo peculiar y sobre todo su enfoque teológico.

El tema pascual aparece como la nota dominante en torno a la cual el evangelista ha unificado todos los elementos que componen este capítulo.

3. JN VI Y LAS TRADICIONES DEL DESIERTO

En el encabezamiento del capítulo (6, 4), el evangelista ubica el texto en torno a la fiesta de la Pascua de los judíos, dando así la ambientación litúrgica y creando así también el clima de rememoración de los acontecimientos del éxodo y del desierto.

En el centro del capítulo, en boca de la multitud, se encuentra una referencia al Salmo 78, 24 (v. 31): "Pan del cielo les dio a comer". Esta expresión alude indudablemente al milagro del maná, y en el contexto se relaciona con Moisés (v. 32; única mención de Moisés en el capítulo).

El discurso de Jesús (vv. 32-58) se desarrolla a partir de la referencia del Salmo 78, 24 y aludirá a ella reiteradas veces (especialmente vv. 32. 49. 58b).

Estas referencias explícitas ayudan a descubrir otras menos evidentes a primera vista, pero que se pueden ubicar fácilmente dentro del mismo contexto de los acontecimientos del éxodo:

8 R. Bultmann, "Das Evangelium des Johannes", pp. 160-161.

Entre los vv. 1 y 25 se encuentra cuatro veces la expresión: “del otro lado del mar” (vv. 1. 17. 22. 25). En esta misma sección del capítulo la palabra “mar” está representada siete veces. Fuera de este lugar en el evangelio de Juan no se encuentra más que en el capítulo 21 (vv. 1. 7).

Cuando Jesús “va al otro lado del mar” (v. 1), lo hace seguido de “una gran multitud”, sugiriendo de esta manera la imagen tradicional del éxodo.

La multitud que sigue a Jesús “ha visto los signos” (v. 2; ver también v. 14), que reproduce un vocabulario frecuente en las referencias al éxodo (p. e. Ex 11, 10; Sal 78, 43; 105, 27; Sab 10, 16; etc.).

La pregunta de Jesús a Felipe (v. 5) parece hacer eco a la que Moisés hace a Yahvéh cuando el pueblo se queja por el maná:

Jn 6, 5: ¿Dónde compraremos panes para que coman éstos?

Num 11, 13: ¿De dónde sacaré carne para darla a todo este pueblo?

Num 11, 18: ¿Quién nos dará carne para comer?

La respuesta de Felipe a Jesús (v. 7) recuerda a la de Moisés a Yahvéh en la misma circunstancia:

Jn 6,7: Doscientos denarios de pan no bastan para que cada uno tome un poco.

Num 11, 21: Seiscientos mil son los del pueblo... ¿y tú dices “Les daré carne para comer y comerán un mes”? ¿Se matarán bueyes y les bastará? ¿Se juntará para ellos todo el pescado del mar?

Se advierte que en este último texto (Num 11, 22) aparece el pescado (opsos) como en Jn 6, 9.11.

El verbo de Jn 6, 12 “se saciaron, se llenaron” (empíplemi: hapax joánico) reproduce la misma expresión usada en el Sal 78, 29, que es el Salmo referido en Jn 6, 31.

En la parte final del relato del milagro Juan reitera: “recojan” (v. 12) y “recogieron” (v. 13), que también se encuentra en el relato del maná: “Que el pueblo salga a recoger...” (Ex 16, 5); “Esta es la orden de Yahveh, que cada uno recoja...” (Ex 16, 15). Tanto en Jn como en Ex (LXX) se usa el mismo verbo ‘synagō’.

Durante el discurso de Jesús los oyentes “murmuran” (vv. 41. 43. 61.), usando para esta acción el verbo ‘gogguzō’ como en el Ex (LXX) en los relatos del maná (Ex 16, 2.7; el sustantivo aparece en Ex 16, 7. 8 bis. 9. 12; 17, 3).

La reacción de los judíos ante las palabras de Jesús, “discutían, peleaban” (v. 52), que se expresa con el verbo ‘májomai’, podría ser identificada con la reacción de los israelitas en el desierto en el incidente del agua de la roca, narrada a continuación del milagro del maná. Aunque en este caso LXX usa el verbo ‘loidorein’, pero tanto este último verbo como el anteriormente citado pueden traducir la misma expresión hebrea: ‘rib’ (Ex 17, 2.7).

Todo esto nos lleva a concluir que Juan ha elaborado todo el material a su disposición para presentar en el capítulo VI una narración y un discurso que tiene como trasfondo el milagro del maná en el Antiguo Testamento. Es hacia los relatos de este milagro que tenemos que dirigir nuestra atención para poder captar la intención del Evangelista.

4. EL MANA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En el Antiguo Testamento se encuentran estas referencias principales al milagro del maná:

Ex 16

Num 11, 6-9; 21, 5

Dt 8, 3. 16

Sal 78, 23-25

Sal 105, 40

Neh 9, 15. 19-20

Os 11, 4

Sab 16, 20-29

Ex 16

Se trata de un relato P con algunas adiciones J. El marco P da la indicación cronológica: un mes después de la Pascua (v. 1). En el relato de Jos 5, 10-11 también el final de la caída del maná estará relacionado con la celebración de la Pascua.

En este texto de Ex 16 el maná se presenta como la respuesta de Yahveh a las murmuraciones del pueblo contra Moisés y Aarón. En realidad las murmuraciones no son contra Moisés y Aarón (v. 8), sino contra Yahveh. Yahveh ha oído las murmuraciones (vv. 6.7.9.12) y les da pan: "Este es el pan que Yahveh les da como alimento" (v. 15), para "que sepan que es Yahveh el que los sacó de Egipto (v. 6) y que Moisés y Aaron no son nada" (vv. 7-8).

De esta manera P presenta el maná como demostración irrefutable del poder de Dios que sale de esta manera en defensa de Moisés y del sacerdote Aarón.

El redactor P ha unido este texto con otros fragmentos donde se traslada el acento: En los vv. 16-21 se pone de manifiesto la providencia de Dios que hace que el maná alcance para todos, tanto para el que recoge mucho como para los que recogen poco. También se enseña a confiar en esta providencia mediante una prohibición de conservar el maná hasta el día siguiente.

En los vv. 22-30 se introduce una rigurosa legislación sobre el sábado. Primera aparición de esta legislación en el Pentateuco después de su primera presentación en el relato P de la creación (Gen 2, 1-3).

El v. 31 conserva una tradición sobre la apariencia y el gusto del maná: como torta de miel.

Los vv. 32-34 testimonian una tradición que relaciona el maná con el sacerdocio y con el culto al referir la conservación de una muestra del maná en el arca. Esta tradición es desconocida por 1 Re 8, 9 y 1 Cr 5, 10; pero es retenida en el Nuevo Testamento en Heb 9, 4.

El capítulo termina con un fragmento que se refiere a la duración de la provisión de este alimento milagroso: 40 años, de acuerdo con Jos 5, 12.

Num 11, 6-9; 21, 5

En una sucesión de relatos (11, 1-19, 22), de origen J y que han sido reelaborados por P, que tienen en común las quejas del pueblo contra Yahveh y Moisés, y que culmina con la rebelión de Coré, Datán y Abirón, el relato del maná ocupa el segundo lugar en una protesta de los israelitas y de los extranjeros mezclados con el pueblo (v. 4). El motivo de la queja es el deseo de comer carne y el hastío que les produce el maná. En este relato J no se dice que el maná tenga origen milagroso, más bien aparece como algo capaz de producir hastío, y en una queja similar (Num 21, 5) se habla de la condición miserable del maná. Esta segunda queja ocasiona el incidente del castigo por medio de las serpientes.

En Num 11, 7-9 se dan detalles sobre apariencia, gusto y uso del maná. Pero en este caso el gusto del maná es como el de una torta de aceite.

El relato de Num introduce la escena de las codornices, que aparecen como una alternativa del maná, mientras que en el relato de Ex son dádivas simultáneas.

La tradición J muestra con estos relatos la actitud rebelde del pueblo contra Yahveh y prepara los relatos de los castigos (Num 11, 33-34; 21, 6).

Dt 8, 3. 16

En el segundo discurso de Moisés (4, 44-11, 32) que trae en su parte inicial la versión D del decálogo (5, 1-21), una exhortación a

practicar los mandamientos (8, 1) trae el recuerdo de los acontecimientos del desierto. En esta referencia se insiste en la humillación que el pueblo padeció en esa etapa de su historia (hebreo: 'ana) (vv. 2-3).

En la tradición D el maná cumple una función didáctica: en las pruebas a que es sometido el pueblo en el desierto para conocer lo que hay en su corazón (v. 2), si iba a cumplir los mandamientos, la comida del maná y el hambre son los medios con los cuales el pueblo "es humillado".

El maná es algo que viene de la boca de Yahveh (v. 3) y que sirve de alimento a Israel en lugar del pan (29, 5). Se insiste en la condición de "desconocido" (v. 3. 16).

La finalidad del maná es hacer experimentar a Israel la pobreza ('ana), la carencia de todo para que comprenda que puede vivir de lo que viene de la boca de Yahvéh. Así como Israel puede vivir del maná sin necesidad de pan, podrá vivir de la Ley sin poner su esperanza en otra cosa.

La versión LXX al traducir el texto de Dt 8, 3: "El hombre no vive solamente de pan sino de toda palabra que sale de la boca de Dios", interpreta el texto hebreo en coincidencia con la tradición rabínica atestiguada en los targumim Palestinese, Jonatan y Onkelos⁹.

Sal 78, 23-25

Un salmo didáctico en el que se reflexiona sobre la inveterada rebeldía de Israel para terminar con el rechazo de Efraim, la elección de Judá y la exaltación de David.

El autor pasa revista a las proezas de Dios en favor de su pueblo para ir constatando en cada caso la ingratitud constante de éste.

Si bien el relato de las rebeldías del desierto concuerda con la tradición atestiguada en Num, la novedad del Salmo reside en que avanza al describir la calidad del alimento: ya no se trata de una comida despreciable. Al mencionar el origen del maná usa la expresión "Trigo de los cielos" (78, 24b), "Pan de los 'abirim'" (78, 25a), es decir de los fuertes, de los poderosos. La versión de LXX interpretó esta expresión como "Angeles". Así traducen en la actualidad muchos intérpretes, como por ejemplo "El Libro del Pueblo de Dios"; mientras que la Biblia de Jerusalén prefiere man-

⁹ K. Stendahl, "The School of St. Matthew", Lund, 1967, p. 88.

R. Horton Gundry, "The use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel", Leiden, 1967, pp. 66-67.

tener "Fuertes" pero como texto paralelo remite a **Sal 103, 20**, en el que claramente se habla de "Ángeles".

Sal 105, 40

Un salmo de acción de gracias a Yahveh por todas las obras realizadas con su pueblo, principalmente en los acontecimientos del éxodo.

En los vv. 40-41 están los tres prodigios de Ex 16-17 siguiendo el mismo orden:

- v. 40. Pidió (¿pidieron?) y trajo codornices, (Ex 16, 13)
los sació con pan del cielo, (Ex 16, 14)
- v. 41. abrió la roca y brotó el agua (Ex 17, 6)
que corrió como río en tierra seca.

El maná, en este caso, aparece como un elemento que muestra la providencia de Dios y su amor de predilección para con su pueblo.

Neh 9, 15

En el salmo penitencial que cantan los levitas en la ceremonia expiatoria por el pecado de los matrimonios mixtos, se hace memoria de todos los grandes hechos de la historia en los que se manifiesta el amor de Dios: creación (v. 6), elección de Abraham (vv. 7-8), éxodo (vv. 9-11), cuidados en el desierto (v. 12), donación de la Ley en el Sinaí (vv. 13-14), maná y agua de la roca (v. 15ab), orden de poseer la tierra (v. 15c). El texto del maná está expresado de la siguiente forma:

- v. 15 a: Desde el cielo les mandaste pan para su hambre,
b: para su sed hiciste brotar agua de la roca.

Después de haber recordado los gestos de amor de Dios, el Salmo se ocupa de las rebeldías con que respondieron los antepasados. El Autor del texto se admira de que la inmutable benevolencia de Dios no cesaba en sus beneficios a pesar de los continuos pecados. En este contexto se vuelve a recordar el maná:

- v. 20 b: ...el maná no retiraste de su boca
c: y para su sed les diste agua.
- v. 21 a: Cuarenta años los sustentaste en el desierto
b: y nada les faltó.

La segunda parte del Salmo repite el mismo esquema: hechos bondadosos de Dios (vv. 22-25); pecados del pueblo y perseverante bondad de Dios (vv. 26-31). Se termina con una apremiante petición de perdón (vv. 32-37).

Esta liturgia penitencial, como el salmo 78, presenta el maná como una muestra de la bondad de Dios, que por contraste pone más de relieve la constante ingratitud del pueblo.

Os 11, 4

Dentro de una perícopa (vv. 1-7) que presenta serias dificultades por tratarse de un texto que se ha transmitido incorrectamente y que exige correcciones para obtener una traducción y una explicación satisfactoria, se encuentra una alusión al alimento que Dios otorgaba a su pueblo en los primeros días, "cuando Israel era niño" (v. 1).

Ante una situación de corrupción y ante inminentes castigos por parte de Dios, el profeta medita sobre el pasado de Israel para constatar las constantes pruebas de amor de parte de Dios y las continuas rebeldías. El pueblo es presentado bajo la imagen de un niño con el cual Dios tiene toda clase de gestos de ternura. "La frase final, sobre el alimentar a la criatura, inclinándose hacia ella: Wolff sugiere que esta serie de gestos se refiere a la vida en el desierto. Es posible, porque allí ciertamente Dios se unía a su pueblo con vínculos y lo alimentaba"¹⁰.

Sab 16, 20-29

En un midrash que se extiende por los capítulos 11-12 y 16-19 el autor pone en paralelo a los egipcios con los israelitas para destacar la distinta actitud de Dios para con unos y con otros. Fiel a este método de exégesis, los relatos son modificados con detalles pintorescos, amplificados en sus proporciones y ordenados de otra forma para hacer resaltar los contrastes.

En 16, 16-19 se relatan las lluvias, granizos y fuego que destruyeron las cosechas de los egipcios, correspondientes a la Séptima Plaga (Ex 9, 13-35). Esta calamidad que cayó sobre los egipcios es puesta en contraste con el favor de Dios para con Israel (Sab 16, 20-21) en la donación del maná: éste es llamado "alimento de los Angeles" (v. 20a), "pan preparado del cielo" (v. 20b).

Las características de este alimento celestial constituyen también una novedad porque amplifica y elabora detalles secundarios de los textos de la Biblia hebrea examinados precedentemente en

10 J. Mejía, "Amor, pecado, alianza. Una lectura de Oseas", Bs. As., 1975, p. 112.

este trabajo. Así se afirma que: "...podía producir toda delicia y se adaptaba a todos los gustos (v. 20c) ...se acomodaba al deseo del que lo tomaba y se transformaba en lo que cada uno deseaba" (v. 21bc). El dato de Ex 16, 31 (atribuido a J): "su sabor era como el de una torta de miel", pasa a ser una dulzura que puede satisfacer todos los gustos y deseos.

El autor se permite esta amplificación con el fin de introducir una interpretación alegórica, tan del gusto alejandrino:

"Tu alimento manifestaba tu dulzura para con tus hijos" (v. 21 a);

"La creación, sirviéndote a ti, su Creador (v. 24)...

al transformarse en todo,

servía a tu generosidad que alimenta a todos

según el deseo de los necesitados (v. 25);

para que aprendan tus hijos amados, Señor,

que no es la naturaleza de los frutos

la que alimenta al hombre,

sino que es tu palabra

la que conserva a los que creen en ti" (v. 26).

En el último versículo encontramos modificado un dato del Dt 8, 3. Mientras que allí "lo que sale de la boca de Yahveh" y de lo cual debe vivir el hombre es la Ley, aquí se trata de la palabra creadora reflejada alegóricamente en el maná. La palabra creadora transforma con su poder todas las cosas adaptándolas a las necesidades de los hombres. Esta palabra omnipotente participa de los mismos atributos que posee la Sabiduría y en algunos momentos se identifica con ella (Sab 7, 25-27; 8, 6).

El dato de Ex 16, 21: "(el maná) se derretía con el calor del sol", es elaborado para justificar la costumbre de rezar antes de la salida del sol:

"se derretía al ser calentado por un simple rayo de sol

para que quedara de manifiesto

que es necesario adelantarse al sol

para darte gracias,

y encontrarse contigo antes de la aparición de la luz" (Sab 16, 27b-28).

Conclusiones

Esta rápida recorrida por los textos del Antiguo Testamento que se refieren al maná nos permite sacar estas conclusiones:

— El milagro del maná ha sido narrado en todos los casos en función de una enseñanza;

— En la tradición P aparece como el signo del poder de Dios que de esta manera demuestra que es él quien sacó a Israel de Egipto y respalda la autoridad de Moisés y de Aarón. Como testimonio, el maná es colocado en el arca.

— En los demás casos, es un signo del amor bondadoso de Dios para con su pueblo. En el Sal 105, 40 sin hacer mención de los pecados de este último, pero en Num 11, 6-9; 21, 5; Sal 78, 24; Neh 9, 15 y Os 11, 4 se relata el milagro o se alude a él con el fin de poner de manifiesto el contraste entre la bondad de Dios y la ingratitude del pueblo.

— La tradición D ubica el hecho del maná dentro de una exposición de la pedagogía de Dios, que hace experimentar la pobreza a su pueblo con el fin de que éste aprenda a vivir de lo que viene de la boca de Dios y de esta manera se prepare para vivir cumpliendo los mandamientos.

— El libro de la Sabiduría interpreta alegóricamente los datos amplificados, para ver en el maná la dulzura de Dios, el poder de su Palabra creadora (la Sabiduría), e incluso el precepto de rezar antes de la aurora.

— También la misma calidad del maná ha sido presentada de diversas maneras:

Es un alimento humillante (D);

Es despreciable (J);

Con gusto a torta de aceite (J);

Con gusto a torta de miel (P);

Es dulce, tiene todos los sabores y se adapta al gusto de los que lo toman, transformándose en lo que cada uno desea (Sab).

— También su origen es presentado de diversas maneras:

Viene desde el cielo (lehem mi-hashamaim) (Ex 16, 4; Neh 9, 15);

Es pan del cielo y trigo del cielo (lehem shamaim-degan hashamaim) (Sal 78, 23-25);

Es pan de los 'abirim (Angeles) (Sal 105, 40);

Es alimento de los Angeles que viene desde el cielo (Sab 16, 20).

— Las cronologías lo relacionan con la Pascua.

5. EL MANA Y LA LITERATURA EXTRA-BIBLICA

La evolución que se evidencia en la concepción del maná dentro de la literatura bíblica se continúa también en la literatura extra-canónica del período intertestamentario. Los comentaristas encuentran testimonios de esta evolución tanto en los escritos rabínicos como en la literatura apocalíptica.

Los rabinos

Los textos rabínicos continúan el proceso de amplificación comenzado en el Antiguo Testamento. En primer lugar, en los targumim se nota un marcado interés en acentuar con oportunas glosas el contraste entre la bondad de Dios al otorgar el maná y la ingratitude del pueblo que murmura y se rebela¹¹.

Pero también la amplificación toca al aspecto maravilloso del maná. De esta manera, aparece entre los diez elementos que fueron creados en la víspera del primer sábado¹².

Es el alimento de los Angeles del servicio¹³.

Los rabinos se extienden en consideraciones sobre su sabor, abundancia y cualidades maravillosas¹⁴, y aportan una nueva idea cuando consignan que "es una de las tres cosas que Elías restituirá a Israel"¹⁵, junto con el agua de la purificación y el óleo de la unción. Una tradición que algunos atribuyen a rabí Eleazar Hisma, de fines de siglo I d.C., se expresa con las siguientes palabras: "En este mundo no encontrarás el maná, pero lo encontrarás en el mundo futuro"¹⁶. Se evidencia un desplazamiento en la ubicación dentro de la historia de la salvación: siendo un hecho del pasado, el maná pasa a ocupar ahora un lugar dentro de los constitutivos de los tiempos escatológicos.

Es dentro de ese contexto que los midrashim desarrollan la idea de un Mesías futuro con los rasgos de Moisés, según una interpretación de Dt 18, 15. 18. Este Mesías reeditará el milagro del maná¹⁷.

Para nuestro fin es particularmente importante atender a aquellos textos en los que se establece un paralelo entre la liberación de Egipto y la salvación mesiánica. "El segundo Redentor será como el primero": esta afirmación, citada frecuentemente, aparece atestiguada recién por rabí Isaac en torno al año 300, según unos autores, o por rabí Levi, en la misma época, según otros. Con esta afirmación se introduce un interesante texto en el que se detallan

11 Targum Pseudo-Jonathan en Num 11, 6-7. Cfr. B. J. Malina, "The palestinian Manna tradition", Leiden, 1968.

12 Sifre sobre Dt 33, 21; Mekhilta sobre Ex 16, 32; Pirke Aboth 5, 6; TB Pesahim 54a.

13 Según rabí Akiba, muerto en el año 135 d.C., en TB Yoma 75b, con oposición de rabí Ismael, por el hecho de que los Angeles son espirituales y por lo tanto no comen.

14 Sifre sobre Num 11, 8; Mekhilta sobre Ex 16, 32 y 18, 9; TB Yoma 75a.

15 Mekhilta sobre Ex 16, 33.

16 Mekhilta sobre Ex 16, 25. En épocas más tardías (siglo II d.C.) se dirá que el maná es el alimento de los justos en la otra vida: rabí Meir en TB Hagiga 12b.

17 J. Jeremias, art. Moisés en el ThWNT; versión inglesa: T.IV, 859-863: The Messiah as a Second Moses.

las obras de Moisés de acuerdo con el Pentateuco y se establece un paralelo con el Mesías con textos interpretados tradicionalmente como mesiánicos. El maná (Ex 16, 4) y el agua de la roca (Num 20, 11) tienen su paralelo en "el trigo abundante sobre la tierra y en la cima de los montes" (Sal 72, 16) y en "la fuente que brotará de la Casa de Yahveh" (Joel 4, 18).

J. Jeremias¹⁸ considera que si bien este testimonio es tardío, la tipología pertenece a un período anterior al Nuevo Testamento, y lo confirma con textos del Documento de Damasco y con referencias a los que haciéndose llamar "Profeta" llevaban al pueblo al desierto con expectativas mesiánicas, según las narraciones de Flavio Josefo¹⁹.

Algunos textos de la literatura de Qumram confirman esta suposición de J. Jeremias, ya que presentan el banquete mesiánico en el que la comunidad escatológica aparece dispuesta y ordenada en el desierto siguiendo el modelo del pueblo en el desierto durante las jornadas del éxodo²⁰.

Conclusiones

Las angustias que caracterizan la historia del pueblo judío durante el período intertestamentario y en los primeros años de la era cristiana, llevan a los rabinos a releer los textos bíblicos con el ánimo de encontrar una explicación de los acontecimientos presentes y una esperanza para el futuro. En esa relectura, el maná aparece como la materialización del gesto bondadoso de Dios hacia su pueblo. En el marco de la esperanza de una renovación de la liberación que una vez se realizó por medio de Moisés, el maná aparece como un componente necesario. Es el alimento con el que Dios restaurará a su pueblo salido de la esclavitud. Alimento dotado de cualidades maravillosas y que solamente se comprende en el contexto de una felicidad definitiva, en la que ya se gozarán los bienes celestiales.

Filón de Alejandría

Se nota una gran similitud entre la manera de tratar el Maná en el libro de la Sabiduría y la forma en que es presentado por Fi-

18 O.c., pág. 861.

19 Ant. 20, 97-99. 167ss. 188; Bell. II, 259-261; VII, 438.

Estos testimonios de Flavio Josefo se confirman parcialmente con algunos textos del Nuevo Testamento, como por ejemplo Hech 21, 38 y Mt 24, 26.

20 1QS 2, 21; 1QM 4, 3ss; 1QSa 1, 1.14s. 28; 2, 1; etc.

lón. En su lectura alegórica del Antiguo Testamento, el maná es figura del Logos, Palabra de Dios y Sabiduría. Filón se detiene en su origen celestial, sus cualidades maravillosas y sobre todo el hecho de que procura la inmortalidad porque es el pan de los Angeles²¹.

La literatura apocalíptica

La literatura apocalíptica no presenta la figura mesiánica a imagen de Moisés, pero ofrece claras referencias a la reiteración del milagro del maná en tiempos escatológicos.

El Apocalipsis siríaco de Baruc. Es la obra de un autor judío de fines del siglo I d.C. que escribe bajo la penosa impresión que le han dejado la caída de Judea y la destrucción del Templo. El autor lamenta el desastre de Jerusalén y consuela a los lectores con la promesa de la felicidad escatológica.

Después que pasen los doce períodos de angustias y calamidades que han sido establecidos para toda la tierra (cap. XXVII) se manifestará el Mesías:

- XXIX. 3 "...el Mesías comenzará a revelarse.
 4 y Behemot se revelará desde su lugar,
 y Leviatán ascenderá desde el mar,
 los dos grandes monstruos que yo he creado el quinto día de la creación,
 y que serán retenidos hasta aquel día,
 y servirán de alimento para todos los que vivan entonces.
 5 La tierra dará también sus frutos diez mil veces más abundantes;
 la vid tendrá mil ramas;
 cada rama dará mil racimos;
 cada racimo producirá mil granos;
 cada grano producirá un kor (= 450 litros) de vino.
 6 Los que tengan hambre se saciarán,
 y verán milagros todos los días.
 7 Cada mañana el viento llevará desde mi presencia
 el aroma de los frutos,
 y cada noche las nubes harán caer el rocío de la salud.
 8 Y en este mismo tiempo el tesoro del maná descenderá desde lo alto,
 y ellos lo comerán en aquellos años,
 porque habrán llegado a la consumación de los tiempos.
 XXX. 1 Cuando sucedan todas estas cosas,
 se habrá cumplido el advenimiento del Mesías
 y él retornará glorioso.
 2 Entonces resucitarán los que se durmieron esperándolo...

(XXIX, 3-8; XXX, 1-2)

²¹ Leg. Alleg. III, 169.175; Deter. Pot. 118; Rer. div. her. 79; Fuga 137-138; Sacr. Caín y Abel 86; Mutat. 259; etc.

Esta fantástica descripción de los tiempos escatológicos se puede reducir a la provisión de una alimentación fuera de lo común: carne que viene del mar (Behemot-Leviatán); vino producido por la tierra en cantidades extraordinarias; maná que viene desde el cielo. Todo esto durante un reinado terrenal del Mesías que precede a la resurrección general²².

Los Oráculos de las Sibilas

En un fragmento (III, 46-48) citado por Teófilo de Antioquía (ad Autolicum 2, 36) y por Lactancio (Las divinas instituciones, 2, 12, 19), aparece el maná como un componente de la representación de los tiempos escatológicos.

Se trata de un típico texto polémico judeo-alejandrino contra los paganos. Contrapone los castigos a los que serán sometidos los idólatras con la felicidad que van a gozar los justos.

- 41 - No queréis ser sobrios ni alcanzar la sensatez de la razón;
- 42 - ni reconocer a Dios vuestro rey, que todo lo observa.
- 43 - Por eso el resplandor del fuego ardiente vendrá sobre vosotros
- 44 - y os abrasaréis en sus llamas por todos los días de la eternidad,
- 45 - avergonzados de vuestros falsos ídolos inútiles.
- 46 - Pero los que honran al Dios verdadero
- 47 - disfrutarán de la vida eterna,
- 48 - habitarán juntos, durante el tiempo de la eternidad, el florido jardín del paraíso,
- 49 - y se sustentarán del dulce pan procedente del cielo estrellado"²³.

En este texto, los componentes de la escatología son: la vida eterna, el retorno al paraíso y el alimento del maná como pan que procede del cielo.

6. EL MANA EN EL NUEVO TESTAMENTO

Mt 4,4/Lc 4,4

Se trata de una lectura midráshica del texto de Dt 8, 1-3 para mostrar la prueba por la que pasa el Hijo de Dios, sobre el trasfon-

22 San Ireneo reproduce una descripción similar en *Adv. Haer.* V, 33; Añade S. Ireneo que Papías enseñaba estas cosas como recibidas del Señor.

23 Traducción de E. Suárez de la Torre, en: A. Diez Macho, "Apócrifos del Antiguo Testamento", t. III, pág. 395; Madrid, 1982.

do de la prueba que soportó el pueblo de Israel en el desierto. Ex 16, 4: "lo pondré a prueba para ver si se conduce o no de acuerdo con mi Ley"; Dt 8, 2: "para ponerte a prueba y conocer lo que había en tu corazón".

En este texto sinóptico se explota el tema de la prueba, pero la referencia al maná no es desarrollada. El texto de Dt 8, 3 utilizado por ambos evangelistas aparece en forma más abreviada en Lc ("No sólo de pan vive el hombre"); en Mt en cambio aparece en la forma más desarrollada que tiene en la versión LXX ("No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios").

1 Cor 10, 3

En una exhortación dirigida a apartar a los lectores de la contaminación del paganismo y de una falsa seguridad por su actual pertenencia a Cristo, Pablo les recuerda los momentos salientes del Exodo y su valor típico (v. 6) para la comunidad cristiana. Les muestra el paso del mar y la protección de la nube con Moisés como un bautismo (vv. 1-2), la comida y la bebida espiritual (vv. 3-4a), interpretando la roca como el mismo Cristo (v. 4b).

Llama la atención que al maná y al agua de la roca los llame "espirituales". Se debe desechar la interpretación según la cual Pablo pone al maná y al agua en el mismo nivel que la Eucaristía, porque esta interpretación se opone al modo en que el Apóstol considera las realidades del Antiguo Testamento cuando las compara con las del Nuevo. Parece más coherente con el contexto la interpretación que lee esta expresión "espiritual" en el sentido de: obra realizada por el Espíritu Santo en el Antiguo Testamento en orden a significar realidades futuras. Para Pablo el maná y el agua no son simples alimentos materiales, sino alimentos que provee el Espíritu Santo como anuncio y preparación de otros alimentos que recién llegarán en la plenitud de los tiempos: "Todo esto les acontecía en figuras, y fue escrito como una advertencia para los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos" (1 Cor 10, 11).

El valor tipológico no queda circunscripto a su aspecto alimenticio ni a su origen, sino que se extiende también al triste destino que tuvieron aquéllos que a pesar de haber recibido aquel bautismo y de haber participado en esta comida y en esta bebida se contaminaron más tarde con la idolatría (vv. 5-11). El maná no los salvó de la muerte.

Apc 2, 17

En la carta a la iglesia de Pérgamo se encuentra esta promesa: "al vencedor, le daré el maná que está oculto".

En este texto el maná aparece como alimento escatológico prometido a los que no han cedido a la tentación de comer los manjares ofrecidos a los ídolos (2, 14). Hay cierta similitud con lo que se encuentra en la literatura apocalíptica extra-bíblica, como el texto de los Oráculos de las Sibilas citado precedentemente.

En el texto del Apc se dice que el maná "permanece escondido" u "oculto", tal vez como una alusión a una tradición referente al Arca de la alianza. Según el texto P de Ex 16, 32-34, en el Arca se encontraba una muestra del maná. En la tradición consignada en 2 Mac 2, 4-8 el profeta Jeremías ocultó el arca para salvarla de la destrucción en el momento de la caída de Jerusalén, y el arca volverá a manifestarse "cuando Dios vuelva a reunir a su pueblo y le sea propicio". Esta misma tradición aparece en el Apc. Baruc 6, 5-10.

Conclusiones

Si dejamos de lado el texto de los evangelios sinópticos, donde por influjo de los LXX la atención se ha desplazado del maná a la Palabra de Dios, vemos que en los otros dos textos del Nuevo Testamento el maná es tratado de manera diferente.

En Pablo, el maná es figura de la Eucaristía. Los que han recibido el bautismo y la eucaristía pueden perder todo lo ganado y experimentar la muerte si caen en la idolatría, así como experimentaron la muerte aquellos que cruzaron el mar y recibieron el alimento espiritual junto con Moisés, y después de todo esto se postaron ante los ídolos.

En el Apocalipsis el maná se promete como comida escatológica reservada a los que no fueron seducidos por el culto de los ídolos. Poder comer del maná escondido significa en este contexto poder participar de la vida eterna, así como en la literatura extra-bíblica.

7. EL MAÑA Y LA HOMILIA DE JN 6, 32-58.

Se ha mostrado en las páginas precedentes que el capítulo VI del evangelio de San Juan ha sido elaborado con la finalidad de ofrecer un discurso de Jesús que tiene como trasfondo el milagro del maná en el Antiguo Testamento. Una vez que hemos revisado

los textos veterotestamentarios y extra-canónicos, corresponde analizar el discurso evangélico para tratar de comprender el alcance de la respuesta que da el Nuevo Testamento a la expectativa de los judíos.

Unidad del discurso

La unidad del discurso ha sido impugnada por varios investigadores que señalan el contraste entre el sentido metafórico con que se habla de "comer el pan" en la primera parte del discurso (vv. 31-51ab) y el realismo sacramental que se pone de manifiesto en la segunda (vv. 51c-58). Algunos, con R. Bultmann, han llegado a proponer que esta segunda parte sería obra de un interpolador tardío (el "redactor eclesiástico")²⁴.

En sentido contrario se pueden proponer argumentos que favorecen la hipótesis de la unidad del texto. Si bien es cierto que los vv. 49-51ab tienen todo el aspecto de un final de discurso y que forman una inclusión con el texto veterotestamentario citado en el v. 31, también es verdad que en el diálogo introductorio (v. 27) se enuncian algunos conceptos que reaparecerán —y solamente allí— en la segunda parte del discurso: alimento —que permanece— Hijo del Hombre. Estos términos se encuentran nuevamente en: v. 53: Hijo del Hombre; v. 55: alimento; y 56: permanece.

Algunas constantes en el uso del vocabulario refuerzan la hipótesis de la unidad:

La palabra "pan" aparece 21 veces, distribuidas de la siguiente forma: 7 veces en la parte narrativa (vv. 5-26) y 14 veces en el discurso (7 veces entre 31 y 41; y 7 veces entre 48 y 58).

Los términos "vida/vivir" están catorce veces en el cuerpo del discurso, con esta distribución: 7 veces en 33-51ab y 7 veces en 51c-58.

En cambio "carne" aparece solamente siete veces y éstas solamente en los vv. 51c-58. Esta reducción se comprende por el argumento tratado. Lo mismo puede decirse de "mar" y "discípulo", que están siete veces cada una en la parte narrativa (vv. 1-25).

Atendiendo a unos y otros argumentos se puede suponer como hipótesis que el autor ha trabajado con material preexistente, pero

24 La discusión del problema puede verse en los comentarios citados en las notas 3 y 5. Nuevos aportes: G. Bornkamm, "¿Tradición prejuánica o elaboración posjuánica en el discurso eucarístico de Jn 6?", en "Estudios sobre el Nuevo Testamento", Salamanca, 1983; págs. 295-310; X. Léon-Dufour, "La fracción del pan", Madrid, 1983; págs. 311-339.

lo ha sometido a un intenso proceso de reelaboración obedeciendo a un riguroso plan en el que la eucaristía aparece como el punto culminante de toda su exposición. De esta manera, el autor le ha impuesto unidad a varios textos que habrían sido compuestos originalmente en diversos momentos.

El núcleo central, en torno al cual ha agrupado todo el material, está constituido por la cita del Antiguo Testamento que aparece en el v. 31 en boca de la multitud que interroga a Jesús. Se trata del Salmo 78, 24 en una referencia al maná.

Ya hemos visto cómo la narración del milagro de la multiplicación de los panes guarda estrecha relación con el relato del maná en los textos del Antiguo Testamento. Ahora, en la segunda parte del capítulo VI de Jn, el discurso de Jesús representa un comentario homilético a esos mismos textos, a partir de la cita del Salmo.

El texto del Sal 78, 24

El texto que los interlocutores le presentan a Jesús (v. 31) corresponde al Sal 78, 24, aunque con algunas variantes con respecto a la versión LXX:

LXX: Hizo llover para ellos maná para comer
Pan del cielo les dio

Jn: Pan desde el cielo les dio para comer

Se observa que el evangelista ha sintetizado el texto destruyendo el paralelismo que ofrecía el versículo del Salmo. La única variante importante que ha introducido es el haber añadido una preposición y artículo antes de la palabra "cielo": LXX: arton ouranou; Jn: arton ek tou ouranou. De esta manera adelanta la forma que adquirirá la expresión en el cuerpo del discurso: "Pan que ha bajado desde el cielo".

Estructura del discurso

La homilía que pronuncia Jesús explicando el texto del Salmo propuesto por los interlocutores se desarrolla entre los vv. 32 y 58. Los interlocutores interrumpen en tres oportunidades el desarrollo del discurso, y con sus intervenciones dividen naturalmente el texto. Se advierte que en cada una de las intervenciones los interlocutores introducen uno de los miembros de la cita del Salmo propuesto en el v. 31:

- v.31: Proponen el texto: Pan del cielo les dio para comer.
 v.32: Jesús comienza el discurso aludiendo a un miembro: Moisés no les dio...
 v. 34: Los interlocutores piden: Danos ese pan
 v. 42: Los interlocutores preguntan: ¿Cómo dice "del cielo he bajado"?
 v. 53: Los interlocutores preguntan: ¿...su carne para comer?

Estas interrupciones dividen el discurso en cuatro partes:

32 – 33

35 – 40

43 – 51

53 – 58

Se observa que hacia el final de cada una de las cuatro partes se encuentra la expresión "descendido del cielo". Esta expresión se encuentra dentro de este capítulo solamente en el cuerpo del discurso. Sumando las veces que las dice Jesús (5 veces) a las dos veces que la dice la multitud se alcanza el número de siete:

- v. 33: que está descendiendo del cielo (part. pres.) = Jesús
 v. 38: he descendido del cielo (perf.) = Jesús
 v. 41: descendió del cielo (part. aor.) = multitud
 v. 42: del cielo ha descendido (perf.) = multitud.
 v. 50: que del cielo está descendiendo (part. pres.) = Jesús
 v. 51: del cielo descendió (part. aor.) = Jesús
 v. 58: del cielo descendió (part. aor.) = Jesús

También en las palabras finales de cada una de las partes se encuentra el término vida/vivir:

33 ...que da la vida al mundo.

40 ...tenga vida eterna...

51 ...por la vida del mundo

58 ...vivirá para siempre.

Analizaremos ahora cada una de las partes del discurso de Jesús.

1a. Parte: vv. 32-33: Jesús aclara quién es el que *da* el Pan, y presenta el Verdadero Pan.

La cita del Antiguo Testamento propuesta por los oyentes (Sal 78, 24) tiene el sujeto implícito, que en el Salmo está explícito en el v. 21 y es Yahveh. Pero los oyentes suponen que el sujeto es Moisés, y le piden a Jesús la realización de un signo semejante. Jesús responde haciendo algunas correcciones a la interpretación de los oyentes:

– El sujeto no es Moisés, sino el Padre;

— Se altera el tiempo del verbo: la cita se expresaba en aoristo (édōken: dio); Jesús niega que Moisés dio y siga dando (tiempo perfecto: dédōken); y afirma que el Padre lo está dando (tiempo presente: dídōsin).

— El Pan que está dando es el “verdadero”, lo cual implica un rechazo de la pretensión de que el maná era realmente pan del cielo, como ya se veía en la evolución de la idea en el Antiguo Testamento y mucho más todavía en el judaísmo. El maná del desierto era solamente una figura.

— El Pan verdadero es el que está descendiendo y está dando la vida eterna al mundo.

En esta primera parte aparece clara la respuesta joánica a la expectativa judía del maná en el marco de la expectativa del Profeta como Moisés. Se muestra la calidad superior del pan, que por ser verdadero pan del cielo puede dar la vida eterna. Se insiste en su presencia actual: ya está siendo dado y ya está obrando en el mundo.

2a. Partè: vv. 34-40: Jesús aclara que El mismo es el Pan, y anuncia para qué ha descendido del cielo.

La reacción de los oyentes no puede ser otra que una súplica pidiendo este pan. La súplica está redactada de la misma forma que la de la Samaritana cuando oyó hablar del agua que ofrecía Jesús (4, 15): “¡Señor, dame de esta agua!”.

En la respuesta, Jesús avanza sobre el anuncio anterior identificando el Pan: el Pan verdadero que está dando la vida es el mismo Jesús.

Tenemos en este lugar uno de los siete pronunciamientos típicos del Evangelio de San Juan encabezados con el “Yo soy”²⁵. Jesús se revela en el estilo de la Sabiduría personificada del Antiguo Testamento²⁶. La Sabiduría ofrece un pan:

“(al que teme al Señor) lo alimenta con el pan de inteligencia, le da a beber agua de la Sabiduría” (Sir 15, 3)

También Jesús ofrece un pan, pero en este caso el Pan es El mismo. Esto coincide con otra de las invitaciones de la Sabiduría, en la que ella misma aparece como comida y como bebida:

“Los que me comen quedan aún con hambre de mí, los que me beben sienten todavía sed” (Sir 24, 21).

25 Jn 6, 35.48; 8,12 y 9, 5; 10, 7.9; 10, 11; 11, 25; 14, 6; 15, 1.5; Ver: Schnackenburg, o.c. Excursus 8.

26 A. Feuillet, “Les thèmes bibliques majeurs du Discours sur le pain de vie”; *Etudes Johanniques*, Chap. III; Paris, 1962, págs. 80-83.

El eco del texto del Siracida explica la extraña presencia de una referencia a la sed en Jn 6, 35 donde se ha hablado solamente de pan y no de bebida, pero prepara para la presentación de la bebida (la sangre) en 6, 53. Las últimas palabras del pronunciamiento de Jesús: "...no tendrá sed nunca más" (v. 35) están en paralelo con las palabras de Jesús a la Samaritana (4, 14): "el que beba el agua que yo le daré no tendrá sed nunca más".

Mientras que en el Siracida se describe la reacción del temeroso de Dios que gusta la Sabiduría diciendo que sigue teniendo hambre y sed de ella (Sir 24, 21), en Jn 6, 35 se afirma que quien viene a Cristo y cree en El no tendrá más hambre ni sed. Esta afirmación reproduce un texto de Is 49, 10 en el que se describen las maravillas del nuevo éxodo, al que también parecen aludir Is 55, 1 y 65, 13 en referencias al banquete escatológico. Por medio de estas alusiones, se encuentran reunidas en las palabras de Jesús de Jn 6, 35: la expectativa del maná, el nuevo éxodo, el banquete de la Sabiduría y el banquete escatológico.

Pero en las palabras de Jesús no aparecen verbos que indiquen la acción de "comer" sino de "venir" y "creer". En las invitaciones de la Sabiduría personificada también el llamado para "venir" se antepone al "comer": "Venid a mí los que me deseáis, y saciáos..." (Sir 24, 19); "Venid y comed mi pan..." (Prov 9, 5). En el Evangelio de Juan el verbo que indica la acción de comer ha sido enunciado en el v. 31 y recién reaparecerá en el v. 49 para ser usado con mayor frecuencia en la última parte del discurso (51c-58).

En esta primera presentación de Jesús como Pan, las acciones de "venir" y "creer" están expresadas por medio de participios presentes (como en Sir 24, 21; ver también 4, 12-15), dando una imagen de constancia y continuidad.

En la explicación que viene a continuación de su presentación como pan (v. 38), Jesús traduce a otro lenguaje las metáforas de "no tener hambre" y "no tener sed". El, como el maná, como la Sabiduría y como la Palabra de Dios (Is 55, 10-11), ha descendido del cielo. Pero desciende con la misión de cumplir la voluntad del que lo envía. Esta voluntad está expresada de dos maneras en sentencias paralelas: que no entregue a la perdición escatológica a ninguno de los que le han sido dados por el Padre que lo envió, sino que les otorgue la resurrección final (v. 39); que los que crean en él tengan la vida eterna y que El, con un "yo" enfático, los rescite en el último día (v. 40).

Como verdadero maná, Jesús está en condiciones de otorgar la vida eterna y la resurrección final a los que lo gustan por la fe. El es la Sabiduría que puede ser comida como alimento de vida eterna:

“Es árbol de vida para los que se aferran a ella” (Prov 3, 18);
 “El que me encuentra, ha encontrado la vida” (Prov 8, 35).

Más adelante afirmará que el que está creyendo, ya tiene vida eterna (v. 47). Para eso ha descendido del cielo, y la eficacia de su obra está garantizada por la voluntad del Padre.

3a. Parte: vv. 41-51: Jesús declara que su origen *del cielo* sólo se puede conocer por la fe, y agrega que El es un Pan que debe ser comido.

Ante las afirmaciones de Jesús se produce la reacción del auditorio. Los judíos murmuran porque ha dicho que es el Pan que descendió del cielo (tiempo aoristo). En realidad Jesús ha usado tiempos verbales que indican actualidad (presente en el v. 33; perfecto en el v. 38). Al murmurar por el pan que descendió y al ser identificados como “judíos”, los interlocutores reproducen la escena de las murmuraciones en el desierto con ocasión del maná (Ex 16, 7. 8.9.12; 17, 3.5.10; Num 11, 1).

En este texto de Jn (v. 41), el motivo de la murmuración es la afirmación de Jesús de que El es Pan (v. 35) y que ha descendido del cielo (vv. 33.38). Las objeciones se dirigen a la segunda parte de la afirmación: ¿cómo puede decir que ha descendido del cielo si ellos conocen a sus padres? (v. 42). Para ponerlo de relieve, se invierte el orden de las palabras: vv. 33.38.41: “descender - del cielo”; vv. 42.50.51.58: “del cielo - descender”.

Jesús les responde que la dificultad que ellos experimentan para “venir” a El, que es lo mismo que “creer en El”, se resuelve si se comprende que la fe requiere una acción previa de Dios. Para poder “venir” es necesario “ser traído” (v. 44), como se prueba por el texto profético (v. 45). El anuncio de Is 54, 13 referente a los habitantes de Jerusalén para los tiempos escatológicos es aplicado por Juan al momento presente y ampliado a todos los hombres por la sencilla omisión de un miembro de la frase;

Is: ...todos tus hijos serán instruidos por Dios...

Jn: ...todos serán instruidos por Dios...

No se debe pasar por alto que este anuncio de Isaías se encuentra pocos versículos más arriba que el anuncio del banquete escatológico (55, 1-2).

El texto de Juan tiene el escrúpulo de señalar la diferencia que hay entre las acciones de escuchar y aprender de Dios por una parte, y la de ver a Dios por la otra. Esta última es exclusiva del Hijo (v. 46). Esta singularidad de Jesús en su condición de Hijo es lo que constituye el objeto central de la fe que da la vida: “...para

que crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y creyendo tengan vida..." (20, 31); "...ya está condenado, porque no ha creído en el nombre del Hijo Unico de Dios" (3, 18); "el que cree en el Hijo tiene vida eterna..." (3, 36).

La explicación de Jesús se cierra con una frase lapidaria que repite 40b, donde "venir" es reemplazado por su equivalente "creer": "el que cree (participio presente: está creyendo) tiene (tiempo presente) vida eterna" (v. 47).

El v. 48 retoma el enunciado del v. 35 ("Yo soy el Pan de vida"), pero mientras que en lo que precede había desarrollado el primer elemento (Pan), en los versículos que siguen se desarrollará el segundo (Vida). Este concepto se ilustrará por medio de una oposición entre los que comen del verdadero pan de vida y lo que sucedió a la generación del desierto. En el v. 49 se menciona por primera vez el maná después del enunciado del v. 31, para recordar que aquellos que lo comieron también murieron. La generación del desierto no obtuvo la vida eterna a pesar de haber comido un pan que venía desde el cielo. El Salmo 78, cuyo versículo 24 es mencionado en el v. 31, recuerda que comieron el "trigo del cielo y pan de los Angeles" (vv. 24-25), "y la comida estaba aún en su boca cuando la cólera de Dios estalló contra ellos, hizo estragos entre los más fuertes y abatió a la flor de Israel" (vv. 30-31). Y también aquellos que no fueron castigados murieron, como sucedió con los que lograron llegar y entrar en la tierra de la promesa. El verdadero Pan, en cambio, puede otorgar la vida eterna al que lo come (v. 50). Aquí se retoma el verbo "comer" que había sido abandonado desde la introducción del discurso (v. 31).

Se establece una nueva relación con el Pan: ahora se trata de un Pan que debe ser comido. Se completa de esta forma el itinerario del creyente: venir - creer - comer.

Al Pan Verdadero —que desciende del cielo— se le añade un nuevo atributo: "Viviente" o "que está viviendo" (v. 51). El verbo "vivir" aparece por primera vez en el discurso y se repetirá cinco veces más en lo que resta hasta el v. 58. Se produce una consonancia que ilustra los efectos de esta comida: El que come el pan viviente, vivirá.

Así como el verbo "creer" fue reemplazado por "comer", también el sujeto "pan" es reemplazado a partir de este punto del discurso: el Pan es la carne de Cristo, pero es un Pan viviente, con lo que se excluye toda idea repugnante de comer un cadáver. Al mismo tiempo se plantea un misterio.

Se observan algunos cambios con respecto a lo que precede:

- en los vv. 35. 48 el Pan es el mismo Cristo; en 51c el Pan es algo que Cristo dará: su carne;

- en el v. 32 es el Padre el que da el Pan; en el v. 51c es Cristo el que dará el pan de su carne;
- en las partes precedentes del discurso se ha puesto el acento sobre los verbos en tiempo presente o que indican actualidad; en 51c se usa el tiempo futuro: “el pan que yo daré...”

Trataremos de ver el verdadero alcance de estas diferencias. Con respecto a la primera, es necesario advertir que en las expresiones bíblicas la carne no es algo diferente de la persona, sino la persona misma entendida en su aspecto terrenal. En el himno del prólogo de Juan (1, 1-18) se llega al punto culminante cuando se afirma que la Palabra que estaba desde el principio junto a Dios (1, 1) se hizo carne (1, 14). En las epístolas joánicas se insiste en la necesidad de confesar “que Jesús ha venido en carne” (1 Jn 4, 2; 2 Jn 7). Para Juan la carne es el mismo Cristo en su existencia terrenal, lo que El comenzó a ser en el tiempo.

En la segunda diferencia apuntada, se debe tener presente que es habitual en Juan mostrar la unidad entre el Padre y el Hijo por medio de expresiones en las cuales la misma acción que en un momento se atribuye al Padre en otro momento se atribuye al Hijo. Así 10, 28c y 29b: “nadie las arrebatará de mi mano” y “nadie puede arrebatarlas de la mano del Padre”. En 14, 16.26 y 15, 26: El Padre enviará el Paráclito y Cristo enviará el Paráclito de parte del Padre.

En este texto se atribuye al Padre la entrega del Hijo como objeto de fe, mientras que al Hijo se le atribuye la entrega de su vida terrenal, su “carne”, en el sacrificio de la cruz (ver 10, 15.17-18).

Por último, la diferencia de los tiempos verbales se explica si se presta atención a que mientras la entrega del Hijo como objeto de fe ya es un hecho presente para los oyentes, la entrega que el Hijo hará de su propia vida es algo todavía futuro. Por ese motivo se distinguen los tiempos: el Padre está dando el Pan (v. 32), el Hijo lo dará (v. 51).

Se sugiere que la expresión: “mi carne en favor (‘yper) de la vida del mundo” representa la formulación joánica de las palabras de la institución eucarística, tal vez relacionada con la formulación de Lucas/Pablo (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24):

Jn: entregaré mi carne en favor de la vida del mundo

Lc: mi cuerpo en favor de ustedes entregado

1 Cor: mi cuerpo en favor de ustedes

La expresión “en favor de (‘yper)” se encuentra en las formulaciones más antiguas del kerygma: 1 Cor 15, 3; 2 Cor 5, 14-15; Rom 5, 6.8; Gal 1, 4; 1 Tim 5, 10; 1 Pe 2, 21; 3, 18; etc. Muchas veces se encuentra combinada con el verbo “dar” o “entregar” (dídōmi - paradídōmi): Rom 8, 32; Gal 2, 20; etc.

Las palabras sobre la copa de Mc 14, 24 "en favor de muchos" ('yper polloi) dejan suponer que en el trasfondo se encuentra una interpretación sacrificial de la muerte de Cristo con referencia al Siervo Sufriente del cuarto cántico del Segundo Isaías (Is 53, 11-12), aunque no según la versión LXX sino traducción de un texto semítico²⁷. En este caso, el origen de esta interpretación estaría en la primitiva comunidad palestinese. Esta referencia al Antiguo Testamento, con la consiguiente interpretación de la muerte de Cristo, estaría en el trasfondo de todas las formulaciones kerygmáticas donde se encuentra la expresión "en favor de ('yper)". En la literatura joánica se encuentran algunos ejemplos: "doy mi vida en favor de las ovejas" (Jn 10, 11.15); "dio su vida por nosotros" (1 Jn 3, 16); ver también Jn 11, 51-52; 15, 13 y 17, 19.

La finalidad de esta donación del pan que es la carne está en estrecho paralelo con el v. 33:

v. 33: el Padre da el Pan - el Pan da la vida al mundo;

v. 51: el Hijo da la Carne - en favor de la vida del mundo.

La totalidad de los que se benefician con la muerte expiatoria de Cristo, expresada con el semítico "muchos" de Mc 14, 24, en Jn 6,51c se expresa con otra expresión igualmente totalizante pero más gráfica: el mundo, que en este lugar no tiene el sentido peyorativo que ostenta en otros textos joaninos.

El beneficio de esta entrega sacrificial, en la línea del evangelio de Juan, está expresado con el término "vida" (zōē), y será objeto de un desarrollo más amplio en los vv. 53-58.

4a. Parte: vv. 52-58: Jesús declara que es necesario *comer* su carne como verdadero maná que da la vida eterna.

Las últimas palabras de Jesús en el v. 51 suscitan malestar entre los oyentes. Su reacción más violenta está expresada con el verbo "pelear", "querellar" (v. 52). Tal vez hay una intención de aludir a las provocaciones y querellas de los israelitas en el desierto por la falta de agua (Ex 17, 2. 7).

Hay un doble motivo para esta reacción. El primero está implícito, ya que es normal la reacción de asombro y repugnancia ante la perspectiva de tener que comer carne humana. Sobre todo entre los judíos habituados a la lectura del Antiguo Testamento, donde esta comida aparece siempre unida a la idea de los tremendos castigos con que Dios amenaza a su pueblo por sus pecados, y está asociada al contexto de las experiencias más espantosas y crueles

27 H. Riesenfeld, 'yper, en *TWzNT* (versión inglesa) VIII, 507-12.
J. Jeremias, "La última cena", Madrid, 1980; 194-198.

de la guerra. En este sentido, las palabras de Jesús podían haber sonado a sus oídos como un anuncio de castigos y experiencias horribles.

El segundo motivo, explícito en este caso, está expresado por el interrogante: “¿Cómo puede...” (v. 52). Si no se trata de comer su cadáver, ¿cómo es posible que entregue su propia carne estando vivo?

La respuesta de Jesús comienza con dos frases paralelas que muestran una antítesis poniendo la forma negativa en primer lugar (v. 53). Encuadrado con el típico doble “Amen” que le da el carácter de una solemne definición, se encuentra el pronunciamiento que no solamente coloca la comida de su carne como una condición ineludible para obtener la vida, sino que además añade la exigencia de beber su sangre. Esta alusión a una bebida explica la referencia a la sed que se encontraba en el v. 35.

Este segundo requisito, el de beber la sangre, resulta a los oyentes mucho más repugnante que el primero, ya que la prohibición de beber sangre, reiterada varias veces en el Antiguo Testamento (Gn 9, 4; Dt 12, 16.23; Lv 3, 17; 7, 26-27; 17, 10-14; 19, 26) llevaba anejada una sentencia de muerte contra el que la violaba (Lv 7, 27 y 17, 14).

Pero en el centro del pronunciamiento se encuentra una expresión que impone un sentido más preciso a todo el texto y responde a la dificultad de los oyentes: la carne y la sangre de las que se trata son la carne y la sangre del Hijo del hombre. Este elemento pone en relación a este texto con el del v. 27: “el alimento que les dará el Hijo del hombre”.

El título “Hijo del hombre” en el evangelio de San Juan se utiliza para designar el personaje celestial pre-existente que desciende del cielo y que vuelve otra vez al Padre (3, 13; 6, 62), sobre el trasfondo de la apocalíptica judía²⁸. El tiene poder para dar la vida y para juzgar porque es el Hijo del hombre (cfr. 5, 26-27).

Al poner al Hijo del hombre como el sujeto que dará este alimento y al mismo tiempo indicar que este alimento será su propia carne, se indica el carácter escatológico de este alimento. La carne y la sangre que se ofrecen como alimento necesario para obtener la vida son carne y sangre glorificadas. La glorificación de la carne de Cristo es condición necesaria para que pueda dar la vida (ver 17, 1-2), y esa glorificación está en íntima relación con el Espíritu Santo (6, 63; 7, 36).

Las cuatro frases que siguen (vv. 54.56.57.58) tienen como sujeto un participio presente, que en este caso indica la acción de comer mediante el verbo trōgō, y en las dos primeras va acompañado del verbo beber, pinō, puesto en el mismo caso (v. 54. 56).

La frase del v. 54 está expresada en forma de enunciado lapidario con sujeto en participio presente, de modo similar a los de los vv. 35. 40. Se advierte un claro paralelismo con los vv. 40. 47:

v. 40: El que ve al Hijo y cree en El tiene vida eterna y yo lo resucitaré...

v. 47: El que cree tiene vida eterna

v. 54: El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo lo...

Se advierte un cambio en el vocabulario: hasta el v. 53 el verbo para indicar la acción de comer era esthiō, que volverá a aparecer una vez más en el v. 58. Pero en los cuatro versículos 54. 56. 57 y 58 se recurre al verbo trōgō, que se utiliza únicamente en participio presente en los cuatro casos.

El cambio de vocabulario es llamativo, ya que no es un verbo que se utilice corrientemente para referir la acción de comer cuando ésta es realizada por personas, sino más bien por los animales. Se podría invocar para justificar este cambio el hecho de que en el uso helenístico trōgō podría ocupar el lugar del tiempo presente de esthiō, pero en este trozo del evangelio de Juan se advierte una intención teológica: la comida ya no designa el acto de apropiación por la fe, sino la asimilación de la eucaristía. La carne y la sangre se presentan como verdaderos alimentos (v. 55), retomando un elemento literario (brōsis) que ya había sido adelantado en el v. 27. Al destacar la sangre junto a la carne se abre una nueva perspectiva: la comida es la participación en un banquete sacrificial.

La 1a. Carta de Juan, que interpreta la muerte de Cristo como sacrificio propiciatorio (ilasmon peri tōn amartiōn ēmōn) (1 Jn 4, 10), atribuye a la sangre un efecto purificador sobre los pecados (1, 7) cuando tenemos comunión (koinōnían ejomen) unos con otros²⁹.

La recepción del cuerpo y de la sangre produce en el creyente los mismos efectos que la fe: la consecución de la vida eterna y la firme esperanza en la resurrección (v. 54). Se añade a éstos la permanencia recíproca de Cristo en el que come su carne y bebe su sangre, así como la de éste en Cristo (v. 56), en un texto que tiene

29 En ese mismo sentido: "Cuando bebemos su sangre, derramada por nosotros, somos purificados" (Prefacio I de la Eucaristía; *Misal Romano* reformado por mandato del Concilio Vaticano II, promulgado por S.S. Pablo VI).

evidentes paralelismos con la alegoría de la vid (especialmente 15, 4. 5. 7). Se ha propuesto que para componer esta parte del discurso sobre el pan de vida, el autor ha utilizado un texto que originalmente estaba unido con el de la vid, y que se refería a los dos elementos eucarísticos: el pan y el vino³⁰.

Al llegar a este punto de la permanencia de Cristo en el que lo come, así como la permanencia del creyente en Cristo, alcanzamos el punto culminante de todo el discurso. El término "permanecer" (menein) es uno de los más utilizados por Juan. La permanencia es una nota característica de lo divino cuando se lo compara con la transitoriedad de las cosas. Juan recurre a esta noción para expresar la forma en que la vida divina habita en el creyente, transmitiéndole la inmutabilidad y eternidad, de una manera similar a la permanencia de Cristo en el Padre y del Padre en Cristo. El misterio de la inhabitación recíproca del Padre y del Hijo se trasmite a los creyentes.

La relación entre Cristo y el creyente se ilumina a la luz de la relación que existe entre el Padre Viviente y Cristo el Enviado: Cristo vive por el Padre, por causa del Padre y para el Padre, de la misma manera el que come a Cristo vivirá por El y para El.

El discurso se concluye con una frase que se construye retomando elementos de los vv. 49 y 51, y que encierra toda la obra (vv. 31-58) con una inclusión por la repetición de elementos de la frase inicial:

- v. 31 a) Nuestros padres el maná
 b) comieron en el desierto
 como está escrito:
 c) Pan del cielo les dio a comer.
- v. 58 c) Este es el Pan que del cielo descendió,
 b) no como comieron
 a) los padres y murieron.

Conclusiones

Por la vía de la superación, Juan ha mostrado el cumplimiento de las expectativas judías sobre el maná. El maná del desierto no era sino sombra y figura terrenal de una realidad celestial: el Hijo de Dios manifestado entre nosotros.

30 Ver F. M. Braun, "Jean le Théologien" III, 2; Paris, 1972; pág. 194.

Cristo es el Enviado celestial que con su presencia realiza el gesto que pone de manifiesto el inmutable amor de Dios por los hombres.

El maná hacía resaltar la inveterada rebeldía de los hombres ante la generosidad amorosa de Dios. Cristo en cambio ofrece la posibilidad de una unión definitiva e indestructible con Dios.

Cristo ofrece su carne como alimento de eternidad, que al mismo tiempo es carne de la víctima que se ofrece como sacrificio por los pecados y rebeldías de todos los hombres.

El maná descendía del cielo y se diluía o se corrompía, pero Cristo permanece para siempre e introduce a los hombres en la participación de la intimidad de la vida divina, para que el hombre también pueda gozar de una permanencia para siempre.

El verdadero maná nos ofrece los bienes impercederos, y al mismo tiempo otorga a los hombres un espacio de unión indestructible. La participación de la eucaristía, comida de la carne del Hijo del hombre, es el comienzo de la escatología, que llegará a su plenitud cuando veamos a Dios tal como es (1 Jn 3, 2), es comunión con el Cristo glorioso y con todos los hombres que están unidos con El. Esta comunión realiza plenamente lo que la antigua Alianza solamente hacía vislumbrar.

El nuevo maná se presenta como la Sabiduría de Dios, la Palabra de Dios que recorre todo el universo y lo llena todo. Participar de su banquete es vislumbrar también una misteriosa comunión con toda la creación renovada por la obra redentora.

A todos los hombres que peregrinan penosamente en busca de una patria perdurable, que quieren sanar las heridas dejadas por el pecado, que tratan de alcanzar una unión estable con los demás hombres, la Iglesia les ofrece lo que ha recibido de Cristo: "Tomen y coman".

EUCARISTIA Y REPARACION*

Reflexión Teológico-Espiritual

INTRODUCCION

“Caminad sin vacilar por los caminos del amor y de la reparación. Seguid dando un puesto de honor a las formas de culto eucarístico que, como se nos ha dicho, se usan en vuestras casas. Y que vuestras adoraciones diarias sean a la vez la fuente en que se restauren vuestras almas a los pies del Maestro y la preparación profunda a un apostolado cada día más fructuoso” (Paulo VI).

El amor y la reparación son dos rasgos de la devoción al Corazón de Jesús que pertenecen a todos los tiempos. No es posible concebir el amor de Dios revelado en Cristo, sin pensar en la obra de la redención fruto de ese mismo amor misericordioso. El amor obliga a reflexionar sobre la causa de nuestra salvación; mientras que la reparación acentúa más bien el aspecto humano, libre y personal, de la acción salvífica de Dios realizada en Cristo.

En el misterio eucarístico, como en el núcleo de nuestra fe cristiana, encontramos la manifestación viva y latente del inalterable amor divino en favor del hombre y, a la vez, la respuesta del hombre que, en Cristo, acepta para siempre el plan salvífico sellado en la Nueva y Eterna Alianza. La Eucaristía se transforma así en camino de Dios hacia el hombre, en su situación peregrinante, y al mismo tiempo en alimento por el cual, el renacido por el agua y el Espíritu, mantiene viva y actual su pertenencia al Señor Resucitado.

El contexto sacrificial elegido por Cristo para dejarnos el “memorial” de su muerte y resurrección, revela el cumplimiento de la Antigua Alianza que Dios, por mediación de Moisés, había pactado con su pueblo. La Sangre de la Alianza es, junto con el Pan de vida, la manera, misteriosa y trascendente, por la que el hombre es rescatado del pecado y se incorpora al Cuerpo místico del Redentor.

* Ponencia leída en el *Encuentro Teológico sobre la Eucaristía* organizado con motivo del VIII Congreso Eucarístico Nacional. Buenos Aires, 8-11 de octubre de 1984.

Por ser sacrificio, la Eucaristía dice referencia directa a la muerte en la cruz del Hijo de Dios, el único sacrificio cuya eficacia penetró los cielos y nos conquistó la aceptación eterna de Dios. Pero por ofrecerse en favor de cada hombre, éste está llamado, de alguna forma, a participar activamente en su propia salvación. Es decir, no se cumple plenamente el designio del Padre sin el libre consentimiento del hombre redimido.

Si por la oblación eterna de Cristo el fiel ya está alcanzado por la fuerza transformadora del Espíritu, que emana bajo el signo del agua y la sangre del costado abierto del Crucificado, por el rechazo del hombre esa misma oblación puede quedar sin efecto redentor. El Amor que mueve a Dios a entregarse al hombre en su propio Hijo, no siempre encuentra cabida en el misterio del corazón humano que puede cerrar sus puertas a la acción de la gracia. Realmente, el Amor y la reparación pertenecen a todos los tiempos y señalan lo "ya" realizado por la misericordia divina y lo "aún no" plenamente aceptado por la inescrutable cerrazón del corazón del hombre. Gracia y pecado, Amor y egoísmo, se encuentran así enfrentados por la infinita liberalidad de un Dios-Amor y por la obstinada autosuficiencia del hombre pecador.

Eucaristía y Reparación son dos aspectos del único misterio redentor donde se manifiestan claramente la iniciativa divina y la aceptación humana. Por la Eucaristía, en efecto, se hace presente en nuestros altares la eterna oblación sacrificial de Cristo en favor de todos los hombres. A su vez, por la reparación, entendida aquí como libre acogida de la gracia salvadora, se hace efectiva, actual y personal esa misma redención universal realizada por Cristo una vez para siempre. Eterno ofrecimiento de Dios y apropiación subjetiva de la salvación, se entrelazan en la acción sacramental de la Iglesia, llamada a ser Familia de los hijos de Dios.

El presente trabajo intenta explicar, con un método que denominamos "teológico-espiritual", una faceta del misterio al que aludimos: enfocar el misterio eucarístico desde la perspectiva de la oblación sacrificial y su efecto producido en el hombre pecador. A este efecto, en el que incluimos el ejercicio de la libertad humana, llamamos "reparación".

La primera parte del escrito está destinada a reflexionar sobre la Eucaristía como Pan de vida. La segunda considera la Sangre de la Nueva Alianza desde la actitud oblativa de Cristo al Padre en favor de toda la humanidad. Y la tercera quiere dilucidar el concepto de reparación, antes definido, con otros enfoques del misterio redentor.

El método teológico-espiritual quiere evitar, por un lado, un len-

guaje demasiado técnico y poco accesible. Por tal motivo hemos omitido las citas directas de los autores consultados, tratando de interpretar su pensamiento y traducirlo en categorías más pastorales. Por otro, hemos querido que lo espiritual no disminuya lo teológico; es decir, salir de categorías devocionistas o pietistas en las que en otros tiempos se solía ubicar la temática abordada. Es indudable que la devoción al S. Corazón de Jesús penetra e ilumina el sentido del amor y la reparación referidos al misterio eucarístico. Pero precisamente por tratarse de tal devoción, es que se hace más necesario el encuadre teológico ya anticipado y ampliamente tratado por el Papa Pío XII en la encíclica "Haurietis Aquas".

La bibliografía utilizada orienta una lectura actualizada de los temas estudiados, en especial los de la tercera parte del trabajo que son, por su naturaleza, más complejos y diversificados. Los estudios publicados por el Instituto Internacional del Sagrado Corazón de Jesús (I IHJ) han facilitado mucho la tarea de actualización y correcta ubicación doctrinal de toda la problemática en cuestión.

I. EL SACRIFICIO EUCARISTICO

1. Un memorial

En la Santa Misa la Iglesia celebra el memorial de la muerte y resurrección del Señor. Es el sacrificio redentor ofrecido por Cristo al Padre para la salvación de todos los hombres. El mismo y único sacrificio cumplido hace ya dos mil años se hace presente en nuestros altares por mediación del sacerdote. Las palabras de Jesús en la última Cena: "Hagan esto *en memoria mía*" (Lc. 22, 19), fueron desde siempre entendidas como un mandato y una autorización. Ya la Iglesia apostólica, siglo I, entendió y celebró la Santa Misa tal como Jesús en persona lo había ordenado.

La "memoria" a la que Jesús hace referencia no se limita al recuerdo de lo que él hizo de una vez para siempre. Si fuera sólo un recuerdo, la Santa Misa no sería ya un verdadero sacrificio y el ofrecimiento del pan y del vino tendría simplemente un carácter simbólico. Por eso es necesario aclarar, en la medida de lo posible, por qué no usamos la palabra "memoria", al querer reflexionar sobre el sacrificio Eucarístico, sino la de "memorial", término al que no estamos muy familiarizados.

Encontramos en el Antiguo Testamento una fórmula similar a la empleada por Jesús: "Este (el día de Pascua) será para ustedes

un día *memorable* (en hebreo: “lezikkarón”) y deberán solemnizarlo con una fiesta en honor del Señor. Lo celebrarán a lo largo de las generaciones como una institución perpetua” (Ex. 12, 14). Otro texto parecido dice: “El Señor dijo a Moisés: me harás un altar de tierra, y sobre él ofrecerás tus holocaustos y tus sacrificios de comunión, tus ovejas y tus bueyes. Vendré y te bendeciré en cualquier lugar donde yo haga que se *recuerde* (‘azkir’, del verbo ‘sakar’: recordar, traer a la memoria) mi Nombre” (Ex. 20, 24).

En los textos citados el protagonista principal es Dios; Moisés y el pueblo tienen que cumplir lo que El les manda. Dios es también el motivo por el cual todo el pueblo deberá recordar su acción salvadora. Así, pues, mientras Dios *realiza* algo, en este caso la liberación de su pueblo en el día de Pascua, al pueblo se le pide que *recuerde* ese momento. Es claro entonces que cuando el verbo “recordar” se aplique a Dios, como en el segundo texto, éste siempre tendrá que interpretarse como una acción divina y no como un simple recuerdo pasajero, propio del hombre. Uno de los muchos ejemplos que podrían citarse de la Escritura, lo constituye el de la estéril Ana, esposa de Elcaná, de la que se dice: “Elcaná se unió a su Esposa Ana, y el Señor *se acordó* de ella. Ana *concebó*, y a su debido tiempo dio a luz un hijo, al que puso el nombre de Samuel” (1 Sam. 1, 20).

Las acciones exteriores, culturales, se presentan como una ocasión propicia para que Dios, si así lo desea, *vuelva a acordarse* de su pueblo y le dé todas las gracias y bendiciones que necesita. De ahí que se entienda como una acción *presente, actual*, por parte de Dios, la realización de lo que se le pide. “Yahwéh nuestro Dios hizo alianza con nosotros en el Horeb. No hizo con nuestros padres esta alianza, sino con nosotros, *con nosotros que estamos hoy aquí, todos vivos*” (Dt. 5, 2-3). La Alianza del Horeb, ya concretada en el pasado, se vuelve a realizar, para los israelitas, en el momento de la celebración en el día memorable.

Tres aspectos encierra pues, *el memorial*, en el contexto del Antiguo Testamento, a saber: 1. Una acción divina, siempre creadora y eficaz. 2. Esa misma acción se realiza en presente, ahora y aquí. 3. Es además una acción cultural, realizada por el sacerdote, en este caso Moisés, en beneficio de todo el pueblo. Como ya fue dicho, en esa acción cultural Dios hace presente lo ya pactado, lo ya realizado con su pueblo.

Volviendo a las palabras de Jesús “hagan esto *en memoria mía*”, hay que destacar que el término empleado no es “mneia” (mención, aniversario), ni “mnema” o “mnemeion” (emblema, monu-

mento conmemorativo), ni "mneme" (facultad de la memoria, recuerdo psicológico), sino "anámnesis" (eis ten emen anámnesin): acto de traer a la memoria, acción de recordar.

De acuerdo a lo dicho anteriormente, habrá que leer detrás del término griego "anámnesis" el correspondiente hebreo "lezikkarón" en el sentido ya explicado.

La afinidad terminológica, sin embargo, dista mucho de expresar adecuadamente lo que realmente significan ambos términos. Está muy lejos el Antiguo Testamento con su Alianza Mosaica, de lo realizado por Cristo en la última Cena. Se trata de una acción sacrificial en la que Cristo se ofrece al Padre definitivamente en favor de los hombres. Es una acción única e irrepetible que permanece eternamente igual a través de los siglos. Aunque ubicada en la historia, en un momento bien determinado, trasciende por completo el estrecho margen —de tiempo y espacio— en el que tuvo lugar.

Los discípulos, cumpliendo el mandato del Señor, celebrarán la Eucaristía bajo la denominación de "fracción del pan" o "cena del Señor", pero de una manera cultural, ejerciendo un ministerio (diakonía) ya que el único y verdadero sacerdote es Cristo Jesús, el Resucitado.

Con mucha más razón que los israelitas en el momento de celebrar la Pascua del Señor, los cristianos pueden decir: "Jesús se ofreció por nosotros como comida y bebida, no por los apóstoles que lo rodeaban en la última Cena, sino por nosotros que hoy estamos aquí reunidos en una misma fe y en un mismo Espíritu (Cfr. Dt. 5, 2-3).

Es precisamente el Espíritu Santo quien interviene directamente en la acción litúrgica y hace posible esa presencia eternamente actual de Cristo a los fieles. Por la acción del Espíritu, Cristo deja de ser una figura del pasado para acercarse a los hombres de todas las épocas y de todas las culturas.

En la Santa Misa se pide al Espíritu Santo que haga posible la consagración del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre de Jesús: "Por eso, te pedimos que santifiques estos dones, *con la efusión de tu Espíritu*, de manera que se conviertan para nosotros en el Cuerpo y la Sangre de nuestro Señor Jesucristo" (II).

Lo mismo ocurre con la Iglesia, Cuerpo Místico del Señor, se ruega al Espíritu Santo que reúna a todos sus miembros en la unidad para que puedan entrar, por Cristo, en la comunión trinitaria. "Y te rogamos humildemente, *que el Espíritu Santo congregue en la unidad* a los que participamos del Cuerpo y Sangre de Cristo" (II).

En la primera invocación contamos con la seguridad indefectible de la acción divina que produce, necesariamente, el efecto esperado: el pan se convierte en el Cuerpo y el vino en la Sangre de nuestro Señor Jesucristo. O, mejor dicho, las especies de pan y de vino se transforman, sustancialmente, en el Cuerpo glorioso del Señor resucitado.

En la segunda, en cambio, la eficacia redentora de la acción del Espíritu queda limitada y, a veces anulada, por la deficiente aceptación o rechazo de la libre voluntad humana. De ahí la necesidad constante de reiterar el Santo Sacrificio hasta que, concluido el tiempo de peregrinación, Dios lo sea todo en todos.

Es acción específica del Espíritu reunir en torno a la mesa de la Eucaristía a todos los hijos de Dios dispersos por el mundo. Sólo El es capaz de crear esa "armonía" entre la presencia, indefectiblemente real, de Cristo en la Eucaristía y esa otra forma de presencia, defectible e imperfecta, de Cristo en su Iglesia. El Espíritu actúa en el corazón de los fieles, y en cierta medida de todos los hombres, para acercarlos a comulgar del Cuerpo y de la Sangre del Señor Jesús.

El "memorial" se carga así de un profundo contenido salvífico de alcance universal. Ese "recuerdo viviente" que se hace presente en cada celebración y anticipa, desde ya, el encuentro definitivo con la segunda venida del mismo Cristo, Señor del universo y Rey de la gloria, se transforma en oración de la Iglesia ante el "misterio de fe":

"Anunciamos tu muerte": Recuerdo de lo acontecido la noche antes de padecer y morir.

"Proclamamos tu resurrección": Presencia real de Cristo resucitado y núcleo fundamental del kerigma de la Iglesia.

"Ven, Señor Jesús" (Maran - athá) Anticipo de lo que está por ocurrir en la segunda venida del Señor.

2. El pan de vida

a. *Las palabras sobre el pan*: "Luego tomó el pan, dio gracias, lo partió y lo dio a sus discípulos diciendo: 'Esto es mi Cuerpo, que se entrega por ustedes. Hagan esto en memoria mía' (Lc. 22, 19).

El pan, en el contexto de la comida pascual, ha obtenido la bendición y por ella, la propiedad de ser litúrgicamente —y no sólo de hecho— un don de Dios. Está cargado de valor simbólico.

Por otra parte, el pan que parte Jesús, no tiene mera función de alimentar individualmente a cada uno de los comensales. Por ser un único pan el que se parte entre los presentes une a todos los que comen de él, y así todos participan de una misma fuente de vida. El símbolo del pan partido y compartido en la mesa familiar, siempre y en todas las culturas, es una manera de compartir la vida y la situación de quienes se alimentan juntos. Compartir el pan es compartir la vida.

El "cuerpo" para el ambiente cultural hebreo no es, propiamente hablando, la parte material del hombre, sino todo el hombre; es la persona misma en cuanto capaz de expresarse y manifestarse hacia el mundo que la rodea.

Cristo *se da* en alimento bajo las especies de pan, es decir, ofrece su vida para salvar a los hombres. El sacrificio del Calvario ya se anuncia en la última Cena en la que el Cordero pascual se da como comida en forma de pan.

La manifestación del amor llega así a su plenitud. El Señor no da algo ajeno a sí mismo, sino que él se entrega; en ese pan ofrecido y asimilado, se realiza el encuentro salvador del Dios con el hombre.

Conviene aclarar que el pan eucarístico produce el efecto inverso al que produce en la naturaleza: si es el creyente el que come el pan, es el cuerpo de Jesús el que asimila al creyente. Recibir el pan eucarístico es reconocer el misterio del Hijo de Dios encarnado.

Otra aclaración: No se trata de una nueva encarnación de Cristo, ni de una prolongación de ese misterio, sino del Resucitado que mantiene la vida de la Iglesia.

Es como si Jesús dijera: "Hasta ahora, mi cuerpo estaba aquí, entre ustedes y así me han conocido. De ahora en adelante me encontrarán de otro modo: estaré presente en este pan que ustedes compartirán en mi nombre".

b. *Jesús es el Pan bajado del cielo*: En el Evangelio de San Juan, Cristo reinterpreta el tema del "maná" aplicándolo al misterio eucarístico. El cambio elegido para tal reinterpretación es el de la Palabra de Dios. Así puede leerse en un conocido texto del Antiguo Testamento: "Acuérdate del largo camino que el Señor, tu Dios, te hizo recorrer por el desierto durante esos cuarenta años. Allí él te afligió y te puso a prueba, para conocer el fondo de tu corazón y ver si eres capaz o no de guardar sus mandamientos. Te eligió y te hizo sentir hambre, pero te dio a comer el maná, ese

alimento que ni tú ni tus padres conocían, para enseñarte que el hombre no vive solamente de pan, sino de todo lo que sale de la boca del Señor” (Deut. 8, 2-3).

El maná no es otra cosa que la Palabra que sale de la boca de Dios. Palabra que es el verdadero alimento del Pueblo de Dios. Cristo, la Palabra del Padre, es el verdadero Pan bajado del cielo: “Les aseguro que no es Moisés el que les dio el pan del cielo; mi Padre les da el verdadero pan del cielo; porque el pan de Dios es el que descende del cielo y da la Vida al mundo” (Jn. 6, 32-33). En las palabras de Cristo resuena lo anunciado por el profeta Amós: “Vendrán días, oráculo del Señor, en que enviaré hambre sobre el país, no hambre de pan, ni sed de agua, sino de escuchar la palabra del Señor” (8, 11).

Es esa misma palabra que alegraba el corazón de Jeremías: “Cuando se presentaban tus palabras, yo las devoraba, tus palabras eran mi gozo y la alegría de mi corazón, porque yo soy llamado con tu Nombre” (15, 16).

Jesús espera que tengan hambre y sed todos aquellos que escuchan su palabra. Por eso espera que la Samaritana le pida el agua viva que él le había anunciado: “Señor, le dijo la mujer, dame de esa agua para que no tenga más sed y no necesite venir hasta aquí a sacarla” (Jn. 4, 15). Lo mismo ocurre en Cafarnaún, los que escuchaban su palabra sienten la necesidad de decirle: “Señor, danos siempre de ese pan” (Jn. 6, 34).

Es la oración que sirve como marco de referencia al solemne anuncio del Pan de Vida, pero es también y sobre todo, la actitud interior suscitada por el Espíritu Santo para que se reciba con provecho y eficacia lo que Cristo está por decir y hacer.

c. “*Yo soy el Pan de Vida*”: Jesús les contestó: ‘Yo soy el pan de vida’. El que se acerca a mí no pasará hambre y el que tiene fe en mí no tendrá nunca sed” (J. 6, 35).

La expresión que usa Cristo para designarse a sí mismo, muy común en el Evangelio de Juan, “Yo soy” (ego eimi) cuando lleva predicado no refleja la esencia de Jesús, sino sus relaciones con los hombres. En este caso significa que su presencia es el verdadero alimento que el hombre necesita. No se limita a saciar el hambre corporal, ya concretada en el episodio anterior (Jn. 6, 1-15), sino que se extiende a la sed y hambre que todo hombre tiene de Dios. O, mejor dicho, a saciar las exigencias más profundas del alma humana, aun aquellas que el hombre no llega a conocer de manera clara y consciente.

El pan que dura es el amor, explicitado ahora en Jesús mismo como don de amor. La unión a él comunica la vida de Dios al mundo. Es el pan que Dios ofrece a los hombres de todos los tiempos y de todas las culturas.

Jesús, por medio de su entrega al hombre, le obliga a éste a no centrarse en la búsqueda de la propia perfección, sino en el don de sí mismo a Dios y a los hombres. Mientras la perfección es abstracta y tiene una meta tan ilusoria y tan lejana como la que señala la propia ambición, el don de sí mismo es concreto y puede ser total, como el don de Jesús. Con la primera el hombre va edificando su propio pedestal; con el segundo, se pone al servicio de los demás y crea la igualdad en el amor.

La Vida a la que se refiere Jesús (zoe) nunca denota en Juan la mera vida física, sino una vida que es definitiva y que, en consecuencia, no está sujeta a la muerte.

Por ser fruto del Espíritu, esa vida es don divino y tiene por consiguiente su sede en Dios mismo: "Porque el Padre dispone de la vida y ha concedido al Hijo disponer también de la vida" (Jn. 5, 26). La condición indispensable para tener la vida es creer en el Hijo único de Dios.

d. *Pan para la vida del mundo*: "El designio de Dios fue que el Verbo se hiciera carne y con su carne se hiciera pan, el pan de la Eucaristía, para que por ese pan multiplicado y hecho vida de los hombres, éstos llegaran a ser plenamente carne de su Hijo, su Cuerpo Místico, la Iglesia: 'Es verdad esencial, no sólo doctrinal sino también existencial, que la Eucaristía construye la Iglesia' (RH. 20) 'Doc. Conf. Episcop. Arg. n. 16'".

El alimento específico de la Iglesia, es el mismo Cuerpo del Señor. Necesita alimentarse mientras está en camino hacia el encuentro definitivo con el Resucitado. Su situación peregrinante supone la posibilidad de "llevar consigo" la comida necesaria, como quien se dispone a hacer un largo viaje. Porque la Iglesia conoce su debilidad humana, es que se apoya en la fuerza que le viene de esa fuente divina que llama "eucaristía". Es claro que el cristiano que presuma de sus fuerzas en todo lo referente a su salvación —presunción que hoy día está adquiriendo nuevo incremento en el Pueblo de Dios— muy pronto caerá en pecado, víctima de su radical desconocimiento.

Por el contrario, dejarse asimilar al Resucitado, es formar con El "un solo Cuerpo", es decir, constituirse en Iglesia, Cuerpo místico del Señor.

Se establece así una profunda relación entre el Cuerpo de Cristo que *se da* en alimento, y el Cuerpo místico, receptor y beneficiario de la presencia de su Señor. Esa relación se realiza en la Iglesia, comunidad reunida en el Espíritu del Resucitado, y se hace “sacramento” en la celebración eucarística. Lejos de quedar encerrada en los límites de la Iglesia visible, la misma relación del Resucitado con los miembros de la Iglesia, se extiende —por la acción del Espíritu— a todos los hombres de buena voluntad; a aquellos que “ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con su corazón sincero y se esfuerzan, *bajo el influjo de la gracia*, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia” (LG. n. 16).

Así como también “la Providencia divina tampoco niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta; *no sin la gracia de Dios*” (LG. n. 16). Es claro que las personas que se encuentran en la situación señalada por el Concilio al no tener conocimiento explícito de Dios menos podrán tenerlo de la presencia eucarística del Señor. Pero la relación con el Señor no se refiere directamente a la presencia real de Cristo en la Eucaristía, sino a la que obra en la Iglesia por la fuerza del Espíritu Santo. En otras palabras, el Resucitado alimenta a la Iglesia visible en la celebración eucarística, pero éste no es el único canal de gracia para los hombres de distintos pueblos y culturas.

La Eucaristía puede decirse “alimento del mundo” en cuanto se da por la Iglesia a todos los hombres, o en cuanto todos los hombres están llamados a participar de ese banquete eucarístico cuya acción salvífica tiene alcance universal.

e. *Pan para un mundo hambriento*: Gran parte de la población mundial padece hambre, mientras otro sector de la humanidad, mucho más reducido, goza de enormes bienes y ganancias.

La desigualdad económica ha llegado a ser el pecado de la era contemporánea. Es una injusticia social cada día más evidente y dolorosa. Ante tal situación el cristiano tiene que recordar la lección de caridad fraterna que San Pablo da a los Corintios en su primera carta: “Cuando se reúnen, lo que menos hacen es comer la Cena del Señor, porque apenas se sientan a la mesa, cada uno se apresura su propia comida, y mientras uno pasa hambre, el otro se pone ebrio... ¿Qué les diré? ¿Los voy a alabar? En esto, no puedo alabarlos” (1 Cor. 11, 20-22).

La celebración de la Eucaristía no puede tener lugar donde falta

la caridad. Es abiertamente contrario al significado del “partir el pan” que el Señor Jesús ha querido dejar a su Iglesia. Si Cristo se entrega por amor bajo la especie de pan y vino, los discípulos deben entregarse con el mismo amor los unos a los otros socorriéndose en todas las necesidades que puedan tener.

Es claro que ya no se trata sólo de una comida cristiana o de una parroquia la que se encuentra en tal situación. La Iglesia entera, como realidad y misterio, es la encargada de proclamar al mundo que Cristo, el Hijo de Dios, ha dejado un mensaje de paz y de reconciliación universal, pero de una reconciliación que se apoya en la justicia. Al celebrar el misterio eucarístico se reza por todos los hombres del mundo, es decir, el cristiano se coloca, como Iglesia, ante todos sus hermanos de cualquier raza, cultura, pueblo o nación.

Por eso está llamado en virtud del misterio que celebra, a colaborar por el cambio de las estructuras injustas, en la redención del mundo. “De María, quien en su canto del Magnificat proclama que la salvación de Dios tiene que ver con la justicia hacia los pobres, ‘parte también el compromiso auténtico con los demás hombres, nuestros hermanos, especialmente por los más pobres y necesitados y por la necesaria transformación de la sociedad’” (Juan Pablo II. Homilía Zapopán. Doc. Puebla n. 1144).

f. *Las dos mesas del Señor*: La celebración Eucarística estuvo vinculada desde la época apostólica a la lectura de la Palabra de Dios. Los Santos Padres solían referirse a “las dos mesas del Señor” cuando hablan de la mesa de la Palabra y la de la Eucaristía.

El Concilio Vaticano II enseña al respecto que “la Iglesia siempre ha venerado la *Sagrada Escritura*, como lo ha hecho con el *Cuerpo de Cristo*, pues sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el *Pan de Vida* que ofrece la *mesa de la Palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo* (Const. Dei Verbum. 21). El que no sabe alimentarse de la Palabra de Dios, no tiene sentido de las cosas de Dios: “El que es de Dios, escucha las palabras de Dios” (Jn. 8, 47).

Lo que falta a menudo es la posibilidad de una lenta y fructuosa asimilación de la palabra recibida. Sólo aquél que ha sabido “hacer carne” en su corazón la Palabra de Dios, puede acceder a la mesa de la Eucaristía.

Como la Palabra puede ser oída y no asimilada, lo mismo puede ocurrir con la Eucaristía: puede ser recibida con poco provecho, o, simplemente puede no producir ningún fruto espiritual. El pecado

bajo todas sus formas es el obstáculo por excelencia para recibir al Señor con todos sus dones y gracias. La posibilidad actual de comulgar en todas las Misas de las que se participa, aunque se asista a más de una por día, no garantiza necesariamente un aumento de gracia santificante. Además de las debidas disposiciones y de una atenta y dócil asimilación de la Palabra, es necesario aprender a estar con el Señor.

Los minutos de silencio que siguen a la comunión, la adoración del Santísimo Sacramento, las visitas frecuentes a las Iglesias, son todas ocasiones para que esa asimilación se cumpla de una manera lenta pero constante. La Misa se extiende así a lo largo del día y el cristiano se transforma, a imagen de María, en un sagrario viviente.

II. EUCARISTIA: OBLACION SACRIFICIAL

Jesús invita a sus discípulos a comer el pan porque “es mi cuerpo entregado por ustedes”, y a beber su sangre que “es mi sangre derramada por ustedes”. Un cuerpo entregado y una sangre derramada están indicando claramente que el banquete del que participan los discípulos es un banquete sacrificial. Cristo es la víctima que se ofrece en sacrificio: “Y por ellos voy al sacrificio que me hace santo” (Jn. 17, 19). Ese es el significado de la “consagración” de Cristo al Padre en favor de los hombres.

Para poder penetrar en el sentido de ese ofrecimiento sacrificial de Cristo, es necesario indicar brevemente los aspectos principales que tenían en Israel los sacrificios de la Antigua Alianza.

1. Algunos aspectos del sacrificio en el Antiguo Testamento

Tal como se la entendía en el A.T., la consagración o entrega sacrificial, no implicaba de suyo la canonización de un rito determinado. Muchos eran los ritos existentes, pero en todos ellos se buscaba, detrás de la acción simbólica, expresar de alguna manera *los sentimientos del oferente* en su relación con Dios. Lo esencial está precisamente en la interioridad, en la actitud, en los deseos del que ofrece un sacrificio. La acción externa, con toda la riqueza de su simbolismo, debe estar en consonancia con la voluntad del que pretende entrar en comunión con Dios, obtener el beneplácito divino, pedir la remisión de su pecado, etc. Sin esa conexión con la

intención del oferente, cualquier sacrificio dejaría ya de ser un acto de religión para convertirse en una burla a la divinidad o en una acción sin sentido, vacía de contenido.

a. *El don*: El sacrificio tiene ante todo carácter de don. Dios es soberano de todo lo que existe, de todos los bienes de la tierra. Si el hombre le ofrece algo no le dona a Dios lo que le falta, sino que, por el contrario, reconoce su dominio sobre la creación y sobre él mismo. Dios, por su parte, queda vinculado al hombre en el acto de aceptar el don ofrecido.

En el sacrificio, la ofrenda es destruida total o parcialmente; la harina, el pan el incienso se queman, los líquidos se derraman, las víctimas se inmolan y son consumidas por el fuego, sin embargo esa destrucción *no es el fin* del sacrificio.

Contra una teoría del sacrificio-aniquilamiento (A. Mendebielle) —que repercute aún hoy día en las espiritualidades victimistas— hay que afirmar que Dios, señor de la vida y de la muerte, no puede aceptar como gesto de acatamiento la destrucción de la criatura, obra de sus manos. No se honra a lo divino destruyendo lo humano. Además, habría que agregar, que la inmolación de la víctima —la “*mactatio victimae*”— *por no ser esencial* al sacrificio, era realizada por el oferente y no por el sacerdote. La inmolación, como la imposición de las manos, era todavía un acto preparatorio, previo al sacrificio propiamente dicho.

b. *La comunión*: El sacrificio no es únicamente expresión de un sentimiento de dependencia con respecto a Dios, es también una aspiración profunda a la reunión con El. Los israelitas nunca mantuvieron una idea crasamente física de la unión con Dios; su actitud era mucho más sutil, en armonía con la sublime trascendencia divina.

Por la comida sacrificial sobre todo se introduce el hombre en la intimidad de Dios. Cubierta de dones la mesa de Dios, los oferentes son invitados a sentarse. Dios sólo recibe para devolver. La víctima que los ritos de la inmolación y ofrenda hicieron pasar a la propiedad divina, Dios la devuelve al hombre, pero *santificada, consagrada* a la divinidad. “Nos sentamos a la mesa de Dios, en su presencia; somos sus huéspedes; tomamos de un alimento sagrado la vida, y, entre las risas de los comensales, Dios mezcla su alegría con la de los hombres” (Durrwell).

El simbolismo de la ofrenda exigía la comida sagrada como su conclusión natural. El sacrificio de la comunión parece haber sido

la forma cultural primitiva y más tarde el rito más extendido, constituyendo el modelo de todo sacrificio.

La víctima consagrada a Dios arrastra a quienes se alimentan de ella a la órbita de la santidad divina. Israel será una nación santa, segregada de todo otro pueblo, por ser un pueblo de sacerdotes que ofrece víctimas a Yahvé y se alimenta de ellas.

c. *La expiación por la sangre*: El papel que desempeña la sangre en los ritos expiatorios no se comprende adecuadamente si no se lo ubica dentro de la cultura semita. Para el israelita el comportamiento moral y religioso del pueblo está en íntima relación con la tierra que habita y con el templo donde reside Dios. De ahí que los pecados que contaminan y profanan el pueblo, contaminan y profanan a la vez la tierra y el templo. En consecuencia si se desea purificar o expiar al pueblo de su culpa, bastará con seguir el proceso contrario, es decir, se purificará antes el altar y el templo para que queden purificados la tierra y el pueblo.

La vida, considerada un elemento divino, está en la sangre: "Porque la vida de la carne está en la sangre, y yo mismo les he puesto la sangre sobre el altar, para que les sirva de expiación, *ya que la sangre es la que realiza la expiación*, en virtud de la vida que hay en ella" (Lev. 17, 11). Al vertir la sangre sobre los objetos contaminados éstos se purifican por entrar en contacto con el elemento divino que es la vida. Si se trata de personas, de todo el pueblo, volverán a la comunión con Dios por la purificación del altar y del templo. Gracias a la sangre todo el pueblo encontrará su pureza ritual y, según las disposiciones interiores, su pureza moral.

La palabra "expiación" (kipper = hiláskomai) en el Antiguo Testamento debe interpretarse como fue dicho, es decir, como "purificar", "perdonar pecados", "hacer brillar"; es Dios, en efecto, quien purifica, perdona y salva. Se evita así usar esta palabra en el sentido profano (y griego) que tiene a Dios como objeto de expiación; esto es, según la concepción pagana es Dios quien debe ser apaciguado por sacrificios "expiatorios", no así en la mentalidad semita. Un ejemplo puede verse en lo enseñado por el Deuteronomio sobre cómo expiar un asesinato. Los ancianos del pueblo; después de cumplir el rito de desnucar a una ternera y de lavarse las manos en un arroyo dirán esta oración: "Nuestras manos no han derramado esa sangre (la del hombre asesinado) y nuestros ojos no han visto nada. *Perdona*, Señor, a tu pueblo Israel ese pueblo que tu rescataste, y no dejes recaer sangre inocente sobre tu pueblo Israel". *"Así quedarían absueltos del delito de sangre"* (Deut. 21,

7-8). Aquí es el Señor quien debe purificar-perdonar a Israel mediante la celebración de un rito determinado y no Israel quien debe “expiar” el pecado de homicidio ante un Dios que exige derramamiento de sangre inocente.

d. *La imposición de las manos*: En el Antiguo Testamento el rito de la imposición de las manos puede significar un gesto de bendición o también el de un sacrificio. En este último caso, el oferente (no el sacerdote) pone sus manos sobre la cabeza del animal que luego se inmola: “*Los ancianos de la comunidad impondrán sus manos sobre la cabeza del novillo, delante del Señor. El novillo será inmolado en presencia del Señor, y el sacerdote consagrado por la unción llevará la sangre a la Carpa del Encuentro*” (Lev. 4, 15-16).

La imposición de las manos (semikāh) sobre la cabeza de la víctima constituye una acción simbólica, rica de significado. Por este rito el oferente señala el don que hace a Dios; por eso la víctima que se ofrece debe ser un animal “puro”, es decir, íntegro y sin defecto, ya que nada impuro puede ser ofrecido a Dios.

El significado del rito cambia cuando la imposición de las manos (semikāh) va acompañada de la confesión de los pecados. El chivo emisario, cargado ritualmente con los pecados del pueblo, es enviado al desierto lugar donde habita el demonio Azazel: “*Aarón impondrá sus dos manos sobre la cabeza del animal y confesará sobre él todas las iniquidades y trasgresiones de los israelitas, cualesquiera sean los pecados que hayan cometido, cargándolos sobre la cabeza del chivo. Entonces lo enviará al desierto por medio de un hombre designado para ello. El hombre encargado de soltar al chivo para Azazel deberá lavar su ropa y bañarse con agua; después podrá entrar de nuevo en el campamento*” (Lev. 16, 21.26).

Quien impone las manos sobre la cabeza de la víctima desea también *hacerse solidario con ella*: es la sangre de su víctima —según el primer sentido indicado— la que va a servir de *intermediaria* para “expiar”, purificar el altar y el templo.

2. La Sangre de la Alianza

Los distintos aspectos del sacrificio y, en especial, lo referente al sacrificio de comunión, adquieren en la última Cena, su real dimensión simbólica. Aquí ya no se trata de sangre de animales utilizada como instrumento de comunión entre un pueblo pecador y un Dios santo. Es el mismo Hijo de Dios hecho hombre quien,

serviéndose de su propia sangre humana, realizará de una vez para siempre la nueva Alianza entre Dios y los hombres. El realismo de la mediación humana de Cristo se hace cruento en el Calvario pero su eficacia salvadora está, en cierta forma, anticipada en la Cena Pascual. Los símbolos sacrificiales seguirán iluminando, desde su condición de imágenes, los múltiples aspectos del misterio que se está celebrando. La realidad que anticipaban estaba muy lejos de ser prevista por los israelitas, de ahí su dificultad por aceptar las palabras del Señor en Cafarnaún.

El telón de fondo, en la escena de la primera celebración eucarística, está desplegado en el conocido rito de Moisés: "Moisés tomó la mitad de la sangre, la puso en unos recipientes, y derramó la otra mitad sobre el altar. Luego tomó el documento de la alianza y lo leyó delante del pueblo, el cual exclamó: 'Estamos dispuestos a poner en práctica y obedecer todo lo que el Señor ha dicho'. Entonces Moisés *tomó la sangre y roció con ella al pueblo*, diciendo: '*Esta es la sangre de la alianza* que ahora el Señor hace con ustedes'" (Ex. 24, 6-8).

Este relato, único en su género dentro del Antiguo Testamento, es por excelencia el sacrificio de comunión que une, reconcilia a Dios con su pueblo. Es el único ejemplo en el que se rocía *directamente* al pueblo, a fin de establecer la purificación-expiación por el que se realiza el acercamiento salvador.

La explícita mención de la sangre de la alianza en los principales textos del Nuevo Testamento, no deja lugar a dudas sobre su vinculación con el texto citado:

- 1 Cor. 11, 25: "Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre".
- Mt. 26, 28: "Esto es mi sangre, la sangre de la alianza (Literal: 'esta es mi sangre de la alianza': το αίμα μου της διαθήκης) que va a ser derramada por una multitud en remisión de los pecados".
- Mc. 14, 24: "Esto es mi sangre, la sangre de la alianza (lit. como Mt.) que va a ser derramada por una multitud".
- Lc. 22, 20: "Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que va a ser derramada por ustedes".

La sangre de la alianza adquiere distintas connotaciones según el contexto en el que se analice. Si se la considera desde la perspectiva de la alianza pascual del Sinaí y la última Cena, el acento caerá sobre la figura del *Cordero Pascual* que quita el pecado del mundo (Jn. 1, 35). La sangre de la Nueva Alianza, será la Sangre del Cordero inmolado y compartido. El banquete de comunión tiene un carácter sacrificial bien definido en la solemne liturgia pascual.

Si, en cambio, se reinterpreta (Ex. 24, 6-8) desde la figura del *Siervo de Yahvé* de (Is. 52, 15), se enfocará el acontecimiento de la última Cena aplicándole a Cristo el *carácter mediador* del Siervo doliente del Déutero-Isaías. La sangre purificadora que reconcilia y santifica se predicará de las dos figuras sacrificiales que emergen en el Antiguo Testamento: El Cordero Pascual y el Siervo de Yahvé.

Un tercer camino para abordar el mismo tema puede ser el de *Alianza-Testamento*. En la óptica de la carta a los Hebreos, se interpretará así la sangre de Cristo derramada en la cruz, como la Nueva Alianza y, a la vez, como Testamento de Cristo, su última voluntad. Se utiliza de esta manera el doble sentido de la palabra griega "diathéke" (Heb. 9, 15.17) que puede significar alianza o testamento. También fuera de la carta a los Hebreos encontramos alusiones a este doble significado (Cfr. Lc. 22, 26-30).

a. *Por el primer enfoque*, entendemos hablar de Cristo en cuanto *se da* a sí mismo como alimento para la Iglesia. Es el nuevo *Cordero Pascual* que ha sido inmolado por nosotros. En El comulgamos con el Padre en un mismo Espíritu. Somos así hijos, en el Hijo de Dios. Esa comunión de vida trinitaria presente en nosotros en cuanto miembros de la Iglesia nos une, por un lado, con el misterio de la vida divina comunicada en Cristo Jesús, y, por el otro, con todos los hombres del mundo. El misterio, entendido como realidad salvífica y trascendente que está en Cristo y es Cristo, pasa así a la Iglesia toda que se experimenta depositaria y transmisora de la redención de los hombres por medio de la fe y los sacramentos.

b. *En segundo lugar* experimentamos que esa comunión de vida divina se ha volcado sobre el mundo por la muerte y la resurrección del Señor. El dolor del *Siervo de Yahvé* personificado en el Crucificado del Calvario, comunica a la Iglesia el sentido y la gracia de la redención como entrega sacrificial. El amor que ha redimido al mundo es un amor crucificado. La Iglesia no puede recorrer otro camino que no sea el de la cruz redentora al anunciar su mensaje de salvación. La primacía del amor que mueve a Dios a entregar a su propio Hijo, es la que mueve al Hijo a entregarse en la cruz por aquellos que El ama hasta el fin.

c. *El tercer acceso* al misterio de nuestra salvación lo encontramos en la *Alianza-Testamento* dejado por Cristo a sus discípulos antes de volver al Padre. Se trata del Testamento-última voluntad expresado patéticamente en la oración sacerdotal de Jesús: "Padre

santo, cuida en tu Nombre a aquellos que me diste, para que sean uno, como nosotros. Que todos sean uno: como tú Padre estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste” (Jn. 17, 11.21). El amor que se pone al servicio de la reconciliación fraterna de todos aquellos que quieran ser discípulos del Señor, es el Testamento por excelencia del Maestro.

La actitud del servicio (diakonía) será la forma cristiana de entender la autoridad dentro de esa comunidad de amor llamada Iglesia: “¿Comprenden lo que acabo de hacer con Uds.? Ustedes me llaman ‘Maestro’ y ‘Señor’; y tienen razón, porque lo soy. Si yo, que soy el Señor y el Maestro, les he lavado los pies, ustedes también deben lavarse los pies unos a otros. Les he dado *el ejemplo* (hypódeigma) para que *hagan lo mismo* (kathó) que yo hice con ustedes” (Jn. 13, 13-15).

“Lo mismo que” (kathó): parece tener en el texto citado más valor de fundamento que de ejemplaridad. Es como si dijese: “Al hacer ésto *les concedo* que Uds. hagan lo mismo”. La comparación con las palabras de la última Cena en los sinópticos se impone por sí sola: “Hagan esto en memoria mía” (anámnesis). Ambas fórmulas se orientan hacia el futuro; pero mientras la “anámnesis” se refiere a la acción litúrgica, el discurso de despedida subraya el servicio fraterno (León Dufour).

3. La Oblación sacrificial de Cristo

a. *La oblación*: La oblación, por abarcar la intimidad profunda del oferente en su relación con Dios, se extiende mucho más allá de la noción del sacrificio o, si se quiere, penetra esa noción pero la trasciende. Así, la oblación *obliga a pensar en el amor* del oferente; amor que va en busca del perdón, la reconciliación, la purificación, la alabanza, la propiciación por parte de Dios. En otras palabras, en la oblación se acentúa el encuentro *personal* entre Dios y el hombre, entre un hombre necesitado y pecador, con un Dios Santo y misericordioso, entre un hombre que puede volver a pecar y un Dios que permanece fiel en su amor e inalterable en sus designios. Además, en la actual economía salvífica, si Dios no baja hasta el hombre, éste jamás podrá llegar hasta El. Será entonces menester que el Amor de Dios dé el primer paso hacia el encuentro reconciliador. Por otra parte, la libertad del hombre, aunque inclinada hacia el pecado está en el centro de su existencia humana y personal; esto es, habrá que buscar un camino que

permita al hombre responder desde su ser más profundo y libre al llamado divino. Se establece así un juego entre dos libertades, un diálogo entre la libertad de Dios y la libertad del hombre; por la distancia infinita que las separa, la libertad de Dios se llama "gracia".

b. *La oblación de Cristo*: El primer paso lo da Dios movido sólo por su amor a los hombres. "Cuando se cumplió el tiempo establecido, *Dios envió a su Hijo* (ho Theós tón Yion autou) nacido de mujer y sujeto a la Ley" (Gal. 4, 4). El móvil de ese gesto, inconmensurable en su grandeza, por parte de Dios, como ya fue dicho, es el amor: "Sí, Dios amó tanto al mundo que entregó a su Hijo único" (Jn. 3, 16).

Ese mismo amor salvador del Padre es el que vive el Hijo con respecto a los hombres. Por eso, en el momento de dar su vida "en rescate por una multitud", Cristo sabe que su móvil interior y profundo es ese mismo amor que recibió de su Padre por los hombres, sus hermanos: "Antes de la fiesta de Pascua, sabiendo Jesús que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre, *él, que había amado a los suyos* que estaban en el mundo, *los amó hasta el fin* (eis télos egápesen autoús)" (Jn. 13, 1).

Guiado por ese amor redentor y trascendiendo todos los sacrificios de la Antigua Alianza, se presenta ante el Padre para hacer su voluntad, es decir, para hacer efectivo su amor por el Padre y por los hombres: "Por eso, Cristo al entrar en el mundo, dijo: Tú no has querido *sacrificios ni oblación* (Thysían kai prosforán), en cambio, *me has dado un cuerpo*... Entonces dije: Aquí estoy, yo vengo... *para hacer Dios, tu voluntad* (toū poiēsai ho Theós to thelemá sou)" (Heb. 10, 5-7). Y comenta el autor de la carta a los Hebreos: "Tú no has querido ni has mirado con agrado los sacrificios, los holocaustos, ni los sacrificios expiatorios, a pesar de que están prescritos por la Ley. Y luego añade: Aquí estoy para hacer tu voluntad. Así *declara abolido* el primer régimen para establecer el segundo. Y *en virtud de esta voluntad quedamos santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo, hecha una vez para siempre*" (en o thelémati hegiasménoi esnen diá tes prosforas tou sómatos lesou Kristou efápax) (Heb. 10, 8-10).

Esta voluntad a la que se hace referencia, es la voluntad de Dios, a la que Cristo da cumplimiento al ofrecer en la muerte el cuerpo que Dios le "había preparado". La ofrenda del cuerpo, su oblación, equivale aquí al derramamiento de la sangre; añas expresiones se refieren a la total ofrenda de sí.

c. *La oblación como obediencia*: Suponiendo una adecuada exégesis del salmo citado (Sal. 39, 7-9) Jesús se define, como hombre, *por su obediencia* al Padre. El contexto del salmo *relativiza* las disposiciones sacrificiales del culto levítico en provecho de una *interiorización* de la obediencia, y por ello aparece la obediencia de Jesús como la *superación* y a la vez la *plenitud* del régimen sacrificial.

Como el hombre nada tiene mejor que él mismo para ofrecer a Dios, si los gestos externos y las ofrendas materiales se ponen en duda, queda la obediencia como prueba definitiva cuando se convierte en *sacrificio de sí mismo*. El sacrificio de la vida es en definitiva la prueba suprema de la obediencia del Hijo en su condición de hombre.

La muerte como tal no es el acto de obediencia al Padre; es, sin duda, la condición para que esa obediencia se materialice y concrete, se vuelva efectiva hasta los últimos pliegues del corazón y del deseo de Jesús ante la vida y la muerte. Oblación, obediencia y muerte en la cruz se distinguen entre sí como las actitudes existenciales profundas de su concreción histórica.

Si el amor de Cristo por el Padre y por los hombres lo llevó a aceptar la "kénosis" de su condición divina (Cfr. Flp. 2, 5-11), la actitud de oblación en el ejercicio de la obediencia canaliza, por decirlo así, ese amor hasta la entrega total de sí mismo. Es claro que estando así las cosas, es posible entender que Cristo pueda cambiar su estado humano, kenótico, por la gloria del Resucitado, *sin cambiar su actitud profunda con respecto al Padre*. Si, como fue dicho, el amor y la obediencia oblativa de Cristo constituyen sus actitudes existenciales más hondas, puede vislumbrarse la posibilidad de hablar del *estado de oblación actual* de Cristo sin que esto afecte en nada su condición gloriosa junto al Padre.

4. Cristo, Sacerdote de la Nueva Alianza

"Cristo, en cambio, ha venido como Sumo Sacerdote de los bienes futuros. El, *a través de una Morada* más excelente y perfecta que la antigua —no construida por manos humanas, es decir, no de este mundo— entró de una vez por todas (efápax) en el Santuario, no por la sangre de chivos y terneros, sino por su propia sangre, obteniéndonos así una redención eterna (aionían lýtrosis)" (Heb. 9, 11-12).

Las diferencias con los ritos del Antiguo Testamento presentes

en este texto son enormes. En primer lugar hay una *identificación* desconocida en la Antigua Alianza entre *la víctima* ofrecida cuya sangre era llevada por el sacerdote ante el altar; *el oferente*, que inmolaba el animal ofrecido y recogía la sangre, y *el sacerdote* —aquí se hace mención explícita al sumo sacerdote que, una vez por año, entraba en el santo de los santos para rociar con sangre el altar—.

Cristo es el nuevo Sacerdote de la eterna alianza, quien entra, por decirlo así, en el nuevo Santuario, a través del velo de su carne (Heb. 10, 20) ofreciendo su propia vida, simbolizada en el derramamiento de su sangre.

La Morada o el velo a través del cual pasa es su carne; es decir, el ofrecimiento que Cristo hace de sí mismo al Padre lo realiza de una manera cruenta: por su muerte en la cruz. Es una oblación que recorre el camino que los separaba de su condición divina de la que se había despojado al hacerse hombre (Flp. 2, 5-11). El honor y la gloria que le competen como Hijo de Dios, los resume en el momento de su resurrección-glorificación. Ahora está nuevamente junto al Padre que lo había enviado, pero regresa a El por medio de la muerte a su condición de siervo, de nacido de mujer, de hijo del carpintero —como lo conocían en Nazaret—.

La Sangre que lleva en sus manos sacerdotales no es un simple signo vital, ni se limita a simbolizar una comunicación de vida divina. Es la Sangre de la Alianza que Dios en la Persona de su Hijo, sella para siempre con el hombre. En esa Sangre está *realmente* la Vida, como dirá en el discurso de Cafarnaún: “El que come mi carne y bebe mi sangre tiene *Vida eterna*” (Jn. 6, 54). Es la Vida del Resucitado la que se comunica a todo aquel que la reciba. La comunión es en Cristo y por Cristo.

La redención que produce su ofrecimiento sacerdotal al Padre, es eterna. El se ha ofrecido de una vez para siempre (efápax). Ya no será necesario ningún otro sacrificio de expiación, ni habrá otra comunión que no sea con “la carne y la sangre del Hijo del hombre” (Jn. 6, 53). Por eso, todo ofrecimiento que el hombre quiera realizar en adelante, deberá canalizarse por la Persona del Resucitado que en su eterna oblación al Padre, vive intercediendo por nosotros.

La Eucaristía será pues la celebración ritual, la representación real, la actualización permanente del único sacrificio que penetró los cielos, el sacrificio que puede perdonar todos los pecados, el cumplido por el Hijo de Dios. “Y si los pecados están perdonados, ya no hay necesidad de ofrecer por ellos ninguna otra oblación” (Heb. 10, 18). Puede decirse con toda verdad que la donación que

Cristo hace de sí mismo al Padre no tiene cabida en las categorías sacrificiales conocidas en el Antiguo Testamento, si no es por vía de analogía (Sabourin).

III. EUCARISTIA: OBLACION REPARADORA

La actitud oblativa de Cristo permite incorporar el carácter redentor y reparador de su misión salvífica. No es necesario insistir en la conveniencia de unir la Persona de Cristo con su obra por excelencia, la redención del hombre. Su actitud de obediencia al Padre en favor de los hombres realiza, en la Persona de Hijo de Dios encarnado, la tan ansiada síntesis entre estos dos aspectos fundamentales del misterio cristiano.

No separar la obra de Cristo de su realidad eternamente actual como Mediador entre Dios y los hombres, Sumo Sacerdote de la Nueva y Eterna Alianza, Pan de Vida para la Iglesia peregrinante, equivale a colocar el Misterio Eucarístico en el centro de toda consideración teológica. Por "oblación reparadora" entendemos entonces *unir* a Cristo en su *oblación* al Padre, con la obra *redentora* por El cumplida. A esa redención la denominamos aquí *reparación*, término éste que explicaremos en el presente capítulo.

En segundo lugar, y por la misma denominación, el Misterio Eucarístico también nos ayuda a ubicar en el centro de la vida de la Iglesia, la problemática de la reparación, surgida, en su significación actual, en un contexto devocional. Concretamente nos referimos a la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, en cuyo núcleo fundamental encontramos el amor y la reparación. No nos parece buena hermenéutica quedarnos dentro de los aspectos doctrinales de esta devoción, tan difundida en el mundo, para obtener la adecuada formulación y exacto significado de la reparación cristiana. Pretendemos ventilar los términos, algo enmohecidos de los devocionarios que están a nuestro alcance, con las fuertes corrientes teológicas que, movidas por el soplo del Espíritu, sacuden la somnolencia intelectual de algunos sectores de la Iglesia.

Como consecuencia y en tercer término, excluyendo toda actitud apologética, que nos "obligue" a defender a priori el término "reparación", lo pondremos en relación directa con conceptos análogos cuyo significado y doctrina ha calado tan hondo en la reflexión teológica de todos los tiempos; tales como los de redención, satisfacción, sustitución, etc.

1. ¿Oblación de Cristo o de la Iglesia?

La Iglesia, por medio del sacerdote, ofrece diariamente el Santo Sacrificio, el mismo sacrificio del Calvario. Nos preguntamos: ¿Es la Iglesia el sujeto de tal ofrecimiento? ¿Es ella *quien se ofrece* al Padre? ¿O existe un doble ofrecimiento el de Cristo, “y” el de la Iglesia?

Para algunos autores (Jungmann) la novedad del sacrificio de la S. Misa es la oblación de la Iglesia. Es decir, la Iglesia sería el sujeto de dicha oblación: *Ella* ofrece el sacrificio personal de Cristo. Y es indudable que en la perspectiva *litúrgica* se subraya de manera inequívoca el ofrecimiento de la Iglesia. A modo de ejemplo bastará citar algunas anáforas:

Fórmulas antioqueñas del siglo IV.

- “Recordando, te ofrecemos” (memores offerimus).
- “Te ofrecemos lo que de ti hemos recibido como dones tuyos” (tua ex tuis offerimus, o bien, offerimus de tuis donis ac datis).

A finales del siglo IV se destaca aún más la Iglesia como sujeto de la oblación:

- “Te ofrecemos este sacrificio tremendo e incruento” (offerimus tibi hoc tremendum incruentumque sacrificium). Liturgia de Santiago.
 - “Te ofrecemos la adoración espiritual” (logikēn latreian). Liturgia de San Juan Crisóstomo.
 - “Te ofrecemos el sacrificio espiritual” (pneumatikēn thysían). Liturgia de Cirilo de Jerusalén.
 - “Te ofrecemos la ofrenda racional” (rationabilem hostiam). Liturgia de San Ambrosio.
- (citadas por L. Bouyer).

También en las anáforas actuales encontramos fórmulas parecidas: “Te ofrecemos, y ellos mismos te ofrecen, este sacrificio de alabanza”; “te ofrecemos, de los bienes que nos has dado, el sacrificio puro, inmaculado y santo”. Anáfora I.

“Te ofrecemos, en esta acción de gracias, el sacrificio vivo y santo”. — Anáfora III. etc.—. Similares oraciones encontramos en la oración de ofrendas.

En este sentido pues, es claro que la Iglesia ofrece, presenta, celebra el Santo Sacrificio. Así lo confirma el Vat. II: (Los fieles), “participando del sacrificio eucarístico, *ofrecen* a Dios la víctima divina y *se ofrecen* a sí mismos juntamente con ella. Y así, sea

por *la oblación* o sea por la sagrada comunión (ita tum oblatione tum sacra communione), todos tienen en la celebración litúrgica una parte propia, no confusamente, sino *cada uno* de modo distinto" (LG. 11).

En el reconocimiento de esa función oblativa, propia del sacerdocio de los fieles, como participación en el sacerdocio de Cristo, coinciden todas las Iglesias cristianas.

Sin embargo, cuando la Iglesia dice "te ofrecemos este sacrificio", en realidad está confesando que todo lo que ella tiene le ha sido dado. La Iglesia no dispone de nada propio para ofrecer que no sea, quizás, su propia imperfección y su pecado. Teológicamente pues, *es Cristo el verdadero oferente* del sacrificio universal. El se ofrece, por mediación de la Iglesia, como Cabeza y Cuerpo, en su Persona y en la de los fieles, al Padre, en un acto de oblación eternamente actual y a la vez, constantemente renovado.

La única manera con la cual la Iglesia puede celebrar el sacrificio de Cristo "es recibiendo, dejándose alcanzar por la fuerza oblativa del único sacrificio redentor y convirtiéndose ella misma en sacrificio" (Durrwell). Al ofrecerse y al ofrecer a Cristo, la Iglesia es ofrecida ella misma como sacrificio espiritual. Es decir, la Iglesia se desprende de sí misma dejándose penetrar por la acción del Espíritu del Señor. Movidada por esa acción y con su ayuda, acepta incorporarse al sacrificio de su Fundador ofrecido una vez para siempre en el Calvario. Lo propio de la Iglesia es su indigencia, su necesidad de redención total, su no pertenecer totalmente al Señor Resucitado. Su oblación, por tanto, es ante todo y sobre todo receptiva: acepta ser edificada en la oblación eternamente presente del Señor de la historia y Cabeza de su Cuerpo místico. Los miembros que componen la Iglesia son miembros del Señor Resucitado y, en consecuencia, ella no dispone independientemente de Aquél de quien recibe la Vida y la gracia. La insistencia de San Pablo en esa casi identificación de Cristo con su Iglesia se debe a su comprensión del misterio salvador: "Ustedes son el Cuerpo de Cristo, y *cada uno en particular*, miembros de ese Cuerpo" (1 Cor. 12, 27).

Por su vinculación bautismal, el cristiano ya está ofrecido en Cristo al Padre. En el momento de la celebración eucarística esa pertenencia se hace consciente y actual: Consciente por la celebración ritual, por la meditación de la Palabra de Dios, por la aceptación de su misterio salvador presente bajo las especies de pan y vino, comulgando con el cuerpo y la sangre del Señor. Y actual porque acepta incorporarse ahora y aquí al Señor eter-

namente ofrecido, al Resucitado que está junto al Padre y que no se aleja del hombre, de todo hombre, pero en especial “del que lo busca con sincero corazón” (Anáfora IV).

La acción de Cristo, Sacerdote de la Nueva Alianza, es realizada únicamente por el sacerdote celebrante, en virtud de su consagración sacerdotal. Intervienen aquí, de manera misteriosa, tres factores: 1. Cristo que se sirve del sacerdote para re-presentar su ofrenda sacrificial al Padre por los hombres; 2. el sacerdote que se entrega en obediencia y amor a Cristo, como oblación personal en el ejercicio pleno de su ministerio sacerdotal; 3. y la obra que el sacerdote realiza, las palabras y gestos de la celebración, que por mandato de Cristo y por actuar “in persona Christi” adquiere una eficacia redentora. En esta oblación sacrificial de la Santa Misa, el sacerdote *no* representa propiamente hablando a los fieles que se ofrecen con él y están presentes, sino a Cristo mismo en el momento de celebrar la última Cena y de ofrecerse al Padre en la Cruz. Representa a la Cabeza del Cuerpo místico, no a los miembros. De ahí esa exhortación dirigida a la comunidad cristiana reunida, sutil en su expresión verbal, pero de tanto peso en el orden doctrinal: “orad hermanos, para que éste sacrificio, *mío y vuestro*, sea agradable a Dios Padre Todopoderoso”. Como si dijera: “este sacrificio, que es el de Cristo, es *mío* en cuanto yo —únicamente— estoy en este momento actuando en su persona, y es *vuestro* en cuanto se unen, como Cuerpo de la Iglesia, a mí sacerdote, que en este momento represento a Cristo, vuestra Cabeza”.

Por tratarse de un pueblo sacerdotal, los fieles, realmente ofrecen a Dios en Cristo sacrificios espirituales: “Pues todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso del alma y del cuerpo...e incluso las mismas pruebas de la vida, si se sobrellevan pacientemente, se convierten en *sacrificios espirituales*, aceptables a Dios por Jesucristo, que *en la celebración de la Eucaristía se ofrecen* piadosísimamente al Padre *junto con la oblación* del cuerpo del Señor” (LG. 34).

2. Reparación como Expiación

Difícilmente se encuentre un término que se haya prestado a tan variadas interpretaciones como el de “reparación”. Aquí lo consideramos, en primer lugar, tal como se nos presenta en la encíclica “Misericordissimus Redemptor” del Papa Pío XI (AAS. 20. 1928. 165-178), sobre la devoción al Sagrado Corazón de Jesús.

Su significado queda claramente expuesto en las siguientes palabras: (la reparación es el deber) de compensar las injurias de algún modo inferidas al Amor increado, si fue desdeñado con el olvido o ultrajado con la ofensa. “*A este deber llamamos vulgarmente reparación*” (n. 6).

El deber al que se hace mención responde a una visión doliente del Sagrado Corazón de Jesús tal como “el mismo Señor lo manifestó a Santa Margarita María Alacoque” (n. 1). A la dificultad teológica de cómo podrán estos actos de reparación, (tales como la adoración eucarística, la hora santa, la consagración de las familias al Sagrado Corazón) *consolar* a Cristo que reina glorioso en el cielo, responde la encíclica con la conocida frase de San Agustín: “*Dame un corazón que ame y sentirá lo que digo*” (n. 10).

Los motivos por los cuales estamos obligados a reparar son “*motivos de justicia y de amor; de justicia, para expiar la ofensa hecha a Dios con nuestras culpas y restablecer con la penitencia el orden violado... es necesario que demos satisfacción a la justa venganza de Dios por los innumerables pecados y ofensas y negligencias... Pero ningún poder creado era capaz de expiar las culpas humanas, si el Hijo de Dios no hubiese asumido la naturaleza humana que había de redimir*” (n. 14).

Nos parece que la *inspiración anselmiana*, sobre la necesidad de la satisfacción cumplida por Cristo como requisito para *compensar* el honor debido a Dios y *restablecer* el orden universal perturbado por el pecado, está latente en el lenguaje de la encíclica.

La celebración Eucarística se convierte en el momento más indicado para realizar esta reparación al Sagrado Corazón de Jesús “*por lo cual debe unirse con este augustísimo sacrificio eucarístico la inmolación de los ministros y de los otros fieles para que también se ofrezcan como hostias vivas, santas, agradables a Dios*” (n. 8).

El contexto devocional que rodea el documento se inspira, como la misma encíclica, en las apariciones de Paray-le-Monial. El *carácter victimal*, de quien pretende reparar la ofensa por el pecado, acompaña toda manifestación espiritual. De ahí la insistencia en la penitencia, la inmolación cultural, la expiación como compensación por el pecado, etc.

Este enfoque sigue siendo actual. Algunos teólogos (Pozo, Pellin, Hoffmann) —aunque con marcadas diferencias, señalan el aspecto doliente y los sufrimientos de la cruz, la necesidad de la consolación o la de sustitución por el pecador, como los caminos

por los que debería transitar la teología del Sagrado Corazón de Jesús—. Como veremos más adelante, hay (¿nuevas?) categorías dogmáticas que quieren responder, fundamentalmente, a la necesidad de expiar-consolar el Corazón de Cristo.

En los manuales y devocionarios sobre la devoción al Corazón de Jesús se utiliza por lo general, un lenguaje "expiatorio", a menudo claramente sentimental, que entorpece el desarrollo popular de la devoción e impide el crecimiento de una fe comprometida con el hombre de hoy.

3. Reparación como satisfacción

En un notable progreso doctrinal, la encíclica del Papa Pío XII "Haurietis Aquas" (AAS. 48. 1956 - p. 309-353) encara la problemática de la devoción al Corazón de Cristo a partir de la Sagrada Escritura. Desarrolla así el tema del amor en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, acentuando la interioridad y la sensibilidad divina en el diálogo salvífico con el pueblo elegido, y después con toda la humanidad.

No se trata de una devoción más, sino "del compendio de todo el misterio de nuestra redención" (n. 44). Por tal motivo nunca faltó en la Iglesia (n. 47) y, en consecuencia, las revelaciones del Sagrado Corazón a Santa Margarita María "no añadieron nada nuevo" a la doctrina católica.

Casi no se menciona la reparación y menos aún su carácter doliente y expiatorio. Todo su contenido doctrinal gira en torno al concepto de "satisfacción" tal como lo entiende Santo Tomás de Aquino. "En efecto, el misterio de la divina Redención es ante todo y por su propia naturaleza, *un misterio de amor*: esto es, un misterio de amor justo de parte de Cristo para con su Padre Celestial, a quien el sacrificio de la cruz, ofrecido con corazón amante y obediente presenta *una satisfacción sobreabundante e infinita* por los pecados del género humano: "Cristo sufriendo por caridad y obediencia, *ofreció a Dios algo muy superior* que lo exigido para la compensación de todas las ofensas del género humano" (S. Th. III. q. 48, a. 2).

Los dolores físicos de la Pasión del Señor, expuestos ampliamente por Pío XII en la citada encíclica (n. 9), pasan en segundo lugar en la "Haurietis Aquas", pues son considerados como fruto del mismo amor redentor: "Ciertamente, el divino Redentor fue crucificado *más por la fuerza del amor, que por la violencia de los*

verdugos, y su holocausto voluntario es don supremo hecho a cada uno de los hombres, según la incisiva expresión del Apóstol: "Me amó, y se entregó a sí mismo por mí" (Gal. 2, 20) (n. 37).

La Eucaristía es el don por excelencia del Corazón de Jesús y la prueba más grande de su amor (n. 35). Nada se dice de la reparación o de la inmólación de los ministros que la celebran. El amor misericordioso ocupa el lugar de la justicia vindicativa que exige una expiación por los pecados. *La satisfacción* cumplida por Cristo es de tal naturaléza que "de parte de Dios (representa) *un gesto de mayor misericordia* que si El hubiese perdonado los pecados *sin exigir satisfacción alguna*" (n. 22). Nuevamente se cita a S. Tomás (S. Th. III. q. 46. a.1. ad 3um).

Conviene tener en cuenta esta perspectiva teológica del misterio de nuestra redención fundado en la *primacía del amor* misericordioso de Dios, más que en la exigencia de su justicia vindicativa. Se trata de la relación de amor *entre el Padre y el Hijo*, o sea, de una relación intra-trinitaria que se manifiesta de modo especial en el momento cumbre de la vida de Cristo, su "hora" de pasar de este mundo al Padre. De tal manera que ya no es posible encerrar la problemática salvífica de la humanidad toda en los estrechos límites que impone el pecado y su exigencia expiatoria, pues siempre será una relación extra-trinitaria, vale decir: humanidad —pecado/expiación— Hijo de Dios encarnado. Enfocar la redención desde abajo hacia arriba, no permite ver en su justa luz toda la amplitud del amor misericordioso de Dios, sino más bien, la casi-infinitud del pecado y la impotencia de reparación por parte del hombre pecador.

4. Reparación como Solidaridad

Los documentos del Concilio Vaticano II y la encíclica del Papa Juan Pablo II "Redemptor hominis" reubican los contenidos de la redención cristiana en una clave más antropológica.

Con respecto a la devoción al Sagrado Corazón de Jesús ya no se habla del "corazón físico" de Cristo símbolo del triple amor: divino, humano y en éste, el amor espiritual y el sensible (AH. n.30), sino, directamente del "hombre" Jesús: "El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, *amó con corazón de hombre*" (GS. n.22).

El Papa Juan Pablo II en su encíclica “Redemptor hominis”, comenta: “El Concilio Vaticano II, en su penetrante análisis del mundo contemporáneo, *llegaba al punto más importante del mundo visible: el hombre*, bajando —como Cristo— a lo profundo de las conciencias humanas, tocando *el misterio interior del hombre*, que en el lenguaje bíblico (y no bíblico también) se expresa con la palabra “*corazón*”. Cristo, Redentor del mundo, es Aquel que *ha penetrado*, de modo único e irrefutable, *en el misterio del hombre y ha entrado en su corazón* (RH.n.8).

El pecado que hay que reparar aparece como una “disminución del hombre” (peccatum autem minuit ipsum hominem) (GS.n.13) impidiéndole lograr su propia plenitud. La solidaridad pasa a ser, de esta manera, una forma de reparación que permita al hombre conseguir su fin último, planificar su existencia y realizar la imagen divina presente potencialmente en él.

Ya no se trata de reparar la ofensa hecha a Cristo, sino de reparar *con Cristo* al hombre en situación de pecado. Así aparece Cristo en el Documento de Puebla. Después de aclarar que “cualquier silencio, olvido, mutilación o inadecuada acentuación del misterio de Jesucristo que se aparte de la fe de la Iglesia no puede ser contenido válido de la Evangelización” (DP. n.179), se agrega: “*solidarios* con los sufrimientos y aspiraciones de nuestro pueblo, sentimos la urgencia de darle lo que es específicamente nuestro: el misterio de Jesús de Nazareth, Hijo de Dios. Sentimos que ésta es la “fuerza de Dios” (Rom. 1, 16) capaz de *transformar nuestra realidad personal y social* de encaminarla hacia *la libertad y la fraternidad*, hacia la plena manifestación del Reino de Dios” (DP. n. 181).

Ese es el motivo por el cual “debemos presentar a Jesús de Nazareth *compartiendo* la vida, las esperanzas y las angustias de su pueblo (DP. n. 176). De esta manera, “*por su solidaridad con nosotros*, nos hace capaces de vivificar nuestra actividad con el amor y de *transformar* nuestro trabajo y nuestra historia en *gesto litúrgico*, o sea de ser protagonistas *con él* de la construcción de la convivencia y las dinámicas humanas que reflejan el misterio de Dios y constituyen su gloria viviente” (DP. n. 213).

La Eucaristía debe ser vivida por los cristianos “no como extraños y mudos espectadores, sino que, comprendiéndola bien a través de los ritos y oraciones...se fortalezcan en la mesa del Señor, den gracias a Dios, *aprendan a ofrecerse a sí mismos* al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él” (SC. n. 48).

Se vive el misterio eucarístico como “*una verdad esencial, no sólo doctrinal sino también existencial, que la Eucaristía construye la Iglesia, y la construye como auténtica comunidad del pueblo de Dios, como asamblea de los fieles, marcada por el mismo carácter de unidad, del cual participaron los Apóstoles y los primeros discípulos*” (RH. n. 20).

Por su parte, el Documento de Puebla entiende que “*en la Eucaristía la familia encuentra su plenitud de comunión y participación. En actitud oferente, ejerce el sacerdocio común (se está hablando de la familia cristiana, de los laicos) y participa de la Eucaristía para prolongarla en la vida, por el diálogo en que comparte la palabra, las inquietudes, los planes, profundizando así la comunión familiar*” (DP. n. 587).

Como puede apreciarse, en los textos citados *no se hace incapié sobre cómo reparar a Cristo doliente o en estado de oblación al Padre, sino cómo debe participar el cristiano, cómo se construye la Iglesia y cómo debe prolongarse en la vida en clima de comunión y participación.*

5. Reparación como Sustitución

“Mucho va a depender para el futuro de la fe el que se consiga o no asociar la idea bíblica de la *sustitución* con la moderna de *solidaridad*” (Kasper). El concepto teológico de la sustitución, según afirman sus promotores, es *central* para la teología y para el cristianismo en cuanto tal.

El punto de partida de reflexión dogmática sobre este término suele ser el uso de la preposición “*hypér*” en el Nuevo Testamento que etimológicamente significa poner algo “encima de”; de ahí la noción de “cubrir”, “proteger”, “defender”.

En la Santa Escritura aparece con significación de “en favor de” y algunas veces “en lugar de”. Así, por ejemplo: (Jesucristo) murió *por nosotros* (hyper hemōn) (1 Tes. 5, 10). Y también: “En efecto, cuando todavía éramos débiles, Cristo, en el tiempo señalado, murió *por los pecadores* (hyper asebon = impíos) (Rom. 5, 6). Y más directamente: “Cristo murió *por nuestros pecados*” (hyper ton hamartiōn) (1 Cor. 15, 3).

Se comprueba de esta manera que la predicación postpascual ha hecho del “en favor nuestro”, “en favor de muchos” y “en

lugar de los pecadores” la interpretación central de la historia y de la suerte de Jesús; ha mostrado, en forma perfecta, *el centro* y el sentido de la vida y de la obra de Jesús (Hoffmann).

El paso siguiente, es establecer que “en favor nuestro” de Jesús, no es otra cosa que la personificación corpórea de Dios mismo revelado en Cristo. Es decir, con este “en favor nuestro” Dios está totalmente comprometido en la entrega de su Hijo a los hombres. Pero, porque el Hijo, por su parte, toma sobre sí la cruz con un amor pleno e inalterable al Padre, debe concluirse que este “en favor nuestro” de Jesús brota de la relación mutua de amor entre el Padre y el Hijo. A este amor intratrinitario responde, como exponente del amor, la persona del Espíritu Santo. De esta forma, la esencia del “en favor nuestro”, cuya realidad se expresa en la cruz, encuentra su adecuada formulación en el concepto de sustitución.

Según los teólogos mencionados, se evita caer en la conocida “sustitución penal” de Lutero, porque Cristo no ocupa el lugar del pecador dejando de ser inocente y revistiéndose del pecado de todos los hombres hasta el punto en que el Padre sólo ve el pecado en el Hijo, sino que Cristo se coloca al lado del pecador, en su situación de pecado y se hace solidario con él para salvarlo. “Sustitución” no significa “reemplazar” al otro, sino más bien estar “en favor de él”, tomar partido a su favor.

El pecado asumido por el Hijo se transforma, en el sufrimiento de la cruz, en amor filial. Por eso en la cruz acontece el misterioso intercambio: el pecado es cambiado por el sufrimiento en su propia contradicción, de tal manera que ya no es sino la forma negativa del amor. Es aquí donde el pecado queda realmente “desplazado” (Heb. 9, 26), “muerto” (Ef. 2, 16), “anulado” (Hch. 3, 19), sacado de su quicio. Aquí se cumple finalmente el “quitar” el pecado del mundo (Jn. 1, 29). “Aquí *el pecado se hace reparación*” (Hoffmann).

En lo específico de su naturaleza, la “cruz” *no es* algo que acontezca entre Jesús y la humanidad pecadora, como si ésta arrojara —por decirlo así— sobre El sus pecados. *La reparación del mundo* “acontece gracias al hecho de que el llevar la culpa del mundo por parte de Jesús es un proceso *entre El y Dios Padre*” (Von Balthasar).

El tema eucarístico no está, en esta perspectiva, directamente vinculado con el de la sustitución. La problemática se desplaza de la relación pecado-satisfacción a la de Padre-Hijo. Desde una óptica soteriológica, se pasa a una conclusión trinitaria.

6. Reparación y el cuasi-sufrimiento de Dios

Retomamos el primero de los temas abordados —Reparación como Expiación— porque algunos teólogos que reflexionan sobre el cuasi-sufrimiento de Dios en relación con la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, tienen el mismo punto de partida: los sufrimientos de Cristo y la reparación consoladora según la encíclica “*Miserentissimus Redemptor*”, de Pío XI. “Los más amantes de Dios, si echan una mirada al pasado, ven en su meditación y contemplan a Cristo en bien del hombre trabajando, padeciendo, soportando las cosas más duras, consumido de tristeza, angustia, oprobios, por nosotros y por nuestra salvación; más aún, triturado por causa de nuestros crímenes y sanándonos con sus magulladuras... Mas si también por causa de nuestros pecados, que se iban a cometer y eran previstos, se entristeció el alma de Cristo hasta verse en trance de muerte, no hay duda de que *ya entonces recibió consuelo de nuestra reparación, asimismo prevista*, cuando se le apareció un ángel del cielo para consolar su corazón oprimido por el tedio y la angustia” (MR, AAS. 20. 1928. 165-166).

Si el planteo es el mismo, citando las mismas palabras de Pío XI, no así la solución. Cuando se trata de responder sobre el *cómo* Cristo es consolado y *cómo llega nuestra reparación* hasta El, cambian las posturas doctrinales. En lugar de las palabras de San Agustín: “Dame un corazón que ame y sentirá lo que digo” (n. 10) se busca una respuesta en la misma revelación divina.

No pretendemos aquí abordar una temática sobre la cual tanto se ha escrito en estos últimos años. La teología de la cruz ha comprometido a autores protestantes y católicos en la investigación sobre el sufrimiento en Dios y, en especial sobre el significado de la cruz redentora, de una manera profunda y muy fundada. Aquí nos limitamos a subrayar algunos elementos del nuevo enfoque teológico que presentan los distintos autores de esta corriente doctrinal.

Moltmann replantea la “*theologia crucis*” de Lutero en continuidad con el pensamiento del reformador. Para Lutero, en efecto, la “*theologia crucis*” no era un capítulo de la teología, sino el distintivo de toda teología cristiana. Sin embargo, ésta postura doctrinal no llegó a convertirse en doctrina por el influjo del humanismo de Erasmo, introducido en el protestantismo por Melancthon, y por limitarse a contrarrestar la que él denominó “*theologiae gloriae*” de la sociedad eclesiástica medieval. Además, como límite político, tampoco quiso oponerse a la sociedad feu-

dal de su tiempo, en especial contra las guerras de los campesinos de los años 1524 y 1525. "En sus escritos a los campesinos no se mencionó la fuerza crítico-liberadora de la cruz, la elección de los humildes que avergüenza a los de elevado rango, ni se habló de la polémica del Dios crucificado contra la soberbia y opresión, ansia de dominio y esclavitud, sino más bien se resalta la mística del sufrimiento y el humilde sometimiento que nada tienen que ver con el protestantismo" (Moltmann).

Antes de analizar los contenidos de esta teología del Dios crucificado, conviene aclarar que no puede sin más admitirse la tesis protestante de un Dios que no sólo sufre por el pecado del hombre, sino que el sufrimiento le es *esencial*. El misterio del anonadamiento no puede interpretarse como verdadera conversión de la sustancia divina intrínsecamente en naturaleza humana, como parece desprenderse de la postura de estos autores. Una especie de "Patripasionismo". Dios, en cuanto tal, en su sustancia divina, no sufre en la cruz. Si se dice que Dios sufrió y murió en el Calvario eso se predica, *únicamente* por la comunicación de propiedades (communicatio idiomatum), de la persona divina del Hijo de Dios encarnado. Existe pues un problema filosófico-teológico de fondo que no puede soslayarse sin más.

Otra aclaración que juzgamos oportuna, es la de no confundir la "theologia crucis" luterana con lo que en el catolicismo entendemos por "ciencia de la cruz". La primera rechaza toda mística de la cruz y toda ejemplaridad de tipo ético. No la presenta como un ejemplo a seguir en el comportamiento cristiano. "En cambio, la ciencia de la cruz en sentido católico, además de reconocer la fuerza divina intrínseca en la Encarnación y Cruz de Jesucristo y de la estructura fundamental que ello revela en el misterio de la salvación, ve en la cruz del Señor un verdadero modelo y estímulo para que el fiel siga el camino trazado por el Señor en su obra de colaboración con él en docilidad a la gracia" (Mendizábal).

Un Dios apático. Este es el primer gran obstáculo que se descubre en una perspectiva demasiado filosófica de Dios, que nada tiene que ver con el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y mucho menos con el Dios revelado en Jesucristo. La herencia cultural griega se apoya en un dios autosuficiente e insensible. Aristóteles presenta a Dios como "Autosuficiente, Causa Primera, Motor Inmóvil", utilizando términos de amplia connotación impersonal: "Quien es autosuficiente no puede tener necesidad alguna del servicio de otros, ni de su afecto, ni de la vida social, puesto que él es capaz de vivir solo. Esto es evidente sobre todo en el caso

de un dios. Obviamente, puesto que no necesita de nada, Dios no puede necesitar amigos, ni los tendrá" (Aristóteles. *Ética a Eudemo*, VII. 1244b).

Un Dios lejano. El segundo obstáculo, esta vez presentado por un agnosticismo moderno, consiste en colocar a Dios lo suficientemente distante del hombre como para que se salve su infinitud y su incognoscibilidad. En realidad, con la excusa de pensar dignamente en Dios, se llega a una imagen de Dios tan "totalmente Otro" que nadie lo puede abordar, inalcanzable para el conocimiento humano. Es el telón de fondo de la obra de Robinson "Sinceros para con Dios" cuya adecuada traducción alemana lo presenta como el Dios distinto (Gott ist anders). De hecho, ese alejamiento de Dios desemboca en un ateísmo práctico, como corresponde a un Dios que está lejos de los hombres y a quien no le interesan las vicisitudes de la vida humana.

Contra ambas dificultades y ante el grave peligro de que la *impasibilidad metafísica* se confunda con *insensibilidad afectiva*, es necesario replantear la figura del Dios-Amor del Nuevo Testamento. La conexión de los dos términos *Amor* e *Impasible* predicados de Dios, resulta imposible si ambos términos son tomados en *sentido psicológico*. Amor e Impasibilidad ante el amado, son contradictorios. Dios no es un testigo frío e impassible de la tragedia humana. Amor e Impasibilidad *son compatibles* con el Amor si se lo compara con la *Inmutabilidad sustancial metafísica* de Dios. Sólo que, en este caso, la palabra Impasibilidad, entendida en sentido metafísico, debe ser purificada de toda connotación que sugiera la apatía absoluta de Dios.

Por analogía con la sensibilidad humana, habría que insistir —partiendo siempre de la divina revelación— en la *vulnerabilidad del amor* y la consiguiente *sensibilidad a la aceptación o al rechazo*. La ofensa hiere afectivamente al Dios personal pues se trata de un amor libre de parte de Dios, gratuito, misericordioso y tiene derecho a esperar igual respuesta —por gracia— de parte del hombre. En este sentido se puede hablar de un *Dios triste*, por la ofensa recibida, o de un *Dios airado* (Rom. 1, 18) por la impiedad y la injusticia de los hombres.

No se excluye el peligro de antropomorfismo en esta referencia, por analogía, al dolor y al amor humanos. Pero es indudable que un amor vulnerable al dolor lejos de implicar una imperfección en Dios, manifiesta la real dimensión del amor. Sufrir por la persona amada es uno de los sentimientos más nobles del corazón humano, ¿por qué no podrá predicarse del Corazón del Hijo de Dios?

Así se entiende, según esta postura, la *realidad* y la *actualidad* de la *reparación*. Ya no hace falta hacer ningún recurso al pasado; ni pensar que el sufrimiento de Cristo encontró alivio en nuestra "*reparación prevista*"; ni tampoco limitar la reparación al ámbito de una mística propia de los grandes santos de la Iglesia.

La Eucaristía, por ser presencia actual y real del Resucitado en medio de su pueblo, se convertirá en el centro litúrgico, espiritual y teológico de toda reparación cristiana. Esa es la intuición de la fe del pueblo cristiano (*sensus fidei*), o el "instinto evangélico" del que habla el Documento de Puebla (n. 285). Es decir, el pueblo de Dios cuando reza, ofrece sacrificios, se consagra al Corazón de Jesús, presente en la Eucaristía "siente" que la reparación —así entendida— llega a destino, "consuela" de alguna forma el Corazón de Cristo.

7. Reparación y Redención Subjetiva

"La reparación, tal como se la entiende en la devoción al Sagrado Corazón, coincide con el sentido de la redención" (De Becker). Así lo afirman la mayoría de los autores consultados. En realidad, ese es el núcleo en torno al cual giran los distintos aspectos analizados y pensamos que ese es el camino a seguir de la profundización de este concepto.

Como la redención es obra del Padre en Cristo, pues "era Dios que en Cristo reconciliaba al mundo consigo" (1 Cor. 5, 19), así también la reparación es obra de Dios, y particularmente, de su amor misericordioso, manifestada en la persona de su Hijo. "En efecto, el misterio de la Divina Redención es ante todo y por su propia naturaleza, un misterio de amor" (Pío XII. HA. n.21).

La oblación de Cristo al Padre en favor (*hypér*) de todos los hombres, con toda su secuela de anonadamiento (*kénosis*), de entrega sacrificial y cruenta en la cruz y con su resurrección gloriosa, es el camino por el cual ha transitado la misericordia divina en busca del hombre pecador.

La redención ya está realizada en Cristo Jesús (Cfr. Rom. 3, 24), esto es, Cristo mismo es nuestra redención (Cfr. 1 Cor. 1, 30). No es concebible reparar el pecado del mundo si no es en Cristo y por Cristo. De El, de su Corazón traspasado fluyen los torrentes de agua viva prometidos en la profecía de Zacarías (Zac. 36, 25-27) símbolo del Espíritu Santo que de El procede.

Conviene subrayar la centralidad de la redención realizada en Cristo para evitar la despersonalización de nuestra salvación. Es precisamente a partir de ese “dato objetivo” —el estar redimido “en causa”, “objetivamente”— que se hace difícil todo aporte personal, subjetivo a lo ya actuado por el Señor.

La reparación, según creemos, *no se transforma en simple sinónimo de redención*. Pone de manifiesto, de manera particular, *la relación interpersonal* existente entre Cristo y el hombre redimido, entre el Dios-Amor y el pecador necesitado de perdón, entre la misericordia divina y la indignidad humana. “Me amó (a mí) y se entregó por mí” (Gal. 2, 20).

El *aspecto subjetivo* de la redención al que nos referimos tiene, ante todo, *carácter receptivo*: es la apropiación personal y libre de la gracia de la justificación y de la salvación ofrecida a cada cristiano por el don de la fe.

Reparar es entonces *recibir, aceptar, acoger*, a la misma Persona del Hijo de Dios que por amor llega hasta mí: “Yo estoy junto a la puerta y llamo: si alguien oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos” (Apoc. 3, 20).

Es el amor receptor del creyente, movido por la acción del Espíritu, que *lo hace sensible a la falta de amor*, al rechazo —personal o de los demás hombres— de la redención ofrecida por Cristo. En ese sentido la reparación adquiere un matiz de tristeza (Dehon), de dolor, por el pecado bajo cualquiera de sus formas.

Lejos de detenerse en un subjetivismo doliente, la acción reparadora del Espíritu, *empuja hacia la misión*. Se lee en las Constituciones de los Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús (S.C.J.) “Así entendemos la reparación: como *acogida* del Espíritu (1 Tes. 4, 8), como *respuesta* al amor de Cristo por nosotros, como la *comunión* en su amor al Padre, y como la *cooperación* en su obra redentora” (n. 23).

Por la misma dinámica de la redención, *reparar* es también *cooperar en la misión* de la Iglesia para anunciar a todos los hombres el amor de un Dios que nos ha ofrecido a su Hijo para salvarnos.

Así parece entenderlo el Papa Paulo VI dirigiéndose a los religiosos de la citada Congregación (S.C.J.) “El P. Dehón, vuestro fundador, quiso para vosotros una espiritualidad *centrada en la persona* del Redentor y más particularmente en su Corazón. Quiso que se pusiera el acento en el *amor* y en la *reparación*. *Estos dos rasgos son de todos los tiempos*... Caminad sin vacilar por los caminos del amor y de la reparación. Seguir dando un puesto de honor a las

formas de culto eucarístico... Y que vuestras adoraciones diarias sean a la vez la fuente en que se restauren vuestras almas a los pies del Maestro y la preparación profunda a un apostolado cada día más fructuoso" (AAS. 58. 1966. 510-511).

Dado que el sujeto de la reparación se halla en el mismo Dios-Amor, "la cruz debe concebirse, por de pronto, *como un movimiento* de arriba hacia abajo... Empero, *la reparación* abarca también *un verdadero componente humano*, el cual resulta de la verdadera humanidad de Jesucristo, gracias a la cual El es también *sustituto* de la humanidad ante el Padre" (Ratzinger).

Jesucristo es el gran Reparador del honor del Padre y, por decirlo así, de cara al Padre se hace nuestra reparación por excelencia. Toda reparación, entendida como aceptación libre de la gracia redentora, termina por Cristo en el Padre. Así, en la parábola del hijo pródigo, la reparación está en la conversión del hijo que, con su regreso, permite al Padre seguir siendo tal para con él. Por eso Dios envía a su Hijo, a quien quería mucho, para que por El y en El los hombres, alejados de la casa del Padre por el pecado, pudieran volver a su amor infinito, y le permitieran —por decirlo así— seguir siendo Padre para ellos en su Hijo muy amado.

Por su parte el hombre también repara a Cristo dándose a sus hermanos, miembros vivos de su Cuerpo místico. Por la comunión de los santos, todo cristiano vive y se alimenta de la gracia concedida a un miembro solo de ese Cuerpo. Entregarse a la acción del Espíritu para que actúe libremente en nuestra existencia, es aceptar entregarnos a Cristo por nuestros hermanos como El lo hizo por nosotros. La reparación se transforma así en apostolado misionero dirigido hacia la humanidad en cuanto tal, pues la Iglesia toda está en actitud de misión por la fuerza del Espíritu. Además de ser una actitud personal y afectiva, la reparación adquiere una *dimensión social y efectiva que nunca debe perder*, so pena de caer en un subjetivismo vacío, o en un pietismo autocomplaciente.

La Adoración Eucarística, en consonancia con la Santa Misa y estrechamente vinculada con el misterio de la muerte y la resurrección del Señor, se presenta como el momento de meditación afectiva que prepara al apóstol para la misión. Es Adoración Reparadora porque se hace en nombre de la Iglesia que *acepta ser configurada* a imagen del Resucitado y *además* porque, movida por el mismo Espíritu que resucitó a Jesús, *se pone en marcha* por los caminos del mundo en busca del hombre necesitado de perdón y de reconciliación.

8. Reparación social

En el orden social el concepto de reparación sugiere la necesidad de *restituir* un derecho violado, un camino de *reconciliación* entre dos partes en pugna, o una forma de *sati-facer* por una ofensa recibida.

Desde la óptica redentora es necesaria la referencia al hombre alcanzado por la encarnación salvífica del Hijo de Dios. Esta abarca a *cada* hombre y a *todo* el hombre. Razón por la cual la dimensión social de la reparación es una consecuencia lógica de la salvación traída por Cristo en favor de todos los hombres.

La situación de pecado en la que se encuentra la humanidad, fruto del pecado de origen, afecta las relaciones humanas en todos los niveles: "Roto así por el pecado el eje primordial que sujeta al hombre al dominio amoroso del Padre, *brotaron todas las esclavitudes*. La realidad latinoamericana nos hace experimentar amargamente, hasta límites extremos, esta fuerza del pecado, flagrante contradicción del plan divino" (DP. n. 186).

La reparación, especialmente en nuestro contexto latinoamericano, se proclama como parte esencial del mensaje cristiano bajo forma de *liberación*. En sintonía con el discernimiento encarado por el Magisterio sobre este concepto (DP. 481), se concluye que la liberación cristiana "es una liberación que se va realizando en la historia, la de nuestros pueblos y la nuestra personal y que abarca las diferentes dimensiones de la existencia: lo social, lo político, lo económico, lo cultural y el conjunto de sus relaciones. En esto ha de circular la riqueza transformadora del Evangelio, con su aporte propio y específico, el cual hay que salvaguardar" (DP. 483).

La reparación como liberación también "consuela" el Corazón del Hijo de Dios. Si, como fue dicho, el Dios-Amor es sensible y vulnerable a la aceptación o rechazo que el hombre hace de ese amor ofrecido como misericordia y perdón, no puede ser insensible al dolor, a la injusticia y a la opresión en la que se encuentran muchos miembros de su Cuerpo místico. De esta manera la reparación va dirigida a Cristo en la persona del pobre, del necesitado, del sin voz. "Acercándonos al pobre para acompañarlo y servirlo, hacemos lo que Cristo nos enseñó, al hacerse hermano nuestro, pobre como nosotros. Por eso el servicio a los pobres es la medida privilegiada, aunque no excluyente, de nuestro seguimiento de Cristo. El mejor servicio al hermano es la evangelización que lo dispone a *realizarse como hijo de Dios*, lo libera de las injusticias y *lo promueve integralmente*" (DP. 1145).

La situación de injusticia en la que se encuentran nuestros pueblos no sólo es fruto del pecado original, también se mantiene y renueva como consecuencia de los pecados personales y actuales. Razón por la cual la reparación no puede limitarse a las ya señaladas manifestaciones del pecado de origen, también debe *dirigirse a las causas actuales* que provocan tal situación y tratan de redimir las. “La conciencia de la misión evangelizadora de la Iglesia la ha llevado a *publicar* en estos últimos diez años numerosos documentos pastorales sobre la justicia social; a *crear* organismos de solidaridad con los que sufren, de denuncia de los atropellos y de defensa de los derechos humanos; a *alentar* la opción de sacerdotes y religiosos por los pobres y marginados; a *soportar* en sus miembros la persecución y, a veces, la muerte, en testimonio de su misión profética” (DP. 92).

La reparación social revela el sentido profundo del valor redentor del sufrimiento humano. Suponiendo la búsqueda incesante y evangélica de la transformación de las actuales causas que provocan situaciones de injusticias y de opresión, puede y debe predicarse sobre el significado salvífico del dolor humano. Siguiendo la enseñanza del apóstol: “Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros y *suplo* en mi carne *lo que falta* a las tribulaciones de Cristo *por su cuerpo, que es la Iglesia*” (Col. 1, 24). Porque el dolor es actual y profundo en nuestro pueblo, también la urgencia por anunciar el sentido redentor de la cruz debe ser actual y bien explicada. “Cristo, en cierto sentido ha abierto el propio sufrimiento redentor a todo sufrimiento del hombre. El misterio de la Iglesia... indica contemporáneamente aquel espacio, en el que los sufrimientos humanos completan los de Cristo. Sólo en este marco y en esta dimensión de la Iglesia... se puede pensar y hablar de “lo que falta a los padecimientos de Cristo” (Juan Pablo II. “Salvifici Doloris”. n. 24). Vuelve el sentido *expiatorio* de la reparación que encuentra su adecuada ubicación *en la oblación de Cristo al Padre* que, por mediación de la Iglesia, se renueva en nuestros altares en el Santo Sacrificio de la Misa.

La reparación social está íntimamente ligada a la devoción al Corazón de Jesús, sobre todo a partir de Santa Margarita María en adelante. A fines del siglo pasado el Padre Dehon escribía: “Hace falta que el Reino del Corazón de Jesús, comenzando por la vía mística de las almas, descienda y *penetre* en la *vida social, económica y política* de los pueblos”. De ahí que la *reconciliación*, parte esencial del misterio Eucarístico, está asociada a la idea de la reparación social. Al escándalo —ya aludido en la primera parte del presente trabajo (“pan para un mundo hambriento”)— originado

en la comunidad de Corinto por la grave falta de caridad precisamente en el momento de celebrar "la Cena del Señor" (1 Cor. 17-22) se añade, como parte integrante de la celebración, la necesidad de la conversión (v. 28-29). "Sin este constante y siempre renovado esfuerzo por *la conversión*, la participación en la Eucaristía estaría privada de su plena eficacia redentora, disminuiría o, de todos modos estaría debilitada en ella la disponibilidad especial para ofrecer a Dios el sacrificio espiritual" (RH. n. 20).

IV CONCLUSION

El proceso doctrinal del presente estudio que parte del misterio Eucarístico en cuanto memorial de la pasión, muerte y resurrección del Señor, y concluye en la necesidad de la reparación social, abarca, en cierto sentido, las distintas etapas de la vida cristiana.

El cristiano, bautizado en la muerte y la resurrección del Señor tendrá acceso a la mesa de la Palabra y de la Eucaristía. Allí participa del banquete sacrificial en el que Cristo, Nuevo y Eterno Sacerdote, se ofrece al Padre por él y por todos los hombres. Unido él también a la oblación de Cristo, por la mediación de la Iglesia, se donará al Padre como hostia viva y agradable. En comunión con sus hermanos y con toda la Iglesia, será enviado por los caminos del mundo, según su llamado específico, a comunicar a todos la Buena Noticia de la Salvación. Fortalecido por el Pan de Vida y unido al Sacrificio de la Nueva Alianza, se hará él también, en cierta forma, eucaristía para sus hermanos. Reparará, junto a Cristo y en Cristo, por los pecados del mundo; denunciando la injusticia, ayudando a los pobres y aceptando en su vida la cruz, colaborará con Cristo en quitar el pecado del mundo.

Si se quisiera encontrar un hilo conductor por el que pasa permanentemente la gracia divina que, del Padre y en Cristo llega, por la acción del Espíritu, a la Iglesia y a todos los hombres, habría que buscarlo en *la actitud oblativa de Cristo Resucitado*. Uniendo en su Persona a Dios con el hombre, redimiendo a éste último del pecado en el que se encontraba y derramando sobre él los torrentes de "agua viva", el Resucitado se transforma en fuente de Vida para cuantos creen en El. Tiempo y eternidad se unen en el acto por el cual, el Hijo de Dios e Hijo de María, vuelve al Padre glorioso e inmortal. En ese acto-paso, regreso al Padre, Cristo se transforma en nuestra Pascua eterna.

La Iglesia, depositaria de la revelación y primera beneficiada de la redención divina, medita, como María, su Modelo y su Madre, en el motivo profundo de la entrega del Hijo de Dios. En esa meditación, nunca concluida, descubre *en el Amor el porqué* Dios se hace hombre, muere en la cruz y resucita para salvarnos. Por eso, a través de los siglos, fue pasando del costado abierto del Redentor a su corazón de hombre, a su intimidad profunda y como Moisés ante la zarza ardiente, entró descalzo a ese Nuevo Santuario, no hecho por mano de hombre. El lugar que pisaba era sagrado. Y entonces lo "bautizó" con un nombre que a él le decía mucho: Lo llamó "*Sagrado Corazón de Jesús*". Con ese nuevo nombre el fiel entiende profesar su fe en el misterio total del Dios revelado. En adelante, ese será para él el nuevo nombre de Dios, del Dios que llegó a su vida y que en el Bautismo, por amor su Hijo, lo quiso llamar "cristiano".

P. Leonardo Cappelluti scj.

BIBLIOGRAFIA

- Encíclicas: Pío XI, *Miserentissimus Redemptor*, AAS.20, (1928) 165-178. Pío XII, *Haurientis Aquas*, AAS. 48. (1956) 309-353. Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, AAS. 71, (1979) 257-324.
- BERNARD Ch. A.: *Le Coeur du Christ et ses Symboles*, Téqui, París, 1981. *Theologie Symbolique*. Téqui, París, 1978.
- BRIANCESCO E.: *Sentido y Vigencia de la Cristología de S. Anselmo en: Stromata*. S. Miguel, Arg. n.XXXVII, enero-junio 1981 n. 1/2 p. 3-18 y XXXVIII, julio-diciembre 1982, 3/4, p. 283-315.
- BOUYER L.: *Eucaristía, Teología y Espiritualidad de la Oración Eucarística*, Herder, Barcelona, 1969.
- CARMINATI A. scj: *E' Venuto nell'Acqua e nel Sangue. Riflessione biblico-patristica*, EDB, Bologna, 1978.
- DE ALDAMA J.A. sj: *Sentido Actual de las Congregaciones Religiosas dedicadas a la Adoración Eucarística en: Eucaristía y Vida Cristiana*. IV Semanas de Teología Espiritual, ed. de Espiritualidad, Madrid, 1979, p.297/317.
- DE BECKER G. ss.cc.: *Lexique du Sacré Coeur*, Téqui, París, 1975, ed. española: *Léxico del Sagrado Corazón*. IHJ, Génesis editores. Bogotá, 1975.
- DE CASTRO XAVIER MONTEIRO A.: *Presencia Real Permanente y Adoración Eucarística en: Eucaristía y Vida Cristiana*. Ed. de Espiritualidad IV Semanas de Teología Espiritual, Madrid, 1979, p. 121/138.
- DEHON L. scj: *De La Vie d'Amour envers le Sacré, Coeur de Jésus* (1901). *Couronnes d'Amour* I. éd. (1905). *Couronnes d'Amour* II, ed. (1905). *Couronnes d'Amour*, III ed. (1905). *Le Coeur Sacerdotal de Jésus*, ed. (1907). En: *Oeuvres Spirituelles*, 2, ed. Cedas, Collegio Missionario S. Cuore, Andria, 1983.

- DE VAUX R. op: *Les Institutions de L'Ancien Testament*, ed. du Cerf, Paris. 1958-1960.
Traducción española: *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1964.
- DUCI F. scj: *Per una Cristologia del Sacro Cuore*, en: *Dehoniana*, n.49, (4/1980) Centro Studi, Roma, 1980. *Sacerdoti del Cuore di Cristo*, en: *Dehoniana*, n.57, (4/1982) Centro Studi, Roma, 1982.
- GESTEIRA GARZA M.: *La Eucaristía, Misterio de Comunión*, ed. Cristiandad, Madrid 1983.
- HARTMANN P. scj: *Le Sens Plénier de la Réparation du Péché. Apostolat de la Réparation*, Louvain, 1955.
- HOFFMAN N. ss.cc.: *Sustitución como Centro del Cristianismo*, en: *Cor Christi*, IIHJ Bogotá, 1980, p. 397/467. *Devoción al Corazón de Jesús y Reparación, Ensayo de un esclarecimiento de su Naturaleza a la Luz del Principio de "Sustitución"*, en: *Cristología y devoción a Cristo*, IIHJ, Bogotá, 1982, p.150/223.
- KASPER W. sj.: *Jesús, El Cristo*. Verdad e Imagen. n. 45. ed. Sígueme. Salamanca, 1976.
- LECUYER J.: *El Sacrificio de la Nueva Alianza*. Herder. 1968.
- LEON-DUFOUR X.: *Le Partage du Pain Eucharistique selon le N.T.* Ed. du Seuil. Paris 1982. Traducción española: *La Fracción del Pan. Culto y Existencia en el N.T.* ed. Cristiandad. Madrid 1983.
- LYIONNET S.; SAEOURIN: *Sin, Redemption, and Sacrifice - A Biblical and Patristic Study*. *Analecta Bíblica*. 48. Rome. 1970.
- MANZONI G. scj.: *Riparazione: Mistero di Espiazione e di Riconciliazione*. EDB. Bologna. 1978.
- MENDIZABAL L.M. sj.: *Líneas para una Teología de la Reparación*. en: *Cor Christi*, Bogotá. 1980. p. 570/584. IIHJ. *La Teología Actual del cuasi-sufrimiento de Dios*. en: *Cristología en la Perspectiva del Corazón de Jesús*. Bogotá. 1982. p. 521/548.
- PELLIN A. scj.: *Vida de Reparación*. ed. El Reino. Madrid. 1966. *La Reparación Consoladora en el Culto al Sgdo. Corazón de Jesús en: Cor Christi*. Bogotá. 1980. p. 585/624.
- RIGHETTI M.: *Historia de la Liturgia*. Vol. II. Madrid. BAC. 1956.
- SABOURIN L. sj.: *Rédemption Sacrificielle. Une enquette exégétique*. Desclée. Bruges. 1961. Traducción Española: *Redención Sacrificial*. Desclée. Bilbao. 1969.
- SAGNE J. C.: *Obediencia Cristiana y Aceptación de la Muerte* en: *Concilium*. 159. Nov. 1980. p. 364/378.
- TESSAROLO A. scj.: *Il Culto del S. Cuore*. Marietti-Torino. 1957.

¿QUE SE ENTIENDE POR TEOLOGIA ESPIRITUAL SISTEMATICA?*

La estructuración de un tratado de Teología Espiritual Sistemática que recoja la experiencia secular de la Iglesia y exprese la síntesis del Vaticano II, entiendo que en buena medida es tarea que está por hacerse. Ello no nos exime ni nos permite postergar u omitir la tarea de entregar a las nuevas generaciones, de un modo serio y sistemático, la inagotable riqueza del patrimonio espiritual de la Iglesia. De una manera u otra lo estamos realizando.

Tarea que, sabemos, no es fácil dado que no hay consenso definitivo sobre el nombre de la materia¹, como tampoco acerca de los contenidos que se le asignan o el método con el que ha de abordarse². La variedad y riqueza de la reflexión, acrecentada en este siglo, tornan "excesivamente difícil la reducción a una unidad superior"³. No es una dificultad exclusiva de la dimensión de la Teología que nos ocupa. Estimo que la totalidad del saber teológico aún no ha logrado cristalizar, a la luz del Vaticano II, en una sistematización satisfactoria. Se ha profundizado mucho en estudios parciales. Quizás sea una de las características de estos tiempos. En el campo de las disciplinas profanas, tomando por ejemplo el de la medicina, la especialización y consiguiente compartimentación de los conocimientos alcanzó tal desarrollo que muchos comienzan a añorar la figura del viejo médico clínico: aquél que

* Ponencia presentada a la "I Semana Latinoamericana de Teología" organizada por el CELAM (DEVYM-OSLAM), Punta de Tralca (Chile), 15-19 de octubre de 1984.

1. JUBERIAS Francisco, *La divinización del hombre. Tratado teológico de la perfección cristiana*, Conculsa, Madrid 1972, 15. Si bien predomina la designación "Teología Espiritual" (Heerinckx, De Guibert, Bernard, Ruiz Salvador, Congar, Moiola, Moretti), también se designa "Espiritualidad" (Bouyer, von Balthasar, Queralt y los franceses en general), "Perfección Cristiana" (Royo Marín, Claudio de Jesús Crucificado), "Vida Interior" (Tissot, Garrigou Lagrange), "Santidad Cristiana" (Thils), "Vida Espiritual" (Schrijvers), "Ciencia Espiritual" (Isidoro de San José), "Teosiología" (Juberías), nombres todos utilizados en los últimos cincuenta años para sustituir la moderna intitulación de "Ascética y Mística".

2. Cfr. GARCIA Ciro, *Corrientes nuevas de Teología Espiritual*, Studium, Madrid 1971, 167-168.

3. RUIZ SALVADOR Federico, *Caminos del Espíritu. Compendio de Teología Espiritual*, Espiritualidad, Madrid 1972², 10.

desde su ciencia, experiencia y conocimiento global del paciente, se hallaba en condiciones de diagnosticar con certera exactitud. Hay quienes sienten que en la síntesis del viejo clínico la ciencia se hacía humana.

La insistencia con que la Santa Sede, en el documento acerca de "*La formación teológica de los futuros sacerdotes*"⁴, enfatiza la unidad de la Teología y su necesaria sistematicidad —especialmente cuando el documento se ocupa de explicitar los componentes de la Teología⁵— alienta a trabajar en ello desde el ángulo que nos ocupa.

Dentro de tal marco global, suscintamente esbozado, se inserta el tema que me fuera asignado: ¿Qué se entiende por Teología Espiritual Sistemática? Intentaré aproximarme a una respuesta mediante un ensayo de definición en torno al cual sea posible enunciar los horizontes o interrogantes que se me presentan. Definición que intenta ser un camino metodológico sin ánimo polémico alguno.

Vayamos ya a la definición. Por Teología Espiritual Sistemática entiendo *aquella dimensión y parte de la Teología que estudia la existencia cristiana —tanto en su dimensión personal cuanto comunitaria—, en sí misma y en los dinamismos de la vocación bautismal desarrollada históricamente.*

Definirla como "*dimensión*" y "*parte*" de la Teología implica reconocer la unidad de la misma. El tema de la unidad de la Teología, sin desconocer la función de la "*ratio*" que necesita distinguir a fin de alcanzar un "*intellectus fidei*" humanamente más pleno, facilita la culminación en la "*sapientia*" de la mente y el corazón⁶. ¿Cuándo la sabiduría comienza a regalarnos su sabor? Una vez que la inteligencia vislumbra el todo y su unidad orgánica, sistemática, articulada. El afecto se enciende con la intuición de la totalidad, de su armonía y belleza; de la conjunción del "*intellectus*" con la "*passio*" nace la sabiduría. Es el culmen del conocimiento teológico⁷. Sin menoscabar la importancia de la riqueza que posibilita la especialización, el ejemplo del viejo médico clínico puede ilus-

4. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, 22-II-1976: EV 5, 1766-1911.

5. *Ib.*, especialmente 1794.

6. En los medievales es frecuente que se considere la Teología como "sabiduría". TOMAS DE AQUINO, ST, I, q. 1, a 6; en CG, I, 2, adjetiva el conocimiento sapiencial como el "más perfecto, sublime, provechoso y alegre".

7. Se trata de desandar el camino moderno en todo aquello que significó "una separación entre el aparato de la ciencia teológica y la percepción gustosa de la fe"; CONGAR Yves M. J., *La Fe y la Teología*, Herder, Barcelona 1970, 240.

trar una necesidad sentida también en el campo del conocimiento teológico⁸.

¿Acaso toda la Teología —entendida como “una” y “sapiencial”— no puede ser considerada, en sentido lato, Teología Espiritual?⁹. Responder afirmativamente fue más fácil en el apogeo de las síntesis medievales que en las actuales circunstancias.

Enuncié el tema por cuanto entiendo que necesitamos encaminarnos hacia una síntesis teológica que, sin desconocer los aportes de las disciplinas particulares, esté preñada de esa sabiduría que haga posible gustarla como espiritual. Ello quizás exija el desarrollo de modos —nuevos o muy antiguos— de abordar el dato revelado; de metodologías tales que permitan a la exégesis y a la teología positiva convertirse en cimientos sobre los que se construya una sistematización teológica sapiencial¹⁰.

Concretamente el estudio de las Sagradas Escrituras luego de profundizar el análisis exegético, lingüístico e histórico-cultural, debería culminar en el sentido “anagógico”¹¹ de la Sacra Página. De modo análogo el estudio de la Tradición no podría omitir la consideración de los modos histórico-culturales en los cuales el Pueblo de Dios fue plasmando el “sensus fidei”. Se incorporaría así un valioso “locus theologicus” que alcanzaría cimas de plenitud en la existencia de los santos. La “fides quaerens exemplum”¹² recurriría a la existencia histórica de todo el Pueblo de Dios incluidos los santos.

La teología no sapiencial es —tomando la descripción de Giovanni Moiolì— “la teología que se aferra solamente al aspecto “ob-

8. Hablando de la especialización post medieval de la Teología y concretamente de la Teología Mística, Congar constata —a mi entender con nostalgia—, que: “esta teología mística ya no es obra de los teólogos, de los hombres de la síntesis teológica integral, a la vez dogmática y moral, teórica y pastoral, como fueron San Agustín, San Anselmo, San Bernardo, Ricardo de San Víctor, San Buenaventura e incluso Santo Tomás”: CONGAR Yves M. J., o. c., 325. Refiriéndose a tales hombres von Balthasar afirma: “son personalidades totales: lo que enseñan lo viven, con una unidad tan directa, por no decir ingenua, que no conocen el dualismo de épocas posteriores entre dogmática y espiritualidad”: BALTHASAR Hans U. von, *Ensayos Teológicos. I. Verbum Caro*, Cristianidad, Madrid 1964, 237.

9. “La Teología en su conjunto pero también en cada una de sus disciplinas es y debe ser ‘espiritual’ en cuanto que por su contenido y finalidad debe promover la ‘comprensión’ de la vida espiritual que Dios manifiesta y comunica al hombre con su misterio salvífico revelado en Cristo”: QUERALT Antonio, *La “espiritualidad” como disciplina teológica*, Gregorianum, LX (1979), 331.

10. Creo que Pablo VI, Guardini, von Balthasar, Mouroux y Bouyer, entre otros, han apuntado hacia esta dirección.

11. DE LUBAC Henri, *Exégèse Médiévale*, T. IV, Aubier, París 1964, 369-513; OLIVERA Bernardo, *La tradición de la Lectio Divina*, Cuadernos Monásticos, 57 (1981), 195-196.

12. PHILIPON Miguel M., *Los Dones del Espíritu Santo*, Palabra, Madrid 1983, 337.

jetivo" de la "objetividad cristiana", sin captar íntegramente el dato de fe que quiere comprender. En efecto, la totalidad de este dato debe señalarse en la "fe-que-acege" o en la "fe-que-vive" esa objetividad y, por tanto, en la relación que se establece entre el don de la fe ("fides qua") y la objetividad de la fe ("fides quae")... Por eso la teología no puede menos que preguntarse si puede comprender, cómo y en qué condiciones, dicha relación y, si al hacer eso precisamente, no estará quizás alcanzando su verdadero momento sintético"¹³.

Si nuestro encuentro tiene como horizonte próximo la docencia de la Teología Espiritual Sistemática en nuestros Seminarios y Facultades de Teología, entiendo que hemos de tener presente cómo se enseña la totalidad de la Teología. Ningún tratado de Teología Espiritual puede subsanar, por decirlo así, las carencias de una formación teológica que no sea seria, sistemática y sapiencial. A lo sumo aportará remiendos. A veces se espera que la Teología Espiritual llene los vacíos de la formación teológica. Puede culminarla, nunca sustituirla. Toda la Teología ha de ser —en sentido amplio— Espiritual —y en tal sentido es posible hablar de "dimensión"—, sin que ello impida que en sentido propio se formule un tratado de Teología Espiritual Sistemática, como una "parte" más específica de la Teología "una" y "sapiencial". Tomando por ejemplo la síntesis tomista de la Suma, nuestra materia se ubica como culminación de la II-IIae, con una exigua extensión en relación a la totalidad de la Suma¹⁴. El desarrollo posterior no se originó sólo en la moderna división de la Teología; a ella se agregó una creciente atención a las resonancias subjetivas de la fe "ante el hecho de Dios y de su experiencia"¹⁵.

13. MOIOLI Giovanni, *Mística Cristiana*: DE FIORES Stefano-GOFFI Tullo, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1983, 938. El mismo autor refiriéndose a la tensión "fides quae-fides qua" dice: "Creemos que aquí es precisamente donde radica el sentido del "divorcio" histórico entre la "teología" y la "espiritualidad": por un lado la "teología" quiere encerrarse en la comprensión de la "fides quae", y por otro, erróneamente, la "espiritualidad", en vez de comprenderse como "fides qua" en tensión apropiativa con la "fides quae", se interpreta como alternativa de la "teología": MOIOLI Giovanni, *Teología Espiritual*: A.A.V.V., *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, T. I, Sígueme, Salamanca 1982, 53.

14. TOMAS DE AQUINO, ST, II-II, q 179-189: Tratado acerca de los distintos géneros de vida y estados de perfección. La perspectiva de Santo Tomás es subsidiaria de una concepción "esencialista" y "vertical" de la Iglesia, cfr. ACERBI Antonio, *Due Ecclesiology. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Dehoniane, Bologna 1975. Es indudable la dependencia del *Decretum Gratiani* que se manifiesta en el tema de "los estados de vida y de perfección" en la ecclesiología anterior a la "*Lumen Gentium*".

15. GALILEA Segundo, *El futuro de nuestro pasado. Ensayo sobre los Místicos Españoles desde América Latina*, CLAR, Bogotá 1983, 29. Un ejemplo nítido de la nueva

En la definición propuesta, el objeto de la Teología Espiritual Sistemática lo concreto en la expresión "*existencia cristiana*". Con ella intento, por una parte, recogerlo en una formulación que no dé pie a antinomias de carácter dualista y, por otra, incluir las dimensiones propias de la "experiencia" y de la "conciencia" —términos ambos con los que suele definirse el objeto— pero cuyo empleo no siempre logra soslayar nítidamente una doble dificultad: a. Que la existencia de Gracia que el Padre nos regala en Jesucristo, si bien se encarna en experiencias, trasciende a la vez el campo de lo experiencial no pudiendo ser agotada su trascendencia en ninguna experiencia del "homo viator"; b. La realidad de una comunión de vida con la Trinidad en Jesucristo, no implica que el sujeto, necesariamente, posea conciencia refleja (autoconciencia) de tal comunión. Entiendo que al proponer como "objeto" la *existencia cristiana* se supera el peligro de dualismos y se reconoce la validez relativa de la experiencia y la conciencia, posibilitando que éstas permanezcan dentro de su ámbito y límites.

Por otra parte, la expresión "*existencia cristiana*" permite incluir explícitamente tanto el aspecto "personal" de apropiación libre del misterio salvífico, cuanto el aspecto comunitario y eclesial. Algunas formulaciones dejan la impresión que el modo como infantizan lo personal —entendido preferentemente como individual—, pareciera dejar en penumbra lo comunitario y social, esto es, el sustrato eclesial¹⁶ en el que necesariamente ha de arraigarse toda existencia personal para crecer en la Vida Nueva del Señor Resucitado. Por lo demás, al incluir ambas dimensiones dentro de la fórmula "*existencia cristiana*" se torna posible que la Teología Espiritual estudie la existencia cristiana del Pueblo de Dios, en cuanto sujeto colectivo de la Historia de la Salvación¹⁷, superando

sensibilidad lo constituye Santa Teresa de Avila, que "no elaboró una teología espiritual (como en el caso de San Juan de la Cruz), en parte porque no tenía formación teológica, y en parte por su estilo a-sistemático personal y espontáneo. Teresa antes que nada transmite una experiencia, que trata de objetivar y formular lo mejor posible, y esa experiencia religiosa, porque es muy real y profunda, es también muy doctrinal y constituye una fuente de enseñanza" *ib.* "Leer a Teresa es percibir que Dios realmente existe como hecho presente y experimentable en nuestra vida, y no sólo como idea que nos convence" *ib.*

16. Nuestra existencia de cristianos "no es perceptible, concebible y realizable más que en la comunión de la Iglesia... La voluntad de Dios no la puede encontrar el francotirador individualista, ni el nostálgico del pasado (el pasado que nos obstinamos en prolongar o que nos detenemos a criticar), ni el ingenuo que cree en una imposible partida de cero": MANARANCHE André, *Un camino de libertad. Ensayo de Teología Espiritual*, Studium, Madrid, 1972, 130.

17. Cabría estudiar las "purificaciones", "noches oscuras" y "tentaciones" (por ejemplo, de la violencia), que padecen los Pueblos y muy concretamente el Pueblo de Dios en diversas latitudes. Entiendo corresponde directamente a la materia que nos ocupa.

así una perspectiva meramente intimista e individual¹⁸. Tal superación de una perspectiva reductivamente intimista, dice relación a que la "*existencia cristiana*" es existencia cristiana en el mundo y ha de encarnar históricamente la relación Iglesia-mundo, sin secularismos ni sacralismos que desfiguren su identidad.

El objeto, la *existencia cristiana*, es especificado en dos momentos: a. *en sí misma*, y b. *en los dinamismos de la vocación bautismal desarrollada históricamente*.

En el primero de ellos, está estrechamente ligado a la Dogmática¹⁹ ya que el estudio de la existencia cristiana "*en sí misma*" requiere la consideración de temas propios de los tratados de: Trinidad, Cristología, Antropología Teológica, Gracia, Ecclesiología, Mariología, Sacramentos y Escatología. Puede ser abordado por un doble camino: deductivo e inductivo. El camino deductivo es el que desde la sistematización aportada por la Dogmática va estructurando el discurso teológico-espiritual, y lo verifica a través de los datos que aporta la existencia cristiana de los testigos²⁰. El camino inductivo procede a la inversa: desde la existencia cristiana de los testigos va en búsqueda de la sistematización. Si bien el segundo camino es más acorde con la sensibilidad actual, es el que más resistencia ofrece para alcanzar una sistematización. La Teología Espiritual se sitúa, precisamente, en la coyuntura en la que lo objetivamente cristiano se "singulariza" en la persona y en la comunidad. Al igual que en la estética, en la belleza, se da una inefabilidad de la existencia que dificulta darle organicidad intelectual. No obstante ello, el método puede ser fenomenológico²¹, o bien histórico²². Este último se comportaría respecto de la Teología Espiritual Sistemática de modo análogo como la Teología Positiva lo hace en relación a la Especulativa.

18. Siempre me ha resultado significativa la siguiente expresión del fundador de los Sacerdotes Operarios Diocesanos, Don Manuel Domingo y Sol: "no sabemos si estamos destinados a ser río caudaloso o si hemos de parecernos a la gota de rocío que envía Dios en el desierto a la planta desconocida. Pero, más brillante o más humilde, nuestra obligación es cierta: no estamos destinados a salvarnos solos".

19. "La théologie dogmatique sera donc toujours supposée derrière la théologie spirituelle, bien que celle-ci n'en saisisse les données que sous le rapport qu'elles entretiennent avec la conscience religieuse": BOUYER Louis, *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, T. I, Aubier, Paris 1966, 10-11.

20. El ejemplo más claro quizás sea GARRIGOU-LAGRANGE Reginald, *Las tres edades de la Vida Interior*, Desclée, Buenos Aires 1957⁴.

21. von Balthasar, por ejemplo, propone como método "una especie de fenomenología sobrenatural de las grandes misiones, miradas desde arriba": BALTHASAR Hans U. von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, Herder, Barcelona 1957, 22-23.

22. Entiendo que un paso importante sería la multiplicación de estudios comparados al estilo de la obra de SERUET P., *De la vie dévote à la vie mystique*, Etudes Carmélitennes, Paris 1958, quien detenidamente analiza y compara a San Francisco de Sales con Santa Teresa de Jesús.

La dependencia de la Dogmática lleva a que la docencia de la Teología Espiritual Sistemática haya de asumir como propios aspectos que la enseñanza de la Dogmática hubiese omitido. Algo semejante sucede con la Moral. Las fronteras no son nítidas²³ y tratados tales como Gracia y Escatología, profundamente dogmáticos son a su vez morales, si por Moral entendemos el caminar del hombre en Jesucristo, en orden a participar de la eterna bienaventuranza. Una visión restringida de la Moral, por ejemplo, bajo el esquema del Decálogo (la denominada "casuística"), hará que la Teología Espiritual Sistemática, en el momento en que estudia la existencia cristiana en sí misma, tenga que hacerse cargo de temas como las virtudes cardinales, el organismo teologal, los carismas, dones, inhabitación trinitaria y la vocación universal a la santidad.

Si la Teología Pastoral es comprendida en el doble registro: a. realizar y concretar la misión evangelizadora de la Iglesia y b. el arte de la conducción del Pueblo de Dios a la santidad; en buena medida la Teología Espiritual Sistemática aporta el horizonte de comprensión desde el cual la Teología Pastoral estudiará las mediaciones para lograr la realización de la santidad del Pueblo de Dios.

Con lo esbozado no pretendo resolver la cuestión de las relaciones de la materia que nos ocupa con la Teología Dogmática, Moral y Pastoral. Es más, cabría preguntarse acerca de la relación con la Teología Bíblica²⁴, la Liturgia, la Historia de la Iglesia, la Hagiografía, el Derecho Canónico.

Vayamos al segundo momento. A la consideración de la existencia cristiana "*en los dinamismos de la vocación bautismal desarrollada históricamente*". Si al primer momento cupiera designarlo "general", a éste cabría adjetivarlo "especial", dado que se aboca al campo que la Teología Espiritual Sistemática posee como más suyo, como más específico, que podríamos designar como el proceso —o el crecimiento— de la existencia cristiana.

La vocación bautismal alcanza su pleno desarrollo en la santidad. El cristiano que no se salva, "que no llega al cielo", se frustra. En términos absolutos la santidad es la consumación de la salvación: contemplar a Dios cara a cara, siendo amado y amándole en la Caridad trinitaria. Tal es la única realización posible, por gracia, del hombre redimido. ¿Cuál es la pedagogía de Dios? ¿Hay constantes o leyes en la respuesta humana? ¿Qué obstáculos condicionan?

23. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA. o.c., EV 5, 1807, bajo la adjetivación "sistemática" incluye la Dogmática y la Moral.

24. MAGGIONI Bruno, *Experiencia espiritual en la Biblia*: DE FIORES Stefano, *Palabras. Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas. Madrid 1983. 498-542.

¿Cómo describir la armonía de la acción de Dios adecuándose al modo humano de ser? Interrogantes que brotan del dinamismo de la existencia en Cristo.

La Teología Espiritual tratará de captar las leyes —esto es, una cierta regularidad de la experiencia subjetiva— del espíritu humano en su relación con Dios. Aunque son vivencias sobrenaturales cuya causa es Dios, sin embargo tienen modalidad humana y se experimentan al modo como se experimentan las vivencias humanas: como percepción, tendencia, apetito, obstáculos, resistencias, conciencia, formas de estar afectado (sentimientos, emociones, tentaciones), tomas interiores de posición, de conducta, opciones. La Teología Espiritual tratará también —y sobre todo— de captar las leyes como el Espíritu de Dios suele inspirar y acompañar al hombre que lo busca y descubre en la fe. Si bien el Espíritu de Dios procede desde su trascendencia y total libertad, haciendo “lo que quiere” y, por tanto, no se sabe “de dónde viene ni a dónde va”, sin embargo, no procede de modo arbitrario sino sabio, conforme a una como auto-ley de “encarnación”²⁵: se compromete con la estructura, condición y modalidad propia de la naturaleza humana. De ordinario Dios ahorra —por así decirlo— el milagro y transforma, transfigura, al hombre adecuándose al ser y actuar humanos. Consecuentemente, si bien el Espíritu Santo es soberanamente libre, a causa de la trinitaria auto-ley de “encarnación”, nunca se disocia de Cristo y de la Iglesia. De allí que nos sea legítimo, en nuestra materia, buscar ciertas leyes del desarrollo de la existencia cristiana.

Por tratarse de un análisis reflexivo de la vivencia, espiritual y espontánea, la Teología Espiritual está llamada también a ejercer una función crítica, esto es, dar y aplicar criterios para el discernimiento de los “espíritus” que inspiran al creyente. Al modo como el Espíritu Santo se adecua a la auto-ley de la encarnación, el espíritu del mal tiene como una lógica propia en su astucia para el mal. Es función del discernimiento desenmascarar al lobo que se reviste de piel de oveja.

Ahora bien, la santidad que en términos absolutos coincide con “ir al cielo”²⁶, podemos también considerarla, al menos, bajo tres aspectos: ontológico, teologal y moral.

25. Dios actúa de un modo inefable, gratuito e ineducible y, sin embargo, al actuar al modo divino no suspende —ordinariamente— el modo humano de ser. En nuestra experiencia el hecho de recibir el regalo luminoso de la contemplación —como gratuidad de Dios, inmerecida—, no nos exime de la debilidad creatural, la fragilidad, e incluso del pecado.

26. El “ir al cielo” sería santidad “substancial”, en el sentido de elemental, como “minimum” requerido para salvarse. Pero la vocación bautismal nos impulsa también a la

Bajo el aspecto ontológico, la santidad consiste en la participación de la naturaleza y de la vida de Dios en Jesucristo²⁷, mediante la gracia de la justificación y de la regeneración²⁸, con la inhabitación de las tres divinas Personas en el bautizado²⁹. Bajo el aspecto teológico, la santidad consiste en la plenitud de la caridad, la que puede explicitarse también bajo la categoría de comunión perfecta con Dios y con los hombres³⁰. Bajo el aspecto moral, la santidad consiste en la heroicidad de las virtudes. Siendo tal aspecto más factible de verificación objetiva, es criterio eclesial en los procesos de beatificación y canonización³¹.

La santidad en sí misma, es esencialmente una y única en cuanto que es comunión vital con la Trinidad en Jesucristo, y, a la vez es susceptible de ser participada con intensidad y grados diversos, en virtud de un doble motivo: a. la libre disposición divina como causa de diferenciación en la distribución de la gracia, y b. la libertad del sujeto, expresada como acogida y respuesta al don de gracia ofrecido y recibido en la subjetividad de su ser personal.

Si al considerar la existencia cristiana en sí misma se destacaba la dependencia de la Dogmática, en este segundo momento resaltan, en cambio, las relaciones con la Moral³². Lo que en una Moral reductiva o casuística se consideraba supererogatorio, a la luz de la vocación universal a la santidad, entra hoy en la normalidad de la existencia cristiana. El camino de las Bienaventuranzas y el Evangelio, plenitud de la ley, no es para algunos sino para todos³³, aun cuando pueda ser diverso el grado de participación y apropiación personal.

Superada históricamente la identificación de la mística con los fenómenos extraordinarios, considerados paramísticos y por tanto que no hacen a la esencia de la vida mística³⁴, la mística —manteniendo su absoluta e inmerecida gratuidad— constituye una de las

"perfección de la santidad", que ha de realizarse —en la medida del Don de Dios— ya en esta vida, desde esta tierra; porque Dios llama para que la humanidad —ya en el hoy de la historia— sea "lo más santa posible".

27. 2 Pe 1, 4; Ef 2, 5.

28. Rom 3, 24; Tito 3, 5.

29. Jn 14, 23; 1 Cor 3, 16; 2 Tim 1, 14; Ef 3, 17; 1 Cor 6, 20.

30. TELLO Rafael, *La comunión de vida con Dios en la Iglesia: A.A.V.V., Lumen Gentium, Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, Guadalupe, Buenos Aires 1966, 125-168.

31. MOLINARI Paolo, *Los santos y su culto, Razón y Fe*, Madrid 1965, 44; 48-49.

32. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, o.c., EV 5, 1872-1875.

33. BALTHASAR Hans U. von, *El Evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia*, Concilium, 9 (1965), 7-25; GALILEA Segundo, *El camino de la espiritualidad*, Paulinas, Buenos Aires 1984, 77-87.

34. BERNARD Charles A., *Teologia Spirituale*, Pauline, Roma 1983², 482.

dimensiones normales de la existencia cristiana. Depende esencialmente de los dones del Espíritu Santo y del modo divino de obrar que ellos comunican al hombre³⁵. En cuanto "experiencia de Dios, pasiva y simple"³⁶, alcanza su culmen objetivo en la Eucaristía que realiza el encuentro de Cristo Resucitado con cada cristiano y con la Iglesia toda, cotidianamente³⁷.

En otros términos, la mística es la experiencia del Reino ya comenzado y requiere continuidad de vigilancia ascética, a causa de que aún no ha sido consumado. Así como no hay dos morales, una de los preceptos y otra de los consejos, sino que la existencia cristiana incluye ambos horizontes, de modo análogo ya no se sostiene la dualidad de caminos —el uno ascético y el otro místico—, sino que la existencia cristiana se realiza en ambos.

El dinamismo de la vocación bautismal, en su desarrollo histórico es susceptible de ser explicitado y sistematizado de diversas maneras. Lo común a todas es la realidad de una progresión, crecimiento y desarrollo, en el que se conjuga la acción de Dios con la respuesta libre de la creatura. Como sabemos, se han utilizado diversos esquemas: el de las "vías" (purgativa, iluminativa y unitiva), el de los "grados" de la humildad, de la oración y de la caridad. Superado el momento polémico, resalta cada vez más la complementariedad de las diversas sistematizaciones del crecimiento, al tiempo que se relativizan los confines, dado que —en lo concreto de la existencia cristiana— se imbrican mutuamente, de tal manera que en los comienzos ya hay algo de lo más pleno y en la plenitud se perciben realidades propias de los albores o del mediodía del camino.

Guillermo Rodríguez-Melgarejo

35. MARITAIN Jacques e Raïssa, *Vita di preghiera. Liturgia e contemplazione*, Borla, Roma 1979, 29.

36. DE SUTTER Amato, *Mística: ANCILLI Ermanno, Diccionario de Espiritualidad*, T. II, Herder, Barcelona 1983, 620.

37. GERA Lucio, *Eucaristía y Vida Cotidiana*, Teología, VI (1968), 153-177.

ALGUNAS REFLEXIONES PARA UNA ENSEÑANZA PASTORAL DE LA TEOLOGIA DOGMATICA A LOS FUTUROS PRESBITEROS

EL FUTURO PRESBITERO: EL ANCIANO O "SABIO" DE LA COMUNIDAD

La enseñanza de Jesús, tanto por su contenido cuanto por su estilo, ha de ser la fuente última e inmediata que ha de inspirar toda enseñanza teológica en nuestros Seminarios.

La enseñanza teológica ha de ayudar a que el seminarista adopte cada día más la actitud del verdadero discípulo del Evangelio, de modo que, descubriendo éste su propia ignorancia, ansíe y asimile la verdadera sabiduría. Y, de esa manera, aprenda a actuar y enseñar al Pueblo cristiano en nombre del único Maestro.

No ha de olvidarse que el futuro Presbítero, a pesar de su joven edad, está llamado a ser el "anciano" en medio de la comunidad cristiana; o sea, el "sabio"; es decir, el que "saborea" la Palabra de Dios, la escucha, la entiende, la traduce. Y por lo mismo, es capaz no sólo de interpretar los acontecimientos de la historia y las actitudes de los hombres, sino de despertar en ellos el gusto por la sabiduría del Evangelio.

Esta función sapiencial habilita al futuro Presbítero para la función sacerdotal, pues nada se santifica sino por la Palabra; e, igualmente, para la función específicamente pastoral, pues el Presbítero convoca al Pueblo de Dios, lo reúne, lo anima, lo corrige, lo conduce mediante la Palabra.

LA TENTACION DEL Gnosticismo

Lo mismo que a todo discípulo de Jesucristo, dos tentaciones acechan al profesor y al estudiante de Teología. Una es conocer por conocer, o por curiosidad, sin interesarse mayormente de las exigencias de fe y vida que tiene toda enseñanza relacionada con el Evangelio. Cuando así acontece, la enseñanza o el aprendizaje de la Teología queda en pura instrucción religiosa cerebral, que no ayuda al profesor a entrar en el Reino e impide que el estudiante ingrese en él.

Otra tentación es la justificación de las ideologías con el recurso al Evangelio o a la Teología, adoptando nociones o discursos elaborados por la sabiduría cristiana a través de los tiempos, pero vaciándolos de su contenido. Así sucedió en la Iglesia desde la temprana hora del siglo II cuando la amenaza del gnosticismo al mensaje cristiano. Así sucede hoy en América Latina. La Doctrina de la Seguridad Nacional, la Teología de la Iglesia Popular o ciertas Cristologías denunciadas por el Papa Juan Pablo II en la conferencia inaugural de Puebla, algunas tendencias de la llamada Teología de la Liberación, son ejemplos de corrientes gnósticas que, partiendo de postulados no cristianos, pretenden imponerse revistiéndose con elementos evangélicos y eclesiales.

LA "COMUNICABILIDAD" DE LA PALABRA DIVINA Y LA TEOLOGIA

Toda enseñanza teológica ha de tener en cuenta que la Palabra eterna nos es conocida gracias a que Dios Padre la ha comunicado a los hombres de diversas maneras desde antiguo y, en los últimos tiempos, en forma plena, en Jesús de Nazareth. Dicha Palabra sustancial, como toda la enseñanza evangélica de Jesús, nos ha sido comunicada gratuitamente para que, a nuestra vez, nosotros la comuniquemos gratuitamente a los demás hombres. Por lo mismo, la "comunicabilidad", propiedad esencial de la Palabra de Dios y de su Evangelio, es una condición intrínseca a la enseñanza y al aprendizaje de la Teología, y ha de reflejarse en una creciente capacitación pastoral del alumno de Teología para realizar el primer anuncio del Evangelio, para comentar la Palabra de la Escritura, para catequizar, y para todo ejercicio del ministerio de la Palabra.

Este subrayado nuestro sobre la comunicabilidad como propiedad de todo auténtico magisterio y aprendizaje teológico, rescata —pensamos— algunos logros un tanto olvidados de las discusiones habidas en la década del 40 sobre la Teología Kerigmática o Teología para la Predicación.

EL CURSO TEOLOGICO COMO CATECUMENADO PREPARATORIO AL SACRAMENTO DEL ORDEN

Hasta hace pocos años ha sido abismal la dicotomía entre Teología y Catequesis, sea por el silencio total que la primera hacía de la segunda, sea por el desprecio que la segunda manifestaba por la primera.

En la vida y ministerio del Presbítero, tal dicotomía ha sido de graves consecuencias. Este llegó a pensar que la Catequesis era una tarea ajena a su ministerio pastoral, privándose así de una de las mejores claves de comprensión de su vida pastoral. O bien sospechó que la Teología aprendida, a pesar de la riqueza de conocimientos almacenados, le era prácticamente inútil. Y a decir verdad, ésta no ha despertado en él el instinto pastoral de suscitar y acompañar la fe en el corazón del hombre y de la comunidad creyente. No por acaso resultan hoy casi incomprensibles las figuras de los grandes Obispos doctores de la antigüedad cristiana que no desdeñaban hacer la Catequesis al Pueblo y que, de ese modo, nos transmitieron algunas páginas teológicas inmortales.

De la enseñanza teológica de los Seminarios Mayores pensamos que vale, en grado excelente, lo que se dice de la Catequesis. Esta es: a) una exposición gradual y completa de todo el misterio de la Salvación, adecuada a la situación que vive el catecúmeno; b) con miras a una conversión cada vez más profunda al Evangelio de Jesucristo; c) concretada en una adhesión plena a su persona y una inserción activa en la Iglesia.

El Curso Teológico así concebido aparece como un verdadero Catecumenado preparatorio al sacramento del Orden. Y el Profesor de Teología, que lo imparte y guía, un auténtico mistagogo del futuro Presbítero.

EL DINAMISMO EVANGELIZADOR DE LA FE ORTODOXA

La Teología es una cierta comprensión de Dios, y, en especial, de su economía; o sea, del modo como El gobierna su casa y sus cosas, conduciéndolas todas a su último fin.

Para esta comprensión el teólogo, primeramente, ha de partir de un principio firme y cierto: la Palabra de Dios siempre fiel, quien en Jesucristo cumple la promesa del don del Espíritu Santo y por El lleva a la Iglesia al conocimiento pleno de la verdad.

Percibido tal principio, el teólogo, en segundo lugar, debe aplicarlo correctamente. Debe, en especial, hacer el cotejo crítico de la realidad mundana con la Palabra divina. El teólogo adquiere así un conocimiento variado de la realidad: 1º, un conocimiento más pleno de su naturaleza y finalidad, según el plan divino original; 2º, un descubrimiento de la deformación o alienación que el pecado del hombre introdujo en ella; 3º, un apercebimiento de los caminos posibles por los cuales la realidad humana y mundana pueda reencontrarse con el proyecto divino original y perfeccionarse histórica y escatológicamente; 4º, como consecuencia de todo lo

anterior, una contemplación del estilo de actuar salvífico de Dios, el cual manifiesta una misericordia que supera toda imaginación.

No cabe duda que el principio fundamental, o Palabra de Dios, puede ser múltiplemente percibido por la inteligencia creyente del teólogo. E igualmente puede ser también multiforme el grado de cotejo o aplicación crítica que éste hace de ese principio a la realidad mundana. De allí, los diversos grados de conocimiento del teólogo, la jerarquía de las verdades teológicas desde los dogmas de fe hasta los teologúmenos de cada escuela, y también el legítimo pluralismo teológico. En todos estos casos tenemos una Teología conforme a la norma de la fe u ortodoxa. No acontece lo mismo cuando se sustituye el principio teológico fundamental, o cuando se lo subordina a la realidad mundana, contrariando no sólo la soberanía de la Palabra de Dios sino la naturaleza misma de la segunda. Es fatal que entonces se presente como totalidad lo que es, por esencia, particular. Allí, surge la "haeresis", que no es otra cosa que una verdad parcial absolutizada.

Como lo demuestra la Historia de la Pastoral, mientras la verdad teológica plena o "catholica" evangeliza y libera, la "haeresis" o verdad a medias obstaculiza el Evangelio y esclaviza a los pueblos. No importa que la verdad a medias pretenda inculcar la divinidad de Jesucristo, la liberación u otra verdad revelada.

LA NECESIDAD PASTORAL DE LA APOLOGETICA

La Palabra divina no es indiferente ante el manipuleo que los doctores puedan hacer de la misma. Jesús fue claro al prevenir contra los falsos profetas. Lo mismo que el apóstol San Pablo y las demás cartas apostólicas. La Iglesia, fiel a su Señor, siempre ha reaccionado con menor o mayor prontitud, frente a la enseñanza del error, pues percibe que en ello está en juego la soberanía de Dios y por lo mismo, la salvación de los hombres, por quienes Cristo murió. Los Santos Padres, que muchas veces conjugaron genialmente la dimensión doctoral y pastoral de su ministerio, no dudaron en gastar buena parte de su vida en desenmascarar el error, procurando atraer de nuevo a la verdad y al seno de la Iglesia a los caídos en él. Esto ha sido y será siempre así porque la defensa de las ovejas frente a los peligros del error es una tarea primordial del pastor. Ser indiferente frente a los rumbos equivocados por los que puedan tomar las ovejas, o cerrar los ojos ante la presencia del lobo es actitud de mercenario.

Conviene que, por un instante, revisemos cuál es la actitud del teólogo frente a esta problemática.

Ayer, en los años anteriores al Concilio, la Iglesia pudo ser tentada de ejercitar su sentido de la ortodoxia hasta un grado un tanto exacerbado, sospechándose a veces heterodoxia en cualquier formulación doctrinal desacostumbrada. Esta tentación, y cualquier otra, no es de extrañar, pues la ortodoxia hace al bien mismo de la Iglesia. Y es precisamente en lo propio donde uno suele ser tentado. Así aconteció con Jesús en su mesianidad.

¿Y hoy? ¿No es, acaso, la tentación contraria la que acecha a la Iglesia? Deformación del diálogo ecuménico y cultural, confusión entre pluralismo teológico y herejía, irritabilidad ante cualquier llamada de atención sobre un posible error doctrinal, rubor enfermizo a reconocerlo en la propia comunidad eclesial, desprecio de la función apologética del ministerio pastoral, minusvaloración del magisterio ordinario, y hasta ridiculización de la ortodoxia: son éstas algunas formas de irresponsabilidad pastoral en las que se incide hoy día. A lo cual se agrega la irresponsabilidad de un nuevo tipo de editorial católica que, más que al servicio del Evangelio, pareciera organizarse al servicio del lucro. Por poner un solo ejemplo: ¿quién puede explicar que una editorial que se precie de católica, traduzca y edite en formato de bolsillo la interpretación marxista del Evangelio según San Marcos?

Siempre la Apologética o defensa de la verdad del Evangelio será signo de salud de una Iglesia evangelizadora, como también de una Teología al servicio de ella. No así la "apologetitis". Como tampoco la indiferencia ante el error o el abrazar la herejía. San Juan no titubeó en decir que el error, de cualquier color, es siempre obra del Anticristo.

CONEXION ENTRE LA CRISTOLOGIA, LA ECLESIOLOGIA, LA TEOLOGIA MORAL Y LA TEOLOGIA PASTORAL

La "comunicabilidad" de la Palabra, de la que hablamos arriba, incluye una como "fluidez" de la verdad. Es decir, una connaturalidad cognoscitiva, la cual hace que, descubierto un aspecto de la verdad, éste empuje al descubrimiento de otro.

En cuanto a la comprensión de los diversos aspectos que incluye la Palabra de Dios comunicada a los hombres, es fácil advertir ya en el Nuevo Testamento y luego a lo largo de toda la vida de la Iglesia, la interrelación profunda que media entre el conocimiento de Jesucristo, el conocimiento de la Iglesia, el conocimiento del nuevo modo de vivir según el Evangelio, e, incluso, el conocimiento de las reglas para construir la Iglesia. Nos animamos a decir que

se es teólogo, precisamente, en la medida en que se es capaz de percibir las conexiones que median entre la Cristología, la Eclesiología, la Teología Moral y la Teología Pastoral. De allí la importancia de la cabal comprensión de un punto anterior para poder comprender el posterior. Regla que vale también en el caso contrario: una comprensión confusa del punto anterior engendra fácilmente una comprensión confusa del punto posterior. Juan Pablo II ilustró esto en Puebla al recalcar la importancia de una buena Cristología para poder disponer de una buena Eclesiología y, a su vez, de una buena Antropología. Y poder contar así con un instrumental teológico adecuado para la Evangelización del continente. Por otra parte, no sería difícil ilustrar en la historia del pensamiento teológico la concatenación profunda que existe entre las diversas doctrinas o entre los diversos errores. Por ejemplo una Cristología arriana fue el caldo de cultivo de una Teología Moral pelagiana (siglo IV). O una Eclesiología "carismática" lo fue de una Teología Pastoral montanista (cf. Tertuliano).

FINALIDAD MORAL Y PASTORAL DE LA TEOLOGIA

La "comunicabilidad" de la Palabra divina significa mucho más que una pura enunciabilidad momentánea. No vale de ella el adagio latino "verba volant". La Palabra de Dios es. Ella no pasa, sino que permanece para siempre. Y permanece dinámicamente. Pronunciada por el Padre en la eternidad, engendra al Hijo unigénito. Dicha al comienzo de la historia, crea el mundo. La Palabra de Dios no sólo dice sino que es lo que dice, hace lo que dice. Y cuando nos es dicha a los hombres, lo es para ser hecha por nosotros. Si esto vale de toda Palabra pronunciada por Dios en la antigüedad, ello es así ahora en grado sumo desde que "la Palabra se hizo carne" (Jn. 1, 14). Como nunca antes, la Palabra de Dios nos es hoy comunicada no sólo para que la conozcamos, sino para que la realicemos, la practiquemos. "El que escucha estas palabras mías y las practica..." (Mt. 7, 24 ss).

Existe, sin duda, una concatenación íntima entre la pronunciación de la Palabra divina y su comprensión humana. Esta, por su parte, no es sólo teórica sino práctica. Se da, por tanto, una interrelación profunda entre Teoría y Praxis. Pues comprendida, la Palabra exige ser hecha. Con el fruto inesperado de que tal Praxis impulsa, a su vez, a una más honda comprensión. Y ésta, nuevamente, a una más profunda vivencia y práctica. Y así, en un juego alternado de Teoría y Praxis cristiana, ininterrumpido en la tierra, que preludia el conocimiento y el gozo pleno del cielo.

Según esto que hemos dicho, es de todo punto importante que el teólogo perciba la concatenación entre Cristología, Teología Moral y Vida Santa. En efecto, el misterio del Verbo encarnado nos ha sido revelado para que, reconociendo en El el designio divino sobre el hombre, nos configuremos con el Hijo unigénito en nuestra vida de cada día. De la misma manera, la relación entre Eclesiología, Teología Pastoral y Praxis Pastoral. Pues el misterio de la Iglesia nos fue manifestado para que, conociendo las leyes de su arquitectura sobrenatural, nos dispongamos a su construcción en la tierra.

VALORACION DEL MISTERIO DEL PECADO Y OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES

Lo que hemos dicho arriba sobre la concatenación entre Cristología, Eclesiología, Teología Moral y Teología Pastoral, como también lo que explicamos sobre la finalidad moral y pastoral de toda la enseñanza teológica, supone partir en el discurso teológico del postulado fundamental de la Revelación; a saber: el amor de Dios por el hombre pecador. Podríamos, incluso, formularlo así: "Dios reveló su amor porque el hombre pecó". Tan capital este postulado que, marginado o postergado, es imposible conferir a la Teología una dinámica pastoral. Y esto es así porque al margen de la óptica salvífica elegida por Dios para su revelación todo será recurso voluntarista extrínseco a la misma, incapaz de hacernos ver las cosas de Dios con los ojos de Dios.

Este postulado necesita ser tomado en serio en todos sus términos. Primero, el amor de Dios. Después de las disquisiciones de la década del 50 sobre la primacía de la caridad en la Teología Moral, el teólogo puede ser tentado a pensar que sabe ya mucho sobre él. Pero este amor de Dios sólo se lo conoce cuando se descende a meditar teológicamente la hondura del pecado. En este sentido, los viejos misioneros del pueblo cristiano supieron mucho más que no pocos teólogos modernos. Según la Revelación, el dominio del pecado es universal. "Todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios" (Rm 3, 23). Y su poder esclavizador es enorme, tanto que Dios juzgó conveniente compensarlo y superarlo con el poder liberador de Jesucristo. "Habiendo Dios enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne" (Rm 8, 3). El amor de Dios es inmenso porque se manifestó no cuando éramos amables sino dignos de odio. "La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros" (Rm 5, 8). Y

nos reveló así una cualidad insospechada del amor de Dios y, por ende, de todo amor cristiano. "Nos amó primero" (1 Jn 4,19). O sea que, para podernos amar, destruyó el pecado, y luego recreó en nosotros la imagen amabilísima de su Hijo. Mas no contento y puesto que el amor pide reciprocidad, quiso hacer esta obra en nosotros, no desde fuera sino asumiendo nuestra misma naturaleza pecadora, para que con aquella misma con que lo habíamos odiado antes lo pudiésemos amar ahora. "En esto consiste el amor que Dios nos tiene...: no en que nosotros hayamos amado a Dios sino en que El nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados" (Jn 4, 9-10). A la Teología Bíblica todavía le falta descubrir que, bajo las apariencias de una blasfemia, los Evangelios han recogido uno de los títulos cristológicos más hermosos asignados a Jesús: "amigo de pecadores" (Mt. 11, 19).

La Teología y la Pastoral modernas no acaban de tomar en serio la realidad del pecado. Quizá por una reacción explicable ante las tendencias jansenistas que, aunque vencidas en el plano doctrinal, debilitaron la Moral y la Pastoral católicas hasta casi el Concilio. A lo cual vinieron a sumarse luego las corrientes psicologistas o neopositivistas que pretenden hasta negar la culpa moral y la misma objetividad del mal.

Esta deficiencia de comprensión teológica y pastoral del pecado, en vano trata de ser compensada hoy por la revaloración de la dimensión social del mismo: las llamadas estructuras del pecado. De éstas, por lo demás, no se logra tener siempre una comprensión teológica, sino que con frecuencia se queda en una comprensión puramente sociológica, política o económica. De donde que, frente a ellas, poco vale a veces la conversión del corazón del hombre, sino que importa en primer lugar el cambio social, sea por el progreso económico elucubrado y realizado por tecnócratas, sea por la revolución cumplida por pequeñas vanguardias iluminadas. Todo lo cual comporta una evidente manipulación ideológica del problema del mal y de su solución; y consecuentemente de lo que es Evangelización y Liberación. Nos atrevemos a decir que, mientras la Teología Dogmática no se reencuentre con el misterio del pecado, no entenderá ni la realidad mundana ni la economía salvífica. Por lo mismo será incapaz de inspirar una Teología Moral que entusiasme a los hombres con el llamado a la santidad. Y mucho menos será capaz de inspirar una Teología Pastoral que anime la acción apostólica de hombres llenos de misericordia. Puede suceder, entonces, que, faltos de esa Teología, un sucedáneo ideológico venga a ocupar la plaza vacía. Eso es lo que acontece cuando se le roba a Puebla la fórmula pastoral de la "opción preferencial por los pobres" y se la interpreta desde categorías filosófico-políticas contrarias al Evangelio.

LENGUAJE TEOLOGICO, CATOLICO Y LATINOAMERICANO

Todo pensamiento necesita ser proferido para ser conocido. Para ello el que piensa debe concebir un algo del propio yo, idéntico a sí mismo, y expresarlo. Pero no basta. Podría ser una expresión extraña, ininteligible, que ni siquiera pudiese ser captada como señal de una voluntad de diálogo. Por ello que es preciso que el que piensa y habla se convierta, en cierto modo, en el que escucha. De esa manera, la palabra, idéntica al que la piensa e idéntica al que la escucha, se torna inteligible, y da origen al diálogo.

La Palabra primera que Dios profirió en el tiempo fue el mundo creado. Es una Palabra acorde con el ser divino, capaz de expresar su ser invisible y su insondable sabiduría. Es acorde también con el hombre, pues puede ser escuchada y respondida por éste. No hay un hombre que no pueda escuchar y entender esta Palabra de Dios. Sin embargo, por su desobediencia (des-ob-audiencia) o sea por "des-escuchar" a la Palabra de Dios, el hombre dañó gravemente su capacidad de audición y de respuesta. Por ello Dios, compadecido de la sordera y del mutismo del hombre, ha proferido una nueva Palabra en la historia, capaz de curarnos de aquella enfermedad. Es su propio Pensamiento, su Hijo Unigénito, encarnado, hecho audible en Jesús, el hijo de María, hermano nuestro. Nadie hay ahora que no pueda ser curado de su sordera. Las condiciones para el diálogo divino-humano han sido recreadas. En primer lugar, porque en el Verbo encarnado todo es elocuente. Aun cuando calla habla. Nos habla de Dios, de su amor. Nos habla del hombre y de la dignidad a la que es llamado. En segundo lugar, porque sabe adaptar el acento de su Palabra al oído del hombre, adecuándolo al hombre de Galilea y al de Judea, al campesino y al pescador.

La Palabra de Dios es, por tanto, universal y provinciana, católica y local. Eterna, puede ser proferida en todas las épocas. Dicha en Galilea tiene la virtud de hacer poner de pie a los hombres de todas las culturas para que le presten oído. En estas dos cualidades del lenguaje divino con los hombres pensamos que ha de basarse el lenguaje teológico.

En cuanto al carácter "latinoamericano" del lenguaje teológico nos baste hacer aquí algunas breves consideraciones.

1. Un lenguaje teológico "latinoamericano" es aquel que tiene conciencia de su propia tradición. Si bien la palabra es relativamente nueva, la realidad que expresa es añeja. Lo latinoamericano tiene ya cinco siglos. Y, en cierto sentido, veinte, porque sus componentes los tienen. Debemos tener en cuenta dos mentalidades que se están disputando lo "latinoamericano" en la guerra que libran

entre sí por el dominio del mundo, las cuales niegan el supuesto anterior. Una, la mentalidad capitalista que, al considerarnos sobre todo como clientes del mercado internacional, pretendió negar nuestra hermandad continental, balcanizándonos, hasta oponernos unos a otros, y nos enseñó a interpretar el ser de cada nación sólo a partir de las gestas de la emancipación política (alrededor de 1810), renegando de más de trescientos años de mestizaje cultural y, por tanto, de nuestra tradición católica. Otra, la mentalidad marxista, hija directa de la anterior, la cual agita lo "latinoamericano" como bandera para atraer a su causa a todos los pueblos del continente resentidos por la dominación capitalista. Según ella, lo latinoamericano estaría naciendo recién ahora, sin negar algunos avisos de ese parto en las antiguas rebeliones indias contra los españoles. Lo latinoamericano sería la conciencia nueva de estos pueblos en la lucha mancomunada por la liberación de los poderes económicos capitalistas. De allí que lo latinoamericano excluya también la fe católica. Y si se la admite es sólo en cuanto susceptible de ser releída desde las luces de esta alborada de liberación que nos trae el marxismo. Los estudiantes de Teología deben ser enseñados a percibir este manipuleo de lo latinoamericano, que puede darse también en la Teología. So pena de ser mañana pastores inexpertos que asistan inermes a un despojo cultural del pueblo más profundo y cruel que el que sufrieron los primeros habitantes del continente seducidos por las chucherías ofrecidas por los mercaderes europeos.

2. Un lenguaje teológico latinoamericano es aquel que, rescatando el estilo de pensar de los grandes pastores y doctores de la Iglesia, sea capaz de pensar hoy, desde la fe cristiana, los problemas del hombre del continente. Al hablar de estilo de pensar teológico, aludimos a un estilo de pensar muy pastoral, que supone un estilo de vivir del pastor-doctor junto al pueblo, en medio del cual es un cristiano más y para el cual es obispo, pastor y doctor. "Vobiscum christianis, vobis episcopus" (S. Agustín). La recuperación de esta praxis cristiana de pensamiento teológico-pastoral es el mejor antidoto contra la ideología de la praxis positivista de pensamiento, según la cual la verdad "se hace" toda al andar.

3. Un lenguaje teológico latinoamericano es capaz de comulgar con toda la tradición teológica católica y de dialogar con el pensamiento de todas las escuelas teológicas recibidas.

4. Un lenguaje teológico latinoamericano, porque es católico, es abierto al diálogo ecuménico, sin ceder a falsos irenismos, y a todas las culturas, en particular con aquellos niveles culturales que integran la realidad latinoamericana, sobre todo los más avasallados.

Por último, en cuanto a la "latinoamericanidad" del lenguaje teológico, sugerimos la medida propia de los hombres sabios, no subrayándola inútilmente, dejándo más bien su consideración y aprecio al interlocutor.

Carmelo J. Giaquinta

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII)*. Tomo I (Siglo XVI). Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires". Buenos Aires, 1984, 744 págs. 48 ilustraciones.

Llega muy oportuna esta obra en orden a la evangelización del Nuevo Mundo, disponiéndose las tres Américas a celebrar el "V Centenario del gran Descubrimiento", aunque nadie con más razón y derecho que la Iglesia Católica, comprometida desde el primer momento en la obra civilizadora a través de la predicación, la escuela y el ejercicio del sagrado ministerio.

Es cuanto en buena sustancia se ha propuesto poner de relieve el Padre Juan Guillermo Durán con la publicación de estos "*Monumenta Catechetica Hispanoamericana*", obra de estricta contextura científica y de fácil lectura a la vez para gente de cultura media a quienes va dirigido el entero volumen.

Su propósito aparece bien determinado en la *Introducción General*: "Se trata de la *re-edición* de una serie de obras pastorales ligadas estrechísimamente a la historia de la evangelización, la catequesis, la pastoral sacramental y la piedad popular de cada una de las naciones que hoy conforman la América de habla española".

Dichas obras pastorales apenas si han tenido alguna edición en los primeros siglos de la catequización indiana. Otras corren todavía inéditas. En todos los casos resulta singularmente dificultosa su ubicación y casi imposible su consulta. La obra del Padre Durán resuelve felizmente este problema, para la gente ansiosa de seguras noticias en orden a la evangelización del aborígen y a su ingreso en la civilización cristiana.

Hay en la presente publicación mucho de novedoso tras los conceptos preliminares con que se ubica el autor. Así, respondiendo a la pregunta de cómo se la componían los primeros misioneros con las intrincadas lenguas indígenas, ilustra el Padre Durán "*la predicación muda*" o por gestos, poco fructuosa, sin embargo; y la "*pictoidiográfica*" de más largo alcance, con diseños originales a pluma y a colores en los primeros catecismos. A las que se suma al cabo la predicación y catequesis en las lenguas del lugar, tercero y último estado o fase del lenguaje misional.

Con lo que ya emprende nuestro autor la parte medular de su obra, es a saber la trascripción de los catecismos más antiguos que se conocen: seis en todo.

Abre la serie la "*Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia*", compuesta por el Padre Fray Pedro de Córdoba" de la Orden Dominicana (1482-1521), llegado a Indias en 1510; y escrita entre los años de 1510 y

1521 dicha obra, sólo conocida por la edición mejicana de 1544, que la completó con algunas adiciones.

El Padre Durán la presenta ilustrando el momento de su publicación, la vida del autor, su llegada a Indias, más el examen previo del texto y de sus ediciones, de su objeto y contenido, con una buena bibliografía final, manteniendo igual criterio en los catecismos que después transcribe.

"Estamos —explica— en presencia del *primer catecismo* y posiblemente del *primer libro* escrito en español en el Nuevo Mundo. Los originales de esta primicia catequética vieron la luz en la ciudad de Santo Domingo, capital de la Isla La Española, a la que luego el cronista italiano Pedro Mártir de Anglería llamó en latín *Hispaniola* (hoy República Dominicana), cuna del catolicismo indiano, lugar "donde se plantó la primera cruz, se celebró la primera Misa, se recitó la primera Ave María; y de donde, entre diversas vicisitudes, partió la irradiación de la fe a otras islas cercanas, y de allí a tierra firme", como recordara el papa Juan Pablo II en su primer viaje a América Latina en 1979".

El texto de este primer catecismo explicado es completo, como no podía pedirse más: la existencia de Dios uno y trino, creador de todas las cosas; el pecado de nuestros progenitores; el premio y los castigos eternos; Jesús el Hijo de Dios hecho hombre, nacido de María Virgen, muerto en la cruz y resucitado; los mandamientos; los sacramentos; las obras de misericordia y otras verdades cristianas.

Síguele la segunda publicación: los *Coloquios y Doctrina Cristiana con que los Doce Frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mejicana y española*, del franciscano Fray Bernardino de Sahagún, muerto en 1590 de más de noventa años de edad.

Los referidos "Doce Apóstoles de San Francisco" desembarcaron en Méjico el 13 de mayo de 1524, y sólo algunos años después se les unió fray Bernardino, cuyo mérito singular son los sermones escritos por sus hermanos en religión, y puestos por él en forma de catecismo a mediados del siglo XVI.

Tres escritos del franciscano Fray Alonso de Molina ocupan el tercer lugar en esta serie catequística, los tres publicados también en Méjico: *La Doctrina Cristiana Breve traducida en Lengua Mejicana*, impresa en 1546; el *Confesionario Breve en Lengua Mejicana y Castellana*, de 1565; y, en fin, el *Confesionario Mayor* de 1569.

En cuarto lugar figura la *Breve y muy Sumaria Instrucción* del dominico Fray Dionisio de Sanctis, escrita en Cartagena de Indias el año de 1576 por preguntas y respuestas (catecismo que nunca llegó de la imprenta).

Al agustino Fray Juan de la Anunciación pertenece el *Catecismo en Lengua Mejicana y Española breve y muy compendioso para saber la doctrina cristiana y enseñarla*, estampado en 1577.

Y cierra el conjunto de escritos reeditados el *Confesionario en Lengua Mejicana y Castellana* del franciscano Fray Juan Bautista, que lo publicó el año de 1599, con un *Confesionario Mayor* y otro *Breve*.

El libro del Padre Juan Guillermo Durán que reseñamos —grueso volumen de 744 páginas, impreso en el Instituto Salesiano de Artes Gráficas— no es obra de vulgarización, sino de elevada erudición, según va haciéndose cada vez más necesario en nuestro medio, poco acostumbrado todavía a la lectura de obras de este linaje.

Ya nos ha presentado nuestro autor otro estudio de mucho fondo científico en 1982: *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus Complementos Pastorales (1584-1585)*

y nos promete nuevos volúmenes de la índole del que aquí reseñamos.

Publicaciones de esta naturaleza honran tanto nuestra cultura patria, como a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", en la que el Doctor Durán es profesor de Historia de la Iglesia; y constituyen a la postre el más adecuado proemio a los quinientos años del descubrimiento de América, cuya celebración digna y provechosa a todos interesa.

Cayetano Bruno, S.D.B.

Auza, Néstor Tomás, Corrientes sociales del catolicismo argentino (Buenos Aires, Claretiana 1984), 399 pp. 14 x 19,8 cm.

Treinta y siete años es un período de tiempo nada despreciable para nuestra historia eclesiástica argentina sobre todo si tenemos en cuenta que en ese lapso de tiempo, que se extiende de 1884 hasta 1921, se realizaron once congresos católicos en los que, más allá del influjo ejercido en la Iglesia y en la sociedad de entonces, sus resultados pueden evaluarse por la revitalización de un laicado que hacia 1880 presenciaba adormecido y desconcertado (salvo honrosas excepciones) la irrupción del liberalismo en el espectro político y cultural de la época.

Estos congresos además de reunir a las figuras más representativas del catolicismo de todos los sectores y de diversos lugares del país, impulsaron el estudio de las cuestiones más apremiantes para la Iglesia y la sociedad argentina.

Escapa al contenido de esta obra la consideración de aquellos congresos vinculados directamente al desarrollo y a la organización de las obras sociales, tales como los convocados

por los Círculos de Obreros y la Liga Demócrata Cristiana.

El presente estudio abarca, entonces, a los congresos conocidos como de los *Católicos Argentinos*, que tuvieron lugar en 1884, 1907 y 1908; los convocados por la *Tercera Orden Franciscana* en 1903, 1906 y 1921; los citados por la *Juventud Católica* en 1908 y 1915; uno, por la *Liga de Enseñanza Católica* en 1910; otro por los *Periodistas Católicos* en 1918; y, finalmente, el de los *Católicos Sociales de América* convocado por los Círculos de Obreros en 1919.

El desarrollo de estos encuentros y las conclusiones a las que arribaron nos permiten comprender el pensamiento social del catolicismo argentino del momento, y es mérito de la presente obra de Néstor T. Auza el poner de manifiesto que dicho pensamiento "no se situó tan sólo en lo estrictamente religioso, sino que se proyectó a través de los mejores, en el campo social, cultural y político".

El estudio de estos congresos católicos va precedido a modo de introducción por un capítulo, a mi juicio el más importante, en el que, luego de hacer una presentación general de los mismos —su estrategia y su obra—, y del clima intelectual que se vivía, se pasa a describir el contenido de sus resoluciones. Estas últimas se hallan compendiadas en un apéndice documental al final del libro.

Para la elaboración de los once capítulos restantes, consagrados al estudio de los once congresos, el autor se valió de las respectivas actas (en aquellos casos en que éstas se conservan) y de artículos de periódicos y de revistas católicas. Gracias a este trabajo podemos reconstruir así lo sucedido en aquellos eventos. Esto constituye otro valioso aporte ya que algunos de estos congresos no hallaron el eco deseado y pasaron un tanto desapercibidos aun para los mismos católicos.

El contenido de los capítulos pue-

de estructurarse de la siguiente manera: a) origen y finalidad de los congresos; b) temario; c) desarrollo de las deliberaciones; y d) evaluación de las conclusiones.

Hay ciertas notas características comunes que merecen ser destacadas por la importancia que el autor les atribuye:

— El papel inspirador y ejemplarizador del primer congreso de los católicos argentinos de 1884.

— El protagonismo de los laicos en la organización de los congresos, que los impulsó a remontarse sobre las estructuras organizativas o modalidades asociativas de entonces.

— El sentido nacional y la preocupación por el bien común que animaba a los congresales, puesto de manifiesto en los temas abordados.

— La presencia de temas referidos con exclusividad al catolicismo (prensa, movimientos, espiritualidad, catecismo) no invalida el predominante interés por las cuestiones sociales

(educación, enseñanza, universidad, agremiación obrera, criminalidad, juventud, legislación social).

— El abundante temario y la extensión de sus deliberaciones hizo que estos congresos no fuesen muy operativos y que sus conclusiones no siempre pudiesen ser aplicadas. No obstante el autor deja entrever su convicción que de haberse seguido realizando con mayor periodicidad y constancia, muy distinto hubiese sido el resultado.

La consideración de estas características constituye de por sí la mejor invitación para abocarnos a la lectura de esta obra, que con un gran poder de síntesis y de claridad nos ofrece un elemento de juicio importante para determinar el pensamiento social de los católicos y su aporte e influencia a la sociedad de la que formaban parte.

Eduardo D. Rivero