

# TEOLOGÍA

*Juan Guillermo Durán: El "Tercero Catecismo Limense" como medio de transmisión de la fe (Lima, 1585) • Luis Glinka: Indisolubilidad y divorcio en las Iglesias Ortodoxas. Una contribución al diálogo ecuménico • Eduardo Briancesco: Una lectura teológica de la Instrucción Romana "Donum Vitae" • Raúl Lavalle: Dos poemas de Claudiano • VII Semana de Teología (S.A.T.) • Notas bibliográficas • Libros recibidos*

# TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA

TOMO XX V - N° 51

AÑO 1988: 1° SEMESTRE

---

---

## SUMARIO

<i>Juan Guillermo Durán</i> : El "Tercero Catecismo Limense" como medio de transmisión de la fe. (Lima, 1585) . . .	5
<i>Luis Glinka</i> : Indisolubilidad y divorcio en las Iglesias Ortodoxas. Una contribución al diálogo ecuménico . .	59
<i>Eduardo Briancesco</i> : Una lectura teológica de la Instrucción Romana "Donum Vitae" . . . . .	71
<i>Raúl Lavalle</i> : Dos poemas de Claudiano . . . . .	93
<i>VII Semana de Teología (S.A.T.)</i> . . . . .	101
<i>Notas bibliográficas</i> . . . . .	103
<i>Libros recibidos</i> . . . . .	112

# EL "TERCERO CATECISMO LIMENSE" COMO MEDIO DE TRASMISION DE LA FE (1585)

## INTRODUCCION

El presente trabajo retoma un tema que comenzamos a desarrollar en esta misma revista ya hace algunos años (*Teología* 42, 1983). De acuerdo al plan de investigación que nos propusimos en aquella oportunidad correspondía, en primer lugar, presentar en sus pormenores el fenómeno de la *religiosidad incaica* (creencias y culto) para así estar en condiciones de comprender y valorar adecuadamente la problemática *antropológico-misional* que nos proponía la lectura del *Tercero Catecismo* o *Sermonario Conciliar*. En un segundo momento, abordaríamos el estudio detallado de los principales desarrollos y afirmaciones catequísticas en torno a la trasmisión de la fe cristiana a los habitantes del antiguo Perú. De este modo, el trabajo constaría de dos grandes partes: la antigua y la nueva fe religiosa. La primera la publicamos bajo el título *La refutación de la idolatría incaica en el "Sermonario" del III Concilio Provincial de Lima (1585)*. En esta ocasión nos proponemos presentar la segunda, para así no dejar pendiente el compromiso que entonces asumimos.\*

Nuestra rápida incursión por el universo de las creencias y ritos incaicos nos ofreció la oportunidad de ponernos en contacto (al menos) con los elementos esenciales que constituyen la *psicología religioso-moral* de los catecúmenos del Tawantinsuyo (convicciones, intencionalidades, costumbres, ceremonias, abusiones, etc.). No ha sido otro nuestro intento.

\* Ponencia presentada en el *II Simposio Internacional "Transculturación y liberación del indio"* (con motivo del "V Centenario del Descubrimiento de América"), organizado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, el Instituto de Cooperación Iberoamericana y la Universidad Pontificia de Salamanca. Madrid, 22-24 abril 1987. De dicha ponencia se publica la II y III partes.

Esos mismos elementos mirados en su conjunto nos permiten, a su vez, formarnos una idea más o menos acabada de la *semblanza* o *retrato* que bajo este aspecto se plasmaron los mismos misioneros encargados de su evangelización. Punto clave para comprender las *modalidades* concretas que luego asume la instrucción catecumenal en su intento de adaptarse a la idiosincracia de la sociedad andina, y en el esfuerzo por liberarla de los errores religiosos y sus consecuencias morales (como es el caso de las publicaciones catequísticas del III Limense).

Desde hacía varios años había sonado para los indios la hora de incorporarse al redil de la Iglesia; y llegan a su seno (como es lógico) con su bagaje cultural de siglos, y con la cosmovisión sacral del mundo y del hombre que terminamos de bosquejar. No podía ser de otra manera, ingresan con su naturaleza y su genio. Pero debemos tener presente que algunos aspectos fundamentales de este secular "patrimonio" de realidades y vivencias (por su propio carácter) entran de inmediato en abierto conflicto con las prioridades del mensaje evangélico (como lo atestigua a cada paso la obra catequística que nos ocupa).

Llega entonces el momento de afrontar el reto misional: esa "religiosidad" deberá ser *purificada* de todo lo indigno, idolátrico y diabólico, pues también estos hombres (como dice san Pablo) habían cambiado la imagen divina de la creación por estatuas de mortales, de animales y plantas (*Rom 1, 20-23*); deberá ser *asumida*, en el sentido de aprovechar todo lo que en ella hubiera de útil, pero elevándolo; y, por último, deberá ser *transfigurada*, cambiando algo que ya había en ella, por otra cosa mejor y más completa con los planes salvíficos de Dios<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> En la labor misional india nos parece que un punto fundamental de los *métodos* fue el intento de adaptación a las costumbres de los nuevos pueblos, en todo aquello que no fuera esencialmente idolátrico. Esta orientación evangelizadora es de raigambre medieval. Se puede encontrar ya en la *Instrucción* que el Papa Gregorio Magno entregó a la misión anglosajona de San Agustín de Canterbury (*Ep XI, 56*). Estos consejos se inspiran en la tradición que el Medioevo había recibido de la patrística sobre la salvación de los infieles y las religiones no cristianas, de modo especial de la escuela de San Agustín y sus seguidores. Las enseñanzas de los Padres (en lo que se refiere a los puntos positivos que se pueden encontrar en ellas) son las que hemos enumerado: no destruirlas, asumirlas, purificarlas y transformarlas. Cfr. Jean Danielou, *Christianisme et religions non chrétiennes*, en *Etudes* (1964), 321-336. El mismo P. José de Acosta, autor principal del texto castellano de nuestro *Sermonario*, se hace eco de esta tradición misional en su *De Procuranda Indorum Salute*. Cfr. Lib. I, cap. VIII, 413; Lib. II, cap. IV, 437; Lib. III, cap. XXIV, 502; y Lib. VI, cap. XX, 603 (ed. BAE).

Al respecto, conviene recordar que por encima de los credos y principios superiores (monolatría) impuestos por los sabios (amautas) y la casta sacerdotal incaica, los *ayllos* o parcialidades continuaban adheridos a sus ancestrales creencias religiosas deificadoras de la naturaleza, que expresaban en un culto politeísta rendido de modo particular a los objetos y fenómenos naturales, a los que se atribuyeron fuerza sobrenatural. De este modo, el *animismo* y el *fetichismo*, unidos con el consustancial *concepto totemista* propio de las comunidades indígenas, dieron lugar a la aparición de un nutrido panteón de divinidades, y a la formación de un culto o liturgia basado en un conjunto de ritos mítico-supersticiosos (sacrificios, ofrendas, oblações, conjuros, etc.), con cuya puesta en práctica creían poder romper las rígidas leyes que mediatizaban su existencia.

Así, los naturales se entregaron apasionadamente al ejercicio de la *magia* (para encontrar una posible explicación a los fenómenos de la naturaleza); al arte de la *nigromancia* y de la *adivinación* (para escrutar el sentido del futuro y la suerte de sus destinos); a los *conjuros* y *hechizos* (para librarse de los espíritus que pudieran dañarlos y para actuar sobre la voluntad de otros); y a la *nosomántica* (recurso de los hechiceros para curar las dolencias y enfermedades que aquejaban sus cuerpos)<sup>2</sup>.

Contra este tipo de idolatría tendrán que luchar denodadamente los doctrineros y curas de indios. La consigna evangélica en el Perú, y en todas las zonas de misiones vivas será idéntica: desterrar del alma y del corazón de los neoconvertos el hecho idolátrico, en sus manifestaciones individuales y colectivas, privadas y públicas. Ellos debían clividar, cuanto antes sus prístinos dioses y sus ceremonias gentiles; y aceptar, por un acto de asentimiento interno y libre, al verdadero Dios. A la vez que participar activa y piadosamente en los nuevos ritos litúrgicos, mediante los cuales los creyentes le rinden adoración y alabanza.

A enfrentar este desafío evangelizador saldrá nuestro *Tercero Catecismo* (de ahora en adelante *Sermonario*) de la imprenta limeña de Don Antonio Ricardo allá por 1585, para luego circular de mano en mano por misiones y doctrinas. Siempre dispuesto a inspirar la catequesis y la predicación en favor de los naturales del Perú virreinal.

Antes de comenzar a desarrollar el tema que nos ocupa, es conveniente determinar el plan que seguiremos en la exposición del mismo.

<sup>2</sup> Cfr Fernando Armas Medina, *La cristianización de las Indias, en Raíces de América* (ed. J.M. Gómez Tabanera), 359-360. Madrid, 1968.

Entre las diversas posibilidades de investigación que ofrece el texto, nos proponemos tratar dos cuestiones o aspectos básicos:

En primer lugar, vamos a considerar al *Sermonario* en sí mismo, prestando especial atención a lo que podríamos llamar su *pedagogía catequística*. Expresión bajo la cual incluiremos las siguientes cuestiones: consignas pastorales, diagramación de los contenidos (proyecto o plan), prioridades temáticas, métodos y recursos didácticos, destinatarios, finalidad, etc.

A continuación, tras la reconstrucción del marco humano y pedagógico en el que se mueve la obra, y que palpita en cada una de sus páginas, nos dedicaremos de lleno al tratamiento del tema central de la presente investigación: el análisis descriptivo del *contenido catequístico* que por boca del predicador se le propone a los indígenas a modo de instrucción catecumenal. Ante la imposibilidad de analizar (por falta de espacio) los pormenores de los 31 sermones (o catequesis), nuestra atención se encaminará (bajo la guía de un criterio selectivo específico) a examinar algunos aspectos fundamentales de la *catequesis dogmática*, ámbito privilegiado para percibir la dinámica misional al servicio de la trasmisión de la fe.

## I. LA PEDAGOGIA CATEQUISTICA

De acuerdo al plan de exposición que nos trazamos, nos aguarda ahora una nueva tarea: ubicar al "predicador" o "maestro de doctrina" (personaje central del *Sermonario*) frente a su peculiar y anhelante auditorio; y advertir al mismo tiempo su comportamiento pastoral en medio de los grupos de naturales que se preparan a recibir el bautismo o que asisten algunas veces a la semana al catecismo de perseverancia<sup>3</sup>. En el despliegue y ejecución de este esfuerzo catequístico se dejará guiar por el permanente afán de captar con presteza la benevo-

<sup>3</sup> Según las disposiciones eclesiásticas vigentes, eran días de catequesis (doctrina), para los indígenas adultos, los domingos y días festivos, más dos días laborables: miércoles y viernes (*II Limense, Consts. para los naturales, cap. 89*). El *III Limense* fija "a lo menos los días domingos y fiestas" (*II Acción, cap. 5*). Y el mismo santo Toribio recordó para su arzobispado la obligatoriedad de la práctica establecida por el *II Limense (Sínodo de 1585, cap. 47)*. Las niñas hasta los doce años, y los varones por más tiempo, tenían catequesis casi todos los días, con un horario indefinido. Después de esta edad, y comprobada la asimilación de la enseñanza impartida, se comenzaba a dispensarlos progresivamente de la asistencia diaria, y sólo se les obligaba a asistir los días laborables junto con los adultos, para que de este modo comenzaran a prestar ayuda a sus padres en diversos trabajos.

lencia de los oyentes, para así poder atraer su atención y mover sus ánimos hacia la resuelta aceptación de la fe cristiana. Intento en el que irá conjugando con sugestiva habilidad la transmisión de doctrina y la infusión de los afectos más adecuados para suscitar en aquellos corazones indígenas el sincero deseo de la conversión. Pero antes de iniciar el tratamiento de la "cuestión pedagógica" conviene formular algunas aclaraciones en cuanto al significado y alcance de ciertos términos que de ahora en más utilizaremos constantemente.

Cuando hablamos de la *catequesis* que ofrece o contiene el *Sermonario* empleamos la expresión en sentido amplio. No sólo como tradición o transmisión del depósito de la fe a los nuevos miembros que se van incorporando a la Iglesia (en este caso los indios del antiguo Perú). Sino también (y de modo especial) como sinónimo de toda clase de "instrucción" en la fe. Esfuerzo que comprende a la vez: el primer anuncio, la preparación al bautismo y la enseñanza que sirve de alimento cotidiano a la vida cristiana. Esta catequesis posee características bien definidas. Ante todo, es una exposición elemental, sencilla, pero completa del misterio cristiano. No se entretiene en presentar cuestiones o interrogantes difíciles. Presenta lo esencial, la sustancia misma de la fe, en sus aspectos dogmáticos, morales y litúrgicos. La misma se desarrolla en función del bautismo de los indígenas (prebautismal, catecumenal) y de la posterior maduración o consolidación de su vida cristiana (postbautismal, de perseverancia o crecimiento)<sup>4</sup>.

También en sentido más bien amplio utilizamos el término *catecumenos*. De acuerdo a su significado específico designa al grupo de naturales (adolescentes o adultos) sujetos a una preparación intensa en orden a recibir el bautismo<sup>5</sup>. Los que lo reciben pasan a engrosar la categoría de los *neófitos* o *neoconvertidos*, quienes ayudados por el catecismo o instrucción de perseverancia se disponen a crecer en el compromiso bautismal. Pero por tratarse de cristianos del todo "nuevos", necesitados por largo tiempo de los beneficios de una continua catequesis que les permita comprender con mayor claridad los miste-

<sup>4</sup> Cfr. J. Danielou, *La catequesis en los primeros siglos*, 7-11. Ed. Studium. Madrid, 1975.

<sup>5</sup> El *II Limense* estableció el catecumenado de "un mes entero" (*Consts. sobre los naturales*, cap. 30). El *III Limense*, por su parte, sin estipular un límite de tiempo fijo, encarga: "...siguiendo el orden de los sacros y antiguos cánones, manda con rigor el Santo Concilio que a ningún adulto se le dé el bautismo sin que primero diga de coro, por lo menos, el credo y el padrenuestro..., excepto en caso de necesidad o habiendo impedimento por la mucha vejez o enfermedad o excesiva rudeza de algunos, lo cual se deja a juicio y conciencia de sus curas" (*II Acción*, cap. 4).

rios de la fe y sus exigencias morales, a todos ellos los designamos con el calificativo genérico de *catequizandos* o *catecúmenos*, a no ser que por exigencias del contexto tengamos que introducir los matices mencionados.

Ahora bien. Para satisfacer la inquietud inicial de conocer más de cerca la actuación de nuestro “predicador de indios”, es indispensable comenzar por delinear (al menos) el *marco pedagógico* que inspira y modela el conjunto de sermones o pláticas puestos en su boca. El tema así planteado nos introduce de lleno en el ámbito específico de la catequesis misionera de la época, sobre todo en lo referente a los objetivos y modalidades concretas que su ejercicio asume conforme a las prescripciones del III Limense. En este sentido, nos interesa de modo particular señalar los componentes fundamentales del *acto catequístico* tal cual se realiza o despliega en cada uno de los encuentros con los catequizandos.

#### A. LAS DISPOSICIONES CONCILIARES

Al examinar los Padres del III Limense la cuestión de la “doctrina de los naturales” pensaron con total acierto en la necesidad de contar con “una relación suficiente, y no muy prolija, de los más usados errores y supersticiones” que los indios profesaban en orden a facilitarles a los doctrineros, predicadores y confesores la ardua y paciente tarea de extirpar las prácticas idolátricas aún vigentes<sup>6</sup>. A este escrito (ya conocido por nosotros) se le puso por título *Instrucción contra los Ritos de los Indios*; y los autores creyeron conveniente incluirlo, a modo de apéndice, en el texto del *Confesionario Conciliar*<sup>7</sup>.

Los prelados al solicitar su redacción a un equipo de peritos se manifestaban convencidos que la lectura de este pequeño, pero sustancioso manualito o vademecum etnográfico-misional, le permitiría al clero del arzobispado y diócesis sufragáneas (en especial el destina-

<sup>6</sup> *Proemio del Confesionario para los Curas de Indios*, fol. 2v.

<sup>7</sup> Bajo el epígrafe general *Instrucción contra sus Ritos* se incluyen tres informes distintos sobre las prácticas idolátricas de los antiguos habitantes del Incario: 1) *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usaban los indios conforme al tiempo de su infidelidad* (dividida en seis capítulos); 2) *Supersticiones de los indios sacadas del Segundo Concilio Provincial de Lima, que se celebró el año de 67* (es un resumen de los datos suministrados por las *Constituciones* 98-105 del referido concilio); y 3) *Los errores y supersticiones de los indios sacados del “Tratado y Averiguación” que hizo el Licenciado Polo de Ondegardo* (en quince capítulos).

do a zonas de población de origen inca o fuertemente influenciadas por sus usos religiosos), conocer y detectar con prontitud las creencias y ritos fundamentales en los que todavía se encontraba sumida buena parte de la feligresía de las misiones y doctrinas. A todas luces era indudable que el conocimiento por parte de los agentes evangelizadores del sistema *mágico-religioso* que los catecúmenos habían heredado de sus antepasados, al menos en su sustancia o núcleo primordial, debía considerarse como presupuesto básico al desarrollo de toda empresa pastoral que pretendiera cuajar en verdaderas y profundas conversiones. De ello estaban persuadidos tanto pastores, como peritos conciliares. Motivo por el cual el *Proemio* del aludido *Confesionario* se encarga desde un comienzo de dejar asentada con toda claridad esta convicción mediante el enunciado de un principio misionológico general, que en lenguaje del momento formula así: "Para asentar la doctrina del Evangelio en cualquier nación donde se predique de nuevo, del todo es necesario quitar los errores contrarios que los infieles tienen. Porque no hay gente tan bárbara que no tenga algún género de superstición, y sus opiniones acerca de Dios y de las ánimas humanas y de la otra vida"<sup>8</sup>.

### 1. *Una consigna pastoral: desengañar a los indios de sus errores*

Indiscutiblemente esta máxima debía aplicarse con todo rigor a la acción apostólica que se venía desplegando desde hacía más de treinta años entre los naturales del Perú. Entre ellos todavía era posible percibir la existencia de una "muchedumbre y variedad de supersticiones y ceremonias, y ritos y agüeros, y sacrificios y fiestas" propios de su gentilidad. Situación religiosa que permitía comprobar con asombro y pesar "cuán persuadidos y asentados les tenía el demonio [en] sus disparates y errores"<sup>9</sup>. Y fue precisamente esta angustiada verificación la que llevó a los obispos presentes en el concilio a promulgar una especie de *regla de oro* para orientar todo intento de roturación evangélica que se iniciara o prosiguiera en favor de los naturales: mientras no se los desengañe de sus errores, en vano será predicarles y hacerles repetir de doctrina cristiana<sup>10</sup>.

La consigna pastoral que lanzaba el Concilio era pues clara y apremiante: los pastores debían conocer los errores y vicios de los

<sup>8</sup> Fojl. 2r. Edición J.G. Durán, 425-426. En *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus Complementos Pastorales* (1584-1585). Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires, 1982.

<sup>9</sup> *Idem*, 426.

<sup>10</sup> *Idem*.

indios, para luego poder desengañarlos de ellos. Se les tenía que demostrar mediante argumentos suficientemente claros y apodícticos (para su mentalidad) que sus antiguas creencias y ceremonias estaban contaminadas de mentiras y falsedades.

El primer paso que había que dar en este sentido, era tratar que los curas de indios tomaran pronta conciencia de la persistencia de los cultos idolátricos en muchas regiones de la dilatada provincia eclesiástica peruana a fines del siglo XVI. Todavía por los años en que se celebró el III Limense, y se publicaron sus escritos catequísticos, la tarea misional se encontraba frente a obstáculos que impedían su plena realización. A pesar del tiempo transcurrido, muchos núcleos aborígenes no habían renunciado por completo a la cosmovisión religiosa prehispánica. El recuerdo y el afecto a sus divinidades seguía presente en sus vidas. Los esfuerzos desplegados por la Iglesia y la Corona para removerlos no había conocido tregua. Ambas instituciones de común acuerdo (arzobispos, obispos y virreyes) no cesaban de tomar medidas tendientes a frenar el culto y las ceremonias gentílicas.

Pero la raíz más profunda del mal (era necesario reconocerlo con sinceridad) radicaba en la existencia hasta esos momentos de una evangelización defectuosa en más de un aspecto. Los impedimentos y carencias reconocían por cierto múltiples causas, las que al afectar a una misma realidad pastoral originaban la aparición de un cuadro de síntomas y perspectivas futuras en verdad preocupante. En esa realidad se daban cita a un mismo tiempo varios factores negativos: los escollos y estorbos propios de la tierra (geográficos y humanos), la violencia de la conquista, la idiosincracia de las poblaciones andinas, la creciente desarticulación de las mismas en razón de las encomiendas, repartimientos y tasas, la falta de idoneidad y espíritu apostólico de muchos clérigos (en especial seculares), la ausencia de un proyecto evangelizador orgánico (que el Concilio se encargará de delinear), la frenética contraevangelización desplegada en varias zonas por los hechiceros y brujos, etc.

Frente a esta realidad pastoral era necesario una vez más repetir que la efectiva introducción de la fe exigía (entre otras muchas cosas) la extirpación de todos aquellos aspectos y elementos de la religiosidad incaica que estuvieran contaminados esencialmente de idolatría. Con ella, como lo declaraba el mensaje bíblico, recordando los pecados e infidelidades de judíos y paganos, no cabían componendas ni acomodaciones. Sin embargo, en esta ocasión el panorama se presentaba signado por la esperanza, pues las preocupaciones y directivas se formulaban desde un ámbito eclesial excepcional por sus fines y alcances: un nuevo Concilio Provincial (el tercero en la sede

limeña) cuyas disposiciones cuajaban en precisos decretos y en publicaciones catequísticas oficiales.

## 2. El "Sermonario": una valiosa ayuda bibliográfica para transmitir la fe

Cuando los conciliares ordenaron el *Sermonario* (o *Tercero Catecismo*) pensaron que con tal providencia se les podía ofrecer a los sacerdotes que atendían indígenas el indispensable complemento bibliográfico que naturalmente reclamaban los anteriores catecismos (*Menor* y *Mayor*). Estos eran textos de iniciación. Presentaban sólo la médula de la fe y moral cristianas. El ministerio de la predicación indiana requería contar con otro escrito donde las verdades de la nueva religión fueran presentadas a los catecúmenos mediante el recurso de un amplio y orgánico desarrollo, abonado incluso con todas aquellas fundamentaciones y símiles que se consideraran de provecho para lograr una mejor comprensión y aceptación del mensaje revelado, y de sus exigencias morales y culturales. Con la publicación del nuevo texto (en 1585) la asamblea episcopal cumplía una vez más con otra de las apremiantes urgencias pastorales del momento.

## B. METODO Y RECURSOS

Además de los 31 sermones o pláticas (que versan sobre los artículos de la fe, la penitencia interior, los sacramentos, los mandamientos, la oración y los novísimos), el flamante libro ofrecía a la consideración de los lectores (oportunísima providencia) los cuatro "principios" o "avisos" sobre los cuales debe obligadamente apoyarse el "oficio del predicador evangélico", si éste desea obtener buenos y sazonados frutos espirituales entre quienes escuchan sus palabras (en nuestro caso concreto los naturales).

Conviene ahora traerlos a la memoria antes de adentrarnos a recorrer las páginas de aquellos viejos sermones o pláticas. Porque de su consideración y empleo éstos hacen un sugestivo y aleccionador alarde de idoneidad catequística al desarrollar cada uno de los temas incluidos en el presente repertorio de doctrina cristiana, que sólo pretende transmitir a los indios una exposición (si bien elemental) lo más detallada y completa posible del misterio cristiano.

### 1. Adaptación al auditorio

El predicador, ante todo, debe saber acomodarse de inmediato a las capacidades mentales y afectivas de los oyentes. Así procedieron en el ejercicio de la predicación (en lejanos tiempos) el Apóstol San Pablo, San Agustín de Hipona, San Gregorio Nacianceno y San Gre-

rio Magno, entre otros insignes evangelizadores. Los frutos que consiguieron fueron ubérrimos y perdurables. Lección histórica más que suficiente para que este principio se tenga muy en cuenta en la fundación de la cristiandad indiana, pues se trata de implantar la vida cristiana entre “gente nueva y tierna en la doctrina del Evangelio, y lo común no de altos y levantados entendimientos, ni enseñadas en letras”<sup>11</sup>.

### 2. Enseñanza de lo “esencial”

Además, el predicador se limitará a transmitir en sus enseñanzas lo que es estrictamente esencial a la fe y que todo cristiano tiene necesidad de saber. Esto es, el “a-b-c de la doctrina de Dios, como son cosas que se contienen en el catecismo”. Razón por la cual, tendrá que dejar de lado puntos delicados de la Escritura o de la teología, al igual que innecesarias profundizaciones espirituales y especulativas. Pues, “semejante manjar sólido, que ha de menester dientes, es para hombres crecidos en la religión cristiana y no para principiantes”<sup>12</sup>.

### 3. Frecuente “repetición”

Asimismo, el que predica a indios nunca ha de cansarse de repetir en diversas ocasiones los principales puntos de la doctrina cristiana; y menos aún enfadarse y malhumorarse por tener que hacerlo. Siempre es de suma conveniencia volver a proponerles las verdades fundamentales del dogma y de la moral, especialmente aquéllas sobre los que padecen mayor ignorancia, a saber: “la unidad de un solo Dios, y que no se ha de adorar más que un Dios; que Jesucristo es Dios y hombre verdadero, y que es único salvador de los hombres; que por el pecado se pierde el cielo y se condena para siempre el hombre; que para salir del pecado se ha de bautizar o confesar enteramente; que Dios es Padre e Hijo y Espíritu Santo; que hay otra vida y pena eterna para los malos y gloria eterna para los buenos”<sup>13</sup>.

### 4. Siempre a “modo de plática”

Por último, en cuanto al modo de predicar, debe ser “llano, sencillo, claro y breve”; y el estilo, por consiguiente, “fácil y humilde, no

<sup>11</sup> *Sermonario* (“Tercero Catecismo”), *Proemio*, fols. 3r-v. En cuanto a la valoración que los misioneros hicieron de las capacidades intelectuales de los indígenas en relación a la recepción de la fe, véase: Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, 77-82 (zona, Perú). Madrid, 1960.

<sup>12</sup> *Sermonario*, fol. 3v.

<sup>13</sup> *Idem*, fols. 3v-4r.

levantado, las cláusulas no muy largas, ni de rodeo, el lenguaje no exquisito, ni términos afectados, y más a modo de quien platica entre compañeros, que no de quien declama en teatros". La puesta en práctica de este aviso, junto con el cumplimiento de las anteriores recomendaciones, evitará que los predicadores excediéndose de las capacidades y necesidades de los oyentes "se pongan a predicar a indios cosas exquisitas, o en estilo levantado, como si predicasen en alguna corte o universidad, y en lugar de hacer provecho hacen gran daño, porque ofuscan y confunden los cortos y tiernos entendimientos de los indios". Por todas estas razones el predicador debe esforzarse por presentar la doctrina de tal manera "que no sólo se perciba, sino también se persuada"<sup>14</sup>.

##### 5. *Por razones, símiles y afectos*

De estos cuatro avisos o recomendaciones el último (sin duda alguna) es el de mayor significación pedagógica, sobre todo desde el punto de vista de los "modos" concretos de proponer la instrucción catecumenal. Porque si bien es obra propia del Espíritu Santo el "abrir los oídos del corazón" y el "levantar el alma" en orden a creer con firmeza las verdades que sobrepasan las capacidades del entendimiento humano, la consecución de la conversión de los oyentes también se sigue de la idoneidad con la cual el predicador afronta la tarea. Motivo suficiente para comprender de inmediato la importancia del reclamo pastoral en juego, pues a este fin por cierto "ayudan mucho las buenas razones y eficacia del que predica o enseña". Y dado que "con los indios no sirven razones muy sutiles, ni les persuaden argumentos muy fundados", es precisamente a través del constante empleo de "razones llanas y de su talle" y de "algunos símiles de cosas usadas entre ellos" como se los podrá convencer de la veracidad y bondad del mensaje cristiano.

En este sentido todas las argumentaciones que se puedan esgrimir para demostrarles la credibilidad de la doctrina deben apoyarse, sobre todo, en los testimonios que al respecto ofrece la Sagrada Escritura y en las explicaciones que el mismo predicador pueda imaginar. De este modo quedarán con facilidad descubiertos los errores de sus antiguas creencias y desautorizadas las enseñanzas impartidas por sus antepasados, especialmente los sacerdotes y hechiceros.

Pero para conseguir que tales argumentaciones sean realmente eficaces, el predicador ha de saber utilizar con sabiduría y perspicacia

<sup>14</sup> *Idem*, fols. 4r-v.

un resorte psicológico fundamental que le ofrece la misma idiosincrasia del auditorio en su vertiente afectiva. En razón que los indios “comúnmente más se persuaden y mueven por afectos que por razones”, es conveniente tener muy en cuenta su sensibilidad en la manera de exponerles las verdades cristianas. Por tal motivo, “importa en los sermones usar de cosas que provoquen y despierten el afecto, como apóstrofes, exclamaciones y otras figuras que enseña el arte oratoria... Y aunque esto es general a todos, muy especialmente se experimenta que los indios, como de gente de suyo blanda, en sintiendo en el que les habla algún género de afecto, oyen y gustan y se mueven extrañamente. Porque ellos entre sí mismos en su lenguaje tienen tanto afecto en el decir que parece a quien no les conoce pura afectación y melindre. Así que usar a vueltas de la doctrina que se enseña algunos afectos con que se provoquen a amar lo bueno y aborrecer lo malo, es negocio muy importante para el que hubiere de predicar a estos indios”<sup>15</sup>.

#### 6. Finalidad de los “sermones”

En relación a los oyentes la finalidad asignada al *Sermonario* (como lo hicimos notar líneas más arriba) es complementaria a la de los *Catecismos Menor y Mayor*. Esto es: proponer a los indios la misma doctrina, pero de modo “que no sólo la percibiesen y formasen conceptos de [las] verdades cristianas”, sino que también (y ante todo) “se persuadiesen a creerlas y obrarlas como se requiere para ser salvos”. Por lo tanto, los doctrineros mediante su empleo han de tender a lograr con carácter prioritario que los catequizandos, iniciados ya en la doctrina de la fe, ahora la perciban con mayor claridad, la crean con más convencimiento interior y se motiven a obrar conforme a ella.

La concreción de estos objetivos supone el empleo de un “estilo” diverso al adoptado en la redacción de los anteriores catecismos. Estos se habían escrito “por modo de diálogo de preguntas y respuestas”. Nuestro texto, en cambio, “por modo de *sermón* o *plática* del predicador, y tal que *enseñe y agrade y mueva a los oyentes* para que así reciban la doctrina de Dios y la guarden”<sup>16</sup>.

#### 7. Prioridades temáticas

Nos resta todavía precisar el “orden” que el *Sermonario* sigue en la presentación de la doctrina de la fe, es decir el índice o sumario de

<sup>15</sup> *Idem*, fols. 4v-5r.

<sup>16</sup> *Idem*, fol. 5v.

temas catequísticos que maneja el predicador. Todos ellos giran en torno a una preocupación fundamental: enseñar "*lo que ha de hacer todo hombre para ser salvo*". En orden a conquistar esta realidad salvífica, cuya posesión asegura el entero cumplimiento del destino y ansias de felicidad humanos, cada indígena es invitado a colaborar con cuatro "obras" o "actos" interiores (propios de la inteligencia y la voluntad), a saber: "primero: *crear los misterios* de la fe de Jesucristo; segundo: *arrepentirse y hacer penitencia* de sus pecados; tercero: *recibir los sacramentos* de la Santa Madre Iglesia; cuarto: *guardar la ley* de Dios. Para todo lo cual le ayuda la gracia de Dios. La cual se pide y alcanza por la oración"<sup>17</sup>.

Por tanto, en este conjunto de hechos morales (referidos al proceso de la justificación y a la vida del hombre justificado) se inspira el autor para disponer el esquema básico que le sirve de guía en la selección y distribución posterior de materia. Al respecto, le ha parecido conveniente, "mirando a la mayor comodidad para ser bien percibida [la doctrina]" por parte de los catequizandos, retomar la misma secuencia temática del *Catecismo Mayor* (Símbolo-Sacramentos-Mandamientos-Padrenuestro), pero con el propósito (como vimos) de presentar una explicación más amplia y detallada de tales verdades. Razón por la cual se resuelve a esclarecer cinco cuestiones fundamentales:

1. "En los primeros sermones se trata de los *misterios de nuestra fe*, poniendo primero los fundamentos y puntos sustanciales, y después lo demás por narración, como san Agustín enseña y se ve por experiencia, y aun por ejemplo de la ley escrita y evangélica, que ambas se enseñan por narración e historia, la una en el Pentateuco y la otra en los cuatro Evangelios".

2. "Después se trata de la *penitencia interior*".

3. "Después de los *sacramentos*, cuanto a los indios parece conveniente".

4. "Al cabo de los *novísimos*, con que se concluyen los misterios de nuestra fe y se despiertan la esperanza y el amor para cumplir la ley de Dios, que por todo son treinta y uno sermones"<sup>18</sup>.

### 8. Estructura interna

Cada sermón o catequesis se estructura internamente a partir de un esquema expositivo cuaternario (presente en casi todos de ellos): *enunciado* de la verdad propuesta ("suma"), *exposición* de la misma

<sup>17</sup> *Sermón* (= S), XXX, fols. 189v-190r).

<sup>18</sup> *Sermonario*, fol. 6r.

a modo de narración exhortativa, conocimiento de sus *exigencias morales*, y, finalmente, respuesta del oyente en la *oración*.

De este modo, en primer lugar el catequizando, por medio de las palabras del predicador, es movido a la consideración y asentimiento de las verdades que se le presentan, mediante el ejercicio del entendimiento y la memoria, que comprenden y retienen el contenido de las mismas. A continuación, la exposición de la doctrina de la fe provoca en quien escucha el convencimiento de la falsedad de sus creencias idolátricas, y hace tomar conciencia del error en que había vivido hasta ese preciso momento por prestar obediencia y rendir culto a las antiguas divinidades. Luego se suscita la intervención de la voluntad, por medio de la cual quien escucha es impulsado a asumir el compromiso moral. Esto es, poner por obra lo que ha creído por la fe. Por último, la respuesta personal se expresa en una breve oración de agradecimiento y súplica, a través de la cual todos son invitados a elevar sus corazones a Dios.

Sobre estas pautas didácticas algo más. Hasta ahora hemos mencionado de modo especial los movimientos internos del alma indígena en camino hacia la conversión. Aspecto que podría llevarnos a imaginar un auditorio sumido en la más completa pasividad y quietud frente a las propuestas del doctrinero. Pero tal apreciación resulta engañosa, pues en el transcurso de cada una de las catequesis se intenta suscitar una real participación (incluso externa), orientada en cada caso a motivar y expresar la interioridad de los catequizandos mediante actitudes y sentimientos concretos. En efecto, la lectura de los distintos sermones o pláticas nos lleva a pensar que la obra en su conjunto contempla (por momentos) una participación activa, práctica, casi operacional de los oyentes a lo largo de los encuentros o sesiones de formación religiosa. Es decir, a los indígenas no se los reúne sólo para que escuchen la exposición de la doctrina (finalidad que denotaría el carácter marcadamente pasivo del público ante el mensaje misional), sino también para que manifiesten sus estados interiores, purificados ahora por la fe evangélica<sup>19</sup>.

Tres ejemplos nos pueden ayudar a expresar con mayor claridad cuanto llevamos dicho. Las distintas oraciones, invocaciones y exclamaciones piadosas dirigidas en repetidas ocasiones a Dios Padre, a

<sup>19</sup> Nos inspiró esta observación el análisis que Georges Baudot hace de los *Siete Sermones principales sobre los siete pecados mortales* (o "*Tratado de los pecados mortales*") de Fray Andrés de Olmos (México, 1551-1553). Cfr. *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1983), 239-240.

Jesucristo, a la Virgen María, a los Angeles y a los Santos parecen indicar que cada sermón reclama (sobre todo al finalizar) una especie de celebración catequético-ritual, que incluye el recitado comunitario de plegarias, breves profesiones de fe, actos de adoración y alabanza, muestras de arrepentimiento y dolor, enunciados de buenos propósitos, peticiones y agradecimientos, etc. Esa participación se ve asimismo fomentada e incluso exigida por el predicador en determinados momentos de su plática. Testimonio de ello son las frases imperativas que aparecen con reiteración en sus labios, destinadas a estimular la atención, el interés y la colaboración personal en la asimilación de los contenidos. Así repite: "*Oídme con atención...*", "*Pues mirad ahora...*", "*Ahora conmigo, adorad a este gran Dios y llamadle diciendo...*", "*Herid vuestro pecho y con mucho dolor y lágrimas decid...*", "*Alzad vuestros corazones...*", "*Prestad atención a lo que os voy a decir...*", "*Mirad la imagen del crucifijo e hincadas las rodillas, decid...*", "*Y decid a Dios mirando al cielo...*", etc. Como también las continuas preguntas que lanza el auditorio en busca del benéfico impacto psicológico. Todas ellas de raigambre existencial, encaminadas a provocar la interrogación personal y el replanteo mismo del sentido de la vida de acuerdo a los designios divinos.

Ejemplos que nos parecen revelar la existencia de momentos sumamente activos en el transcurso de la enseñanza catequística. Sobre todo si se tiene en cuenta la efervescencia interior que producen los actos iniciales de la fe y la consiguiente conversión, amén de las pruebas de arrepentimiento y piedad que de ordinario los acompañan y expresan.

### C. EL PROGRAMA CATEQUISTICO

Este apartado nos lleva a considerar nuestra obra desde un nuevo enfoque: el de su *contenido doctrinal* propiamente dicho, expuesto por el predicador en forma de sermones o pláticas continuadas. El análisis en detalle lo abordaremos en la tercera parte de la ponencia (al menos en aquellos aspectos que juzgamos de importancia). Ahora se trata de realizar una primera presentación del mismo, más bien descriptiva, mediante la enumeración de la materia que se ha creído conveniente proponer a los catequizandos a fin de ayudarlos a profundizar la comprensión del mensaje de la revelación y del anuncio cristiano. Esta selección de materia o temas da origen al *programa catequístico*, cuyo desarrollo gradual se prevee a lo largo de treinta y una secciones o encuentros con los naturales (no debemos olvidar que cada sermón da lugar a la celebración de una de estas reuniones de formación cristiana).

Ahora bien. Una lectura atenta y comparada de dichos sermones nos permite percibir de inmediato que el "contenido" de la instrucción se agrupa o gira en torno a tres tipos bien definidos de catequesis que podríamos denominar: *dogmática, sacramental y moral*. Pasamos entonces a conocer más en detalle los temas que incluye cada una de ellas.

### 1. La catequesis dogmática

Esta catequesis comprende de modo particular la transmisión del contenido esencial de la fe, tal cual brota de la revelación bíblica y de la tradición cristiana. Ante todo, trata de referir fielmente la doctrina de la Iglesia sobre los grandes misterios de Dios y de la salvación de los hombres, inspirándose directamente en las verdades proclamadas en el *credo* o *símbolo de los apóstoles* (en otros términos los "artículos de la fe"). Todo ello en función del dinamismo catequístico, es decir, para consolidar la educación de la fe de cada uno de los catequizandos. Fe por la cual reciben la revelación divina; y, por ella, se vuelven partícipes del don de Dios en forma consciente.

Mediante el desarrollo de esta enseñanza dogmática se les brinda entonces a los indígenas la posibilidad concreta de conocer con mayor profundidad el gran misterio de la salvación revelado en Cristo, y de tomar conciencia más clara de las obras y señales divinas que atestiguan con total certeza su cumplimiento en la historia humana. En aquellos precisos momentos (fines del siglo XVI), en los hombres y las culturas del Tawantinsuyo. De este modo, la persona de Jesucristo, el Verbo Encarnado, se convierte en el centro del mensaje evangélico que se les proclama. El es según una fórmula acuñada en el *Sermón 3* "verdadero Dios y verdadero hombre, Salvador de los hombres y Señor del mundo". En este sentido todo el esfuerzo catequístico inicial se encamina a demostrarles con propiedad "lo que ha de hacer todo hombre para ser salvo"; y lo primero es justamente "creer los misterios de la fe de Jesucristo". Luego viene "arrepentirse y hacer penitencia de sus pecados" (*Sermón 30*). En concreto, el predicador desarrolla en torno al "credo" o "artículos de la fe" los siguientes temas particulares:

- \* *El hombre*: Naturaleza, destino, vida eterna, premios y castigos, filiación divina, fin sobrenatural (S 1).
- \* *El pecado*: Concepto, efectos, ejemplos (S 2).
- \* *Jesucristo Redentor*: Los misterios de su humanidad (encarnación-ascensión). El juicio final. La respuesta del hombre (S 3).
- \* *La fe*: Los medios para alcanzar el perdón de las culpas y la salvación de Jesucristo. El rechazo de la idolatría. La fe de los cristianos en un solo

Dios: Padre, Hijo, Espíritu Santo. La actitud del hombre ante el llamado de la fe (aceptación o rechazo). Las mentiras de los viejos y hechiceros. Jesucristo remedio del pecador (S 4).

- \* *El misterio del Dios único*: Atributos divinos. Unidad y providencia de Dios. La impugnación del culto idolátrico. El misterio de la Trinidad. La fe trinitaria (contenido, significado y valor) (S 5).
- \* *La creación*:
  - De los cielos y los ángeles: Los ángeles malos. Las defensas del cristiano ante los diablos. Los ángeles buenos. Su ministerio en favor de los hombres. Refutación del animismo (S 6).
  - De la tierra y de los hombres: Adán y Eva. El estado de justicia original. El pecado original y sus consecuencias. La promesa del Salvador. La encarnación del Hijo de Dios. La redención de los hombres (S 7).
- \* *La Iglesia*: Concepto. Los apóstoles. Pentecostés. La misión universal. Los mártires. Los santos. Los obispos. El Papa. Los herejes (protestantes o reformados). La misión al Nuevo Mundo (voluntad del Papa). El ministerio de los sacerdotes. Los cristianos (buenos y malos). El juicio final (S 8).
- \* *La penitencia o conversión*: El pecado. La conversión. El abandono de las prácticas penitenciales prehispánicas (los confesores indios = "ichuris"). La detestación de las creencias y ceremonias idolátricas. El propósito de enmienda. La misericordia de Dios. El ejemplo de María Magdalena (S 9).
- \* *Los novísimos*: El hecho de la muerte. Su origen. El sentido cristiano de la muerte. El abandono de las creencias y prácticas funerarias indígenas. La preparación para bien morir. El juicio de Jesucristo. La sentencia (la gloria, el purgatorio, el infierno). La realidad del infierno. El ejemplo de Lázaro. La vida terrena tiempo de conversión. Las oraciones, limosnas y sacrificios en favor de los difuntos (S 30).
- \* *El juicio final* (o universal): La provisoriedad de las realidades terrenas. La predicación del Evangelio a todas las naciones. Las señales que anticiparán el fin del mundo. El temor a la ira de Dios. La acción del "Anticristo". La victoria final de Jesucristo. La celebración del juicio universal (destrucción del mundo, resurrección de los muertos, aparición del Juez Supremo, separación de buenos y malos). La tierra y los cielos nuevos. La vida feliz de los bienaventurados (S 31).

## 2. *La catequesis sacramental*

Si tenemos en cuenta una vez más el camino que el "maestro de doctrina" traza al catecúmeno en orden a conquistar el bien de la salvación prometido por Jesucristo a los que creen en él, llega ahora el momento de reanudar la marcha y cubrir un nuevo tramo del recorrido (el segundo). Este le demanda disponerse con prontitud a "recibir los sacramentos de la santa madre Iglesia". Comienza así entonces el desarrollo de la catequesis sacramental, cuyos objetivos son bien pre-

cisos. Por una parte, se trata de mostrar los sacramentos según la naturaleza y finalidad de cada uno, como fuentes de la gracia y como remedio contra el pecado y sus consecuencias. Y, por otra, de crear en los naturales las debidas disposiciones para recibirlos. Pues, si bien ellos expresan por sí mismos la voluntad eficaz de Cristo Salvador, su digna recepción reclama por parte del hombre pecador una voluntad sincera de responder al amor y a la misericordia de Dios.

Sobre estas disposiciones algo más. Para comprender la temática específica de la presente catequesis es necesario tener en cuenta que la celebración de los sacramentos en favor de los indígenas trae aparejado un profundo planteo de tipo moral. Una serie de costumbres y ceremonias prehispánicas han de dejarse de lado, pues se tornan incompatibles con el régimen de la nueva fe. Incluso algunas de ellas podían considerarse (a juicio de los misioneros) como “remedos diabólicos” de los ritos cristianos.

Así, a medida que se desarrolla la instrucción sacramental el predicador menciona y refuta, por ejemplo, las creencias idolátricas, el culto a las huacas, los sacrificios, las prácticas penitenciales, los ritos de comunión, las borracheras, el amancebamiento, las relaciones prematrimoniales, los impedimentos del matrimonio, las abusiones con los enfermos, los usos funerarios, los hechiceros y confesores, etc. Todo este conjunto de conductas y rituales pronto debía olvidarse como patrimonio de un pasado religioso que entraba en crisis a causa de la nueva economía sacramental, destinada a revelarle a los indios (mediante signos sensibles) los misterios salvíficos del único y verdadero Dios, al tiempo que dispensarles sin límites su gracia redentora.

De este modo, en el intento por lograr el olvido de lo antiguo y la resuelta aceptación de “las señales y ceremonias ordenadas por Jesucristo con las cuales [los cristianos]” honran a Dios y participan de su gracia (definición de los sacramentos), la enseñanza catequística va alternando la presentación de los siguientes temas:

- \* *Los sacramentos*: Concepto, gracias, preparación y número (S 10).
- \* *El bautismo*: Necesidad. Efectos. Bautismo de adultos y niños. Administración (S 10).
- \* *La confesión*: Los pecados postbautismales. La misericordia de Dios. La penitencia (medicina y remedio). Efectos. El poder de absolver (propio de los Padres de Misa). Los antiguos confesores indígenas (“ichuris”). El olvido de las ceremonias penitenciales del pasado. La obligación de confesarse (precepto). La conveniencia de la confesión frecuente (S 11).
- \* *Modo de confesarse* (preparación): Las malas confesiones (consecuencias). El examen de conciencia (hacer “quipos”). Los pecados de obra, deseo y

omisión. El arrepentimiento. La confesión íntegra. El sigilo sacramental (S 12).

- \* *El Santísimo Sacramento del Altar*: Su excelencia respecto de los otros sacramentos. La fe en la presencia real de Jesucristo bajo las especies de pan y vino. La institución del sacramento eucarístico (sacrificio y comida espiritual). La misa (valor, asistencia a la celebración, disposiciones, frutos). El precepto de comulgar ("aparejo", condiciones) (S 13).
- \* *La confirmación*: El rito. Los efectos. El deseo de recibir el sacramento (S 14).
- \* *El orden sagrado*: El sacerdote ministro de Dios. El celibato sacerdotal. El poder de celebrar la misa y de perdonar los pecados. La administración de los demás sacramentos y las bendiciones. La honra y obediencia que los cristianos le deben a los sacerdotes. Los ministros y padres menores (diáconos, subdiáconos, etc.). Los ministros mayores que los sacerdotes (obispos, arzobispos, etc.). El Papa (dignidad, poderes). Los cardenales (funciones). Los falsos cristianos que no obedecen la doctrina del Padre Santo de Roma (moros, herejes, protestantes, piratas ingleses) (S 14).
- \* *El matrimonio*: La continencia de los consagrados (perfección, finalidad, vocación). La bondad del matrimonio legítimo. Su institución divina. El pecado de amancebamiento. La maldad de las relaciones prematrimoniales (las costumbres de los antepasados, el consejo de los hechiceros). La finalidad del matrimonio cristiano. La ceremonia. La preparación. Las propiedades. Las segundas nupcias. El rechazo de la poligamia, el adulterio y el repudio. Los deberes mutuos de los esposos cristianos (S 15).
- \* *Los impedimentos matrimoniales*: Necesidad de conocerlos por parte de los novios. La obligación de declararlos. Las proclamas matrimoniales. Los diversos impedimentos (infidelidad, segundas nupcias, consanguinidad, afinidad, crimen, violencia, miedo, impotencia). Dispensas y remedios (S 16).
- \* *La extremaunción*: El rito. Los efectos. La acción del diablo al momento de la muerte del cristiano (tentaciones, desesperación, rechazo de la fe, retorno a la idolatría). Las oraciones e invocaciones para vencer las tentaciones de la hora postrera. La necesidad de recibir la penitencia y la unción (llamar al sacerdote). La ayuda espiritual que los familiares deben prestar a los enfermos (oraciones, agua bendita, compañía). El rechazo de las ceremonias idólatricas en favor de los enfermos (invocaciones, sacrificios, confesiones, etc.) El ejemplo del rey Ocozías (S 17).

### 3. *La catequesis moral*

Con el desarrollo de esta catequesis llega a su fin la instrucción del auditorio indígena, quien a lo largo de diez y siete reuniones ha tenido oportunidad de repasar los "misterios de la fe", de volver a descubrir la necesidad de una profunda y sincera "conversión" y de disponerse (desde el punto de vista espiritual y moral) a recibir con

fruto los "sacramentos". Consolidadas estas convicciones, sólo resta hacerle conocer más en detalle la "ley de Dios" y ayudarlo a afianzar el propósito de "guardarla".

Viene así a plantearse de modo específico la cuestión de la moral cristiana, algunos de cuyos aspectos y exigencias ya los había adelantado la catequesis sacramental. Desde ahora en más se trata de iluminar la existencia de los naturales para que ellos mismos sean capaces de reconocer en las circunstancias de su vida diaria (personal, familiar, social) la continua invitación de Dios a pensar y actuar según el espíritu y las exigencias del Evangelio que han recibido por la fe. Se tiende, por lo tanto, a presentar el perfil moral del cristiano, quien para agradar a Dios y servir a su prójimo ha de inspirar su conducta en los "*mandamientos*" y las "*obras de misericordia*", normas absolutas para la conciencia creyente.

Dentro de este conjunto de enseñanzas destinadas a poner la vida concreta de los catequizandos de acuerdo con la fe a la que se adhieren, ocupa un lugar primordial la *crítica de las costumbres indígenas*, pues a muchas de ellas se las considera viciadas de suyo por la idolatría; y, por lo tanto, como expresiones de una realidad socio-religiosa sujeta a la necesidad de un profundo proceso de purificación en los núcleos más íntimos de su propia cosmovisión (valores, convicciones, actitudes, etc.). En caso contrario la permanencia de los hábitos y usanzas ancestrales van a impedir sin más el sólido y permanente arraigo de la fe, objetivo fundamental de la tarea misionera por el Tawantinsuyo. Convirtiéndose así en una especie de traba constante, ordenada a paralizar en buena parte el proceso de las conversiones.

Por esta precisa razón el predicador, a medida que introduce la presentación de cada uno de los mandamientos y obras de misericordia, se detiene a enumerar en detalle todas aquellas costumbres de los antepasados manifiestamente opuestas a la vida cristiana. Reclamando con insistencia a los presentes su pronto abandono por tratarse de "puras mentiras y falsedades" inventadas por los viejos y hechiceros en su propio favor. Al tiempo que los invita a aceptar con firmeza de carácter el nuevo orden moral que les propone el cristianismo, más noble y humano que el anterior. El único en definitiva con reales posibilidades de revelarles a los indios el sentido último de sus destinos y desvelos; y, por ende, promoverlos a un estilo de vida superior, más digna, plena y humanizadora.

De este modo, la predicación contrapone de continuo el valor positivo de la "ley de Dios" (verdad, bondad, justicia) a la falsedad y malicia que impregnaba el antiguo estilo de vida de los *ayllos* o parcialidades. Recurso didáctico que lleva a nuestro imaginario doctrine-

ro a delatar sin rodeos (como en las dos anteriores catequesis) los "vicios y ritos" gentiles vigentes aún en amplios sectores de la población, para así poner de manifiesto con toda crudeza la disparidad de situaciones y la necesidad imperiosa de una profunda transformación moral de la sociedad andina.

En el marco de esta preocupación fundamental por dar a conocer el nuevo ideal de vida que las comunidades indígenas están llamadas a encarnar progresivamente como elemento inspirador de su propio desarrollo socio-religioso, el predicador traza el siguiente cuadro de pautas y responsabilidades morales:

- \* *La ley de Dios*: La necesidad de observarla en orden a la salvación. El origen divino de los diez mandamientos. La promulgación en el Monte Sinaí. Su predicación por parte de Jesucristo y los apóstoles. La ley escrita en el corazón de los hombres (obligatoriedad, bondad, justicia) (S 18).
- \* *Los mandamientos que se refieren a los deberes para con Dios*:
  - *Primer mandamiento*: Condenación y refutación de la idolatría (politeísmo, animismo, culto a las *huacas*, ceremonias, etc.). El diablo inventor de la idolatría. La fe en un único Dios (creador y señor del mundo) (S 18). La falsedad del oficio de los hechiceros (ministros del diablo). Sus abusiones y ritos. La necesidad de delatarlos al sacerdote. La legitimidad del culto cristiano a las imágenes sagradas (S 19).
  - *Segundo mandamiento*: La licitud del juramento (condiciones). La prohibición de jurar en falso (con mentira). El ejemplo de Ananías y Safira. Los castigos previstos para los indios que juran en falso. La enseñanza de Jesús en torno a los juramentos. Diversas fórmulas de juramentos. El cumplimiento de los juramentos o promesas hechas a Dios, la Virgen, los santos y el prójimo. Necesidad de corregir a los indios que juran mucho (S 20).
  - *Tercer mandamiento*: La celebración del domingo (significación, valor). Otras fiestas de precepto para los indios. Modo de celebrar las fiestas cristianas (diferencias con las antiguas). La misa de precepto. La obligación de escuchar la doctrina y sermón en los domingos y fiestas. Advertencias sobre los bailes y borracheras. La abstención de trabajos serviles. Los días de abstinencia y ayuno para los naturales (S 21).
- \* *Los mandamientos que se refieren al bien del prójimo*:
  - *Cuarto mandamiento*: Los deberes de respeto y cuidado de los hijos a los padres carnales. Las enseñanzas del Antiguo Testamento. La obediencia y respeto a los padres espirituales (sacerdotes, vicarios, obispos, religiosos) y a los señores temporales (rey, gobernadores, corregidores, curacas). El respeto a los viejos. Los deberes de los padres para con los hijos (crianza, educación religiosa, vigilancia de las hijas). Los deberes de los esposos entre sí (S 22).
  - *Quinto mandamiento*: La prohibición de matar, herir, maltratar o injuriar al prójimo. La necesidad de desterrar del corazón el odio y el

- rencor (S 22). El pecado de gula y embriaguez. La malicia de las borracheras. Sus principales daños y secuelas (corporales y espirituales). El ejemplo bíblico del rey Baltazar (S 23).
- *Sexto mandamiento*: La condenación del adulterio por parte de Dios. Su paciencia con los adúlteros. La reprobación que les espera si no se arrepienten y dejan las mujeres ajenas. Otros pecados carnales (fornicación, violación, relaciones de indias con sacerdotes, nefando y sodomía, bestialismo, etc.). El ejemplo de Sodoma y Gomorra. La urgencia del arrepentimiento y la confesión. Medidas domésticas para favorecer la pureza y castidad (S 24).
  - *Séptimo mandamiento*: El robo o hurto. La usura. El trabajo no remunerado. El abuso de derramas (impuestos). Los pleitos injustos. Los daños con la propiedad o hacienda del prójimo. El oficio de los correidores y alcaldes. La cólera divina contra los ladrones y engañadores. El ejemplo de la reina Jesabel que despojó a Nabot de su viña. La obligación de restituir (S 25).
  - *Octavo mandamiento*: Diversas formas de levantar falsos testimonios contra el prójimo (entre indios). La obligación de devolver la honra que se ha quitado. El deber de denunciar las malas acciones y pecados públicos al sacerdote y al visitador (borracheras, amancebamientos, idolatrías, etc.). La maldad de los chismosos y murmuradores. Los cristianos deben abstenerse de juzgar y condenar al prójimo (S 26).
  - *Noveno y décimo mandamiento*: La enseñanza de Jesús sobre los malos deseos del corazón. Los mandamientos prohíben la mala obra y el mal deseo de ella (especialmente el mal deseo de fornicar y hurtar). La limpieza de los ojos y del corazón. La confianza en la ayuda y misericordia divinas. El rechazo de los malos pensamientos y deseos. El auxilio de la señal de la cruz, la oración y la confesión (S 26).
- \* *Las obras de misericordia*: El doble precepto del amor como resumen de la Ley de Dios. El mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo. Diversas formas de maltratar y despojar al prójimo. La bienaventuranza de Jesús sobre los misericordiosos. Las obras de misericordia corporales y espirituales. El juicio final (separación de buenos y malos) (S 27).
  - \* *La oración*: La necesidad de la oración para alcanzar la gracia de Dios. La práctica de la oración (sentido, disposiciones, fórmulas, tiempos). El rezo del rosario. Las oraciones personales. Las actitudes del cuerpo para bien rezar. Las visitas a las iglesias (S 28).
  - \* *Las principales oraciones del cristiano* (breve explicación o comentario): El Padrenuestro (las siete peticiones). El Ave María (la salutación, la piedad mariana). La devoción a la cruz. El “per signum crucis” (persignarse y santiguarse). El uso del agua bendita. Las oraciones eucarísticas (adoración de la hostia y del cáliz). La confesión general. Los cantos, los salmos, los oficios y las ceremonias sagradas (S 29).

## II. LA CATEQUESIS DOGMÁTICA

Desde el *Sermón* 1 al 8 inclusive nuestro "predicador de indios" se dedica de modo particular a exponer al auditorio la enseñanza sistemática sobre el *misterio de Dios* y la *salvación del hombre*. Tomando como punto de partida los temas fundamentales que el *Catecismo Mayor* ya había propuesto a los catecúmenos (I y II Parte). De este modo da comienzo al desarrollo gradual de los que podemos considerar con toda propiedad la *catequesis dogmática* que ofrece el *Sermonario*. Pero antes de conocerla en sus pormenores es necesario clarificar los objetivos que persigue, para así estar en condiciones de comprender y evaluar el desarrollo de las cuestiones que incluye y los recursos didácticos que emplea.

La preocupación fundamental que guía todo el programa o planteo catequístico (y que subyace en cada una de sus partes) podemos formularla así: transmitir a los oyentes (algunos de ellos en vías de iniciar el camino de la conversión, otros ya en marcha firme y constante) el "contenido esencial" de la fe cristiana según se desprende de la revelación evangélica y de las enseñanzas de la Iglesia. Se apunta así desde el inicio de la tarea a un momento básicamente "cognoscitivo" (conocer los contenidos de la fe), destinado a posibilitarle al catecúmeno el contacto con la progresiva revelación de Jesucristo como Salvador del hombre; y, por ende, de todos y cada uno de los indígenas (momento primordial en la presentación de las enseñanzas salvíficas).

A tenor de esta preocupación el predicador debe esforzarse, ante todo, por lograr ofrecer los fundamentos sólidos indispensables para que prenda y se desarrolle con vigor la vida de fe, abarcando en la exposición los misterios esenciales; y todo ello en forma de resumen conciso y sustancioso del credo cristiano. De este modo, el objetivo se perfila con nitidez: los sermones o pláticas tienden a fundamentar la fe que tras la invitación de los misioneros surge en los catecúmenos; y a purificar sus vidas de todos aquellos errores y condicionamientos psico-morales que puedan obstaculizar el proceso de la auténtica y profunda conversión al cristianismo.

### A. LA SALVACION DEL HOMBRE

#### 1. *El destino del hombre*

Conviene que nos detengamos por unos momentos en el *Sermón* 1, pues en la estructura total de la obra hace las veces de pórtico de en-

trada a la temática central de las distintas catequesis, que no es otra que poner de manifiesto este hecho providencial: Dios en su infinita misericordia ofrece ahora la salvación a los naturales del Nuevo Mundo (en nuestro caso particular los del Perú), hasta no hace mucho librados a la triste suerte que le deparaban sus propios dioses y creencias (situación de vida engañosa y falsa).

El predicador comienza por fijar el punto de partida de sus razonamientos en una cuestión por cierto vital para todo hombre: el sentido de su propia existencia y el destino de sus actos, planteo que en el ámbito de la teología moral se denomina "fin último del hombre"). La meta que persigue al enfocar desde un ángulo antropológico tan comprometedor el primer encuentro con sus discípulos resulta claro: desea ubicarlos (mental y afectivamente) frente al acuciante problema de su propia salvación, a la vez que suscitar en ellos una respuesta positiva a la interpelación salvífica que les dirige. O sea, intenta colocarlos en las mejores condiciones psicológicas y morales para que surja en sus conciencias el deseo de aceptar el nuevo mensaje religioso y prestar así libre asentimiento al acto de la fe, requisito indispensable para que se desencadene el deseado proceso de la conversión y justificación de la nueva fe ligresía.

Pero antes de pasar al desarrollo del tema previsto, por tratarse de una cuestión de tanta trascendencia, se requiere tomar algunos recaudos de tipo didáctico, destinados a motivar la interioridad de cada uno de los oyentes. En primer lugar se debe dejar bien asentada una recomendación inicial, válida para éste y todos los encuentros catequísticos posteriores: cuanto se les proponga han de escucharlo con suma "atención", porque a cada hombre (y, por tanto, a cada uno de los presentes) se le "*va la vida en saber el camino del cielo*". Enseñar este "camino" constituye precisamente la ocupación primordial del misionero, que no pretende otra cosa que instruirlos en la "verdadera ley de Dios", cuyo acatamiento cabal permite descubrir y amar el bien moral, al mismo tiempo que evitar el mal y sus consecuencias. Y en segundo término, amén del llamado a tomar con seriedad lo que escuchan, es necesario que todos sepan con claridad que la enseñanza en torno al destino del hombre descansa sobre un fundamento absoluto y soberano, digno de todo crédito y reputación. Ese fundamento es la misma Palabra de Dios, que de acuerdo a la voluntad del propio Jesucristo "sus ministros y predicadores" tienen la sagrada obligación de proponer en estas circunstancias a la consideración de los indígenas.

Tras estas breves advertencias preliminares, el predicador queda entonces en condiciones de encarar sin más rodeos la cuestión fundamental que trae entre manos: el hombre y su salvación eterna. Para

articular el discurso se sirve de cuatro verdades (núcleos temáticos) que enseña la "Palabra de Dios que tienen los cristianos, la cual no puede errar ni mentir". Son ellas:

1. *La naturaleza del hombre* (composición alma-cuerpo). Los indios son hombres, como lo son los españoles y lo es el sacerdote que les habla. El hombre se compone de cuerpo y alma. El cuerpo es de "carne" y "hueso"; en cambio el alma es espiritual y principio de toda vida (por ella vivimos, hablamos, andamos, sentimos, pensamos, queremos, etc.)<sup>20</sup>.

2. *Inmortalidad del alma humana*. Cuando el hombre muere ("el alma sale del cuerpo"), su alma (a diferencia de las bestias y animales) ingresa a otra vida que nunca tiene fin. Los indígenas anteriores a la conquista (los "antepasados" de los actuales catecúmenos), si bien "en muchas cosas anduvieron errados y engañados", respecto de este misterio atinaron con mucha sabiduría a creer "que había otra vida, y que las almas salidas de los cuerpos no se acaban, luego mas vivían en la otra vida"<sup>21</sup>.

3. *La vida más allá de la muerte*. La Palabra de Dios no sólo enseña que las "almas son inmortales y no se pueden acabar", sino también que en el más allá existen premios y castigos. Los hombres "que en esta vida viven bien y agradan a Dios, tienen bienes y descanso para siempre en la otra vida; y los que en esta vida son malos y enojan a Dios con pecados, en la otra vida son castigados con penas y tormentos para siempre". Y este proceder de Dios "es muy justo y conforme a la razón": los buenos reciben el premio del bien que hicieron; los malos el castigo del mal que cometieron (simil del "buen padre con los hijos" y de los "señores que mandan y rigen los pueblos")<sup>22</sup>.

4. *Vocación y destino final del hombre* (creatura-imagen-filiación-gloria-pena). Dios es bueno y justo. Creó al hombre a su imagen y semejanza "para que le conociese, sirviese y guardase sus mandamientos". El es padre de todos los hombres y todos los hombres son sus hijos. El alma de los hombres es libre, capaz de elegir el bien y rechazar el mal. Dios se interesa mucho en saber cómo viven sus hijos en esta tierra ("si obran bien o si obran mal"). A los que en esta vida "le obedecen y cumplen su ley", en la otra los colma de bienes (pre-

<sup>20</sup> Fcl. 8v.

<sup>21</sup> Fols. 8v-9r.

<sup>22</sup> Fols. 9r-10r.

mio de gloria); en cambio a los “malos y desobedientes” les depara desdichas y penas (castigo de infierno)<sup>23</sup>.

En enunciado mismo de estos contenidos permite comprobar que la primera catequesis reviste efectivamente el carácter de una aguda e ingeniosa *parenésis moral* sobre la suerte que le aguarda al hombre tras el umbral de la muerte (salvación-condenación): Realidad o situación futura que ese mismo hombre perfila ya en esta vida a través de sus opciones concretas por la práctica del bien o del mal.

De este modo, cada uno de los oyentes ha sido movido por afirmaciones y preguntas a examinar su propia conducta y a asumir las responsabilidades ético-religiosas que lo conducirán el día de mañana a la posesión de los premios del cielo. En concreto el indígena como hombre ha sido interpelado por la Palabra de Dios, que ahora en boca del misionero le revela el sentido último de su existencia, a la vez que le muestra el camino que conduce a la conversión.

Por último, conviene señalar que el predicador al poner punto final a sus razonamientos, consciente que en este primer contacto o encuentro catequístico se juega en buena parte el éxito o fracaso del plan formativo propuesto por el *Sermonario* (según sean las reacciones o actitudes que éstos adopten ante sus consideraciones), cambia por un momento el modo reflexivo y afectuoso de expresarse, y adopta un tono de hablar marcadamente grave y sentencioso como para dar a entender de nuevo con cuánta seriedad se debe acoger la apremiante invitación misional a servir al verdadero Dios y guardar sus mandamientos.

Por esta precisa razón, intentando resumir en breves conceptos cuanto lleva dicho, exclama: “Bien me habéis oído. Pues ahora no os quiero decir más, sino que guardéis en vuestra memoria cómo hay Dios, que es Señor y Hacedor de todo; y que este Dios es muy bueno y muy justo; así hace bien a los justos y castiga a los malos. Y que hay otra vida después de ésta, donde van nuestras almas; y allí reciben de Dios los buenos gloria, y los malos pena para siempre”<sup>24</sup>.

## 2. *El pecado y sus consecuencias*

A la altura del *Sermón II* los catecúmenos ya han sido invitados a tomar clara conciencia de que todos los hombres son “hijos de Dios” y que “Dios quiere mucho al hombre”. Además han descu-

<sup>23</sup> Fols. 10r-11r.

<sup>24</sup> Fols. 11v-12r.

bierto que Dios como "buen padre" que es, tiene preparados en el cielo para los "buenos hijos" (los que guardan sus mandamientos) una realidad de vida nueva, rebosante de dones beatíficos imposible de imaginar ("bienes eternos tan grandes que no hay lenguaje que pueda contarlos, ni corazón que pueda pensarlos").

Esta visión escatológica de nuestra existencia (que el sólo pensar llena de tanto gozo y felicidad), sin embargo, se desdibuja con mucha facilidad del horizonte humano inmediato y actual, al punto de vivir por momentos de espaldas a ese futuro y en flagrante contradicción con él. La constatación de esta realidad (que compromete a todos los hombres) plantea de inmediato una pregunta que queda a la espera de una adecuada contestación: ¿Por qué motivo, razón o causa el hombre se aparta de un destino tan venturoso y prometedor? ¿Qué secretas fuerzas o poderes pueden seducir su mente y su corazón, al punto de abandonar el camino evangélico?

La respuesta del predicador no se hace esperar. Para el pensamiento cristiano, que se nutre en las fuentes de la revelación divina, la raíz de éste y de todos los males "es el pecado" (única "causa por la que los hombres pierden tantos bienes y caen en tantos males que no se pueden contar").

Evidentemente llega el momento propicio para introducir una prolija catequesis sobre el pecado y sus consecuencias, realidad humana que explica la necesidad imperiosa de la obra redentora de Cristo en favor de toda la humanidad (tema central del *Sermón III*). Los objetivos que se persiguen son bien delimitados y precisos: que los indígenas se formen un concepto acabado de lo que se entiende por pecado, que sepan rehuirlo con entereza y que descubran con prontitud el manantial mismo de donde mana el remedio a tanto mal (la "misericordia divina").

Esta inquietud didáctica suena así en boca del predicador: "Quiero, hijos míos, enseñaros en qué está todo el mal y perdición de los hombres, para que lo sepáis y huyáis y busquéis el remedio"; o también: "...para que sepáis enteramente cuán mala cosa es el pecado y cuántos daños os hace, y sabiéndolo así aborrezcáis y huyáis de él"<sup>25</sup>.

La situación personal de pecado se caracteriza, ante todo, por una especie de colisión o pugna en el interior mismo del hombre entre el "querer" de Dios (siempre salvífico y conducente a la beatitud) y su "propio querer" (sólo en apariencia benéfico, a la postre dañino y nocivo para alcanzar el bien y la felicidad). Conflicto en el que sale

<sup>25</sup> Fol. 13r-v.

airoso este último. De este modo, el hombre se resiste “a hacer lo que Dios manda” y termina por hacer lo que a él “le gusta” (“hacer su voluntad y no hacer la voluntad de Dios, mas traspasar sus mandamientos”) (fol. 13r). En concreto “el pecado es hurtar y adulterar, y jurar falso y adorar huacas y hacer mal a otros”, “emborracharse, maldecir y herir al prójimo”, etc.<sup>26</sup>.

En este contexto el pecado aparece como “una sierpe y culebra que echa ponzoña y mata...; pestilencia que corrompe e hiere de muerte al alma que toca”<sup>27</sup>. Sus efectos son nefastos: hace al hombre esclavo del diablo, enemigo de Dios, condenado a los tormentos eternos del infierno, mata el alma y la deja fea y abominable<sup>28</sup>. Pero además la “Sagrada Palabra” advierte sobre otra consecuencia que se sigue de este proceder contrario al designio salvífico: el enojo divino (el pecado “enoja mucho a Dios”, y él “tiene por enemigos a los que hacen pecados”). ¿Cuál es la causa de tal enojo? Dios es respecto del hombre su “Padre” que le dio el ser y lo mantiene, su “Rey y Señor”. El hombre vive en su casa (“que toda la tierra es casa suya”). De él recibe constantemente todos los bienes. Teniendo en cuenta estos títulos y bienes, es justo y razonable que Dios se indisponga cuando éste olvidando cuánto le debe lo ofende, desprecia y quebranta su santa ley. En estos casos “se enoja mucho y con mucha razón”.

Y el hombre quebranta la ley cuando comete adulterio, cae en borracheras y robos, hiere al prójimo con maldiciones y malostratos, abandona el culto del verdadero Dios, adora al diablo y a las huacas, se resiste a aprender la ley de Dios, desobedece a los padres (espirituales y carnales), consulta a los hechiceros y viejos en las enfermedades y necesidades, etc.<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> *Idem*.

<sup>27</sup> Fol. 13v.

<sup>28</sup> Este es el símil que se emplea: “Y mirad lo que hace la muerte en vuestros cuerpos, que esto hace el pecado en vuestra alma. El cuerpo muerto ya véis cuán feo se pone, cuán sucio y hediendo. Antes era una doncella muy hermosa y linda, en muriendo está fea e hiede. ¿Quién hizo eso? La muerte que apartó el alma de aquel cuerpo. Era primero un mozo recio y valiente, después de muerto no se menea, ni anda, ni habla, ni siente; y si los echáis al muladar o le pisáis, no se defiende. Pues, ¿cómo es tan para poco, el que antes era valiente? Con la muerte perdió las fuerzas y la vida y el sentido; y todos huyen del muerto, porque espanta y huele mal. ¿Habéis mirado esto? Pues, eso propio hace el pecado en vuestras almas” (S II, fols. 13v-14r).

<sup>29</sup> Fols. 15v-16v.

### 3. Lecciones del Antiguo Testamento

Hasta aquí la apelación al "enojo divino" ha sido invocada en el plano más bien de las afirmaciones teóricas, sin mencionar situaciones humanas del pasado que pudieran motivar o fortalecer el propósito de no indisponer a Dios con la conducta pecaminosa. Pero es evidente que la argumentación ganaría en fuerza y eficacia moral si se demuestra que en ciertas ocasiones dicho "enojo" terminó por decretar aleccionadores "castigos" y "aflicciones" Prueba evidente para comprobar que en este aspecto "Dios es terrible y castiga bravísimamente los pecados". En esta perspectiva se ubica la catequesis en su tramo final.

Al respecto nada más ilustrativo que acudir al Antiguo Testamento y referir algunos casos concretos de faltas que enojaron mucho a Dios, al punto de prescribir penas espantosas para sus autores. Se trata de cinco pecados, todos ellos traídos a cuenta "*ex profeso*" en razón de la situación moral en la que podía verse sumido el auditorio: *soberbia* (ángeles malos-demonios), *desobediencia* (Adán y Eva), *lujuria* y *fornicación* (diluvio universal), y "*contra natura nefando*" (Sodoma y Gomorra). En tono severo el doctrinero comenta:

"Por el pecado de soberbia echó a los ángeles con Satanás del cielo, y se hicieron fieros demonios. Por el pecado de desobediencia desterró a nuestros primeros padres, Adán y Eva, del paraíso de deleites, y todos sus hijos y descendientes padecemos trabajos, miserias y muerte. Por el pecado de lujuria y fornicación hundió todo el mundo con el gran diluvio, y sólo escaparon ocho personas. Por el pecado contra natura nefando, con fuego del cielo abrazó cinco ciudades, y a todos sus moradores los volvió en ceniza"<sup>30</sup>.

Con la mención de estos hechos y sus desastrosas consecuencias (amén de "otros mil castigos crueles" que se podrían referir), la catequesis pretende llevar al indígena al camino de su propia conversión, aprovechando para ello (como hemos visto) el impacto psicológico que de seguro su conciencia sufriría (miedo, temor, alarma, inseguridad) al contemplar la suerte corrida por todos aquéllos que decidieron vivir según su "voluntad" y sus "gustos", de espalda a los mandamientos y leyes divinos, sin llegar nunca a demostrar arrepentimiento y enmienda. Pero afortunadamente el hombre si quiere puede escapar a tan horrible y desoladora suerte. Basta comience a poner en práctica ciertos actos, como son: saber cuánto enoja a Dios el pecado, huir de sus ocasiones, llorar sus propios extravíos y buscar remedio eficaz a tal situación. Sólo así no perecerá para siempre, evitará

<sup>30</sup> Fols. 16v-17r.

ser llevado al infierno y descubrirá una salvación que nunca conoce fin<sup>31</sup>.

## B. JESUCRISTO SALVADOR

### 1. Jesucristo remedio del hombre

Dentro de los diversos aspectos y contenidos que abarca en sí mismo el acto misional de transmitir la fe a los indígenas, la *revelación de Jesucristo Salvador* pasa a constituirse en el objeto primordial que polariza toda la actividad evangelizadora. Dar a conocer la persona de Cristo y enseñar a vivir según su fe, he aquí la tarea esencial e impostergable que a diario aguarda al misionero que ejerce su ministerio sacerdotal en favor de estos nuevos prójimos.

El *Sermonario* ofrece una serie de breves catequesis sobre Cristo. Así, por ejemplo, tras una presentación general de su persona, se detiene a exponer los *misterios de su humanidad* (*Sermón III*), muestra los *alcances de su obra redentora* (*IV*), trata de su *divinidad* (*V*), del motivo o finalidad de la *encarnación* (*VII*), y de la *perpetuación de su obra salvífica en la Iglesia*, mediante las acciones sagradas de sus ministros (*VIII*).

Desde un primer momento Cristo es presentado a la consideración de los catequizandos mediante el recurso a la clásica imagen del *médico* que ofrece al hombre la posibilidad de la total curación. El pecado es una enfermedad del alma. Jesús tiene el poder de curar, pues es el “Cordero de Dios que quita los pecados del mundo”. Pero no sólo es el que ofrece la medicina reparadora, sino que él mismo es el “remedio poderoso y admirable para quitar todos los pecados de los hombres”<sup>32</sup>. Incluso es la única persona capaz de aplacar la ira divina y hacer a los hombres amigos de Dios. Ante la contemplación de este conjunto de atributos y bondades salvíficas, la actitud del hombre no puede ser otra que la de conocer, amar, servir y obedecer a Jesucristo, si quiere verse libre de la enfermedad del pecado.

### 2. ¿Quién es Jesucristo?

Luego de esta primera aproximación a la persona de Jesús, la catequesis intenta ofrecer una respuesta adecuada a la pregunta que

<sup>31</sup> *Idem*

<sup>32</sup> Fol. 18v.

a esta altura del discurso con seguridad ya se han formulado de una u otra manera los oyentes: ¿quién es en concreto Jesucristo? (más allá de la sugerente imagen del médico).

La contestación comienza por enunciar una breve fórmula cristológica que declara la fe de raigambre calcedonense sobre el misterio total de la persona de Cristo: "verdadero Dios y verdadero hombre, Salvador del hombre y Señor del mundo". En cuanto a la pre-existencia del Verbo y su divinidad se dice: "Sabed, hijos míos, que Jesucristo es Hijo de Dios vivo y verdadero, el cual con el Padre Eterno y con el Espíritu Santo es un mismo Dios, y una misma sustancia y gloria, que así lo confiesa la fe de los cristianos y lo dice la Palabra de Dios que no puede errar. Y en cuanto a su humanidad, aludiendo también al motivo de la encarnación, se atestigua: "Es también Jesucristo hombre verdadero, como vosotros y yo. Porque este Hijo de Dios por remediar a los hombres tuvo por bien hacerse hombre como ellos"<sup>33</sup>.

### 3. *La vida terrena de Jesús*

Después de dejar asentada esta afirmación cristológica capital sobre las dos naturalezas, la enseñanza se orienta por unos instantes a la consideración exclusiva de la "humanidad" del Verbo. Dimensión que ofrece por cierto a los catequizandos una vía de captación cognoscitiva más rápida y eficaz para acceder a una primera contemplación del "misterio" de Jesucristo. Más adelante se tratará lo concerniente a la "divinidad" (*Sermón V*).

Tal perspectiva reclama de inmediato la presentación de un elemental relato de la *vida terrena* de Jesús destinado a facilitar la formación de una imagen mental lo más acabada posible de su condición de hombre verdadero y perfecto, que en un determinado tiempo vivió entre los hombres para conseguir su salvación. Los elementos que componen el relato han sido tomados de la narración evangélica; y han sido seleccionados para ilustrar el discurrir de su vida desde el misterio de la "encarnación" hasta el de la "ascensión".

De acuerdo a estas preferencias, el núcleo catequético queda constituido por la mención de los cuatro momentos fundamentales de la existencia temporal de Jesús, a saber:

1. *Nacimiento*: anuncio del Ángel San Gabriel, concepción virginal ("por obra del Espíritu Santo"), nacimiento en Belén, adoración de los pastores, reyes y ángeles.

<sup>33</sup> Fols. 18v-19r.

2. *Ministerio público* (“cuando ya grande de treinta años”, se prolongó por tres años): predicación de la Palabra de Dios, enseñanza del camino del cielo y milagros “con solo su palabra” (curación de enfermos, contrahechos y ciegos; resurrección de muertos; andar sobre el mar; declarar cosas secretas y ocultas). Las palabras y milagros los respaldaba con una “vida santa, sin pecado”. “Su conversación muy amorosa, a todos hacía bien; y a los pobres y flacos amparaba y mantenía. Y a todos los pecadores convidaba con el perdón. Y daba a los hombres sus entrañas, porque los amaba como a hijos, y rogaba al Padre siempre y lloraba por ellos. Y así muchos pecadores y pobres se iban tras él, y los recibía a todos con grande amor”<sup>34</sup>.

3. *Pasión y muerte* (a los 33 años) (“siendo su voluntad morir por redimirnos del pecado”). Sus adversarios: los fariseos (“hombres malos y soberbios y mentirosos”). Sintieron envidia y rabia. Sin razón lo persiguieron e intentaron matarlo. Pero “todo lo sufrió con mansedumbre por nuestro amor”. Traición de Judas (“vendido y entregado”)<sup>35</sup>. Puesto en manos de sus enemigos (“padeció cruelísimos tormentos y afrentas gravísimas, azotado reciamente, coronado de crueles espinas, escupido y abofeteado por hombres viles”). Juicio y condena (“levantáronle muchos falsos testimonios”). Crucifixión (“monte Calvario”, “estuvo tres horas padeciendo grandes tormentos y muchas afrentas de sus enemigos”). Oración por los enemigos y ofrecimiento de su vida por los pecadores. Sepultura.

4. *Resurrección y Ascensión*: Resucitó “al cabo de tres días, como él lo había dicho a sus discípulos y como los santos profetas muchos años antes lo habían dicho”. Lo hizo glorioso en cuerpo inmortal e impasible. Apariciones a los discípulos (“muchas veces”, “estuvo con ellos cuarenta días enseñándoles las cosas del cielo”). Mandato apostólico (enseñar a creer en Jesucristo, a dolerse de sus culpas, recibir el bautismo y guardar la ley de Dios, sólo así serán salvos y alcanzarán la vida eterna). Ascensión (está “sentado a la diestra del Padre Eterno, sobre todos los ángeles, como Señor universal que es de todo el mundo). Y desde allí está mirando a todos los hombres de la tierra, lo que hacen y cómo viven. Y a los que hubieren guardado su ley, les dará el día del juicio gloria para siempre, y a los malos que no la aguardaron, tormentos sin fin en el infierno, porque ha de venir a tomar cuenta a los hombres en el postrero día del juicio final”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Fol. 19v.

<sup>35</sup> Fol. 20r.

<sup>36</sup> Fol. 21r.

#### 4. *Apertura a la conversión*

La catequesis se cierra con la formulación de una serie de conceptos de orden práctico, cuyo fiel cumplimiento pondrá a buen resguardo los afectos y buenos propósitos que la evocación de la figura de Jesús ha despertado en los oyentes, haciendo que los mismos terminen por gravarse a fuego en sus mentes y corazones.

El misionero les acaba de revelar una vez más el "misterio de Jesucristo", en esta ocasión sobre todo bajo la impronta de la humillación y la ignominia. Ha llegado entonces el momento de decidirse a confrontar la propia vida con este conjunto de acciones y gestos rendidores, que evidencian la radical disposición de Jesús de asumir voluntariamente la vía del propio sufrimiento e inmolación para lograr "nuestro remedio". Al punto de afrontar los padecimientos "con tanto amor" por el sólo hecho de "librarnos de nuestros pecados". Ahora es cuestión que cada uno sepa aprovecharse "de tan grande remedio y gozar de tanto bien" que él pone a nuestra entera disposición. Y ese "aprovechamiento" y "gozo" consiste en curar "nuestras llagas y pecados" con "la muerte preciosa y sangre de Jesucristo".

Esta apertura interior a la conversión (que nace al contacto personal de cada catequizando con la persona viviente de Jesús, autor de la propia salvación), debe crecer y consolidarse hasta alcanzar la madurez propia de la vida cristiana. Proceso sobrenatural al que hay que favorecer mediante la práctica de una serie de ejercicios piadosos que expresan la fe y alcanzan la gracia. Por esta razón se les recomienda vivamente hacer oración para crecer en el deseo de oír la Palabra de Dios, y para que el sacerdote que los catequiza reciba el "don" de instruirlos con provecho; permanecer muy atentos durante el desarrollo de los sermones; conversar con otros acerca de lo que han escuchado de Jesucristo; y, por último, visitar la Iglesia, mirar con devoción la imagen del Crucificado, adorarla de rodillas y con sinceras muestras de arrepentimiento pronunciar la siguiente oración (que en breves palabras sintetiza las disposiciones interiores de aquél cuya vida acaba de ser iluminada por la catequesis cristológica):

"Señor mío Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que te hiciste hombre y moriste en la cruz por mí pecador, perdona por tu sangre todos mis pecados y hazme buen cristiano, y que sea yo hijo obediente y oiga tu palabra y la atienda y guarde. Salva Señor esta alma que tú creaste y redimiste, y dame gracia que siempre sirva, y después de mi muerte alcance yo la vida bienaventurada del cielo. Amén"<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Fol. 22r-v.

## C. EL MISTERIO DE DIOS

## 1. "La verdadera doctrina de Dios"

La enseñanza sistemática sobre Dios la encontramos desarrollada de manera particular en el *Sermón V*, dedicado en su totalidad a comentar los "artículos de la fe" (ya presentados en el *Catecismo Mayor*) referidos a Dios Creador, Unico, Providente y Trino. Para comprender el contenido de esta catequesis es necesario tener en cuenta la condición religiosa del auditorio. El predicador no se enfrenta en absoluto con la moderna cuestión del ateísmo (postura impensable tanto en el Incario como en las demás religiones indianas). Al contrario, está en presencia de culturas eminentemente "sacrales", expresiones de un contexto humano de profundas convicciones religiosas (los misioneros repiten hasta el cansancio que los indios no son incrédulos, sino religiosos por naturaleza). Por lo tanto, el problema que enfrenta la tarea evangelizadora no es afirmar la existencia y sentido de lo trascendente, sino la verdadera realidad de Dios de cara a las múltiples desviaciones del sentido de Dios características de la religiosidad precolombina (politeísmo, animismo, fetichismo, etc.)

Frente a estas deformaciones la catequesis intenta trazarle al indígena un camino por donde pueda alcanzar la "experiencia" de Dios, tal cual la propone con carácter salvífico la revelación cristiana. Esa experiencia reconoce como punto de partida ineludible un acto de confiada oración de parte de todos los catequizandos, quienes se disponen a escuchar una nueva "revelación", la más importante y luminosa de cuantas les ofrecerán los sermones: "¿quién es Dios?". Deben "rogar de corazón" a doble título: para que el predicador les hable con palabras propias de Dios (pues todo lo que él les comunique "el mismo Dios lo ha enseñado, y así no puede haber engaño, ni mentira en ello"); y para que sus mentes sean iluminadas en orden a percibir con claridad el sentido de tales palabras. La razón profunda de este introito se encuentra en el siguiente axioma: "Ningún hombre puede aprender la verdadera doctrina de Dios, si el mismo Dios no le enseña"<sup>38</sup>.

## 2. Dios Creador y Providente

Las primeras reflexiones se orientan a fundamentar el hecho de que *Dios es Creador y Providente*. Atributos que la argumentación asocia inseparablemente, ligándolos por momentos a la soberana omnipotencia divina. De este modo, el nuevo encuentro catequítico

comienza mostrando a Dios como el "autor" y "señor" del mundo, pues él lo creó, lo conduce y lo conserva. La mentalidad indígena, muy sensible al misterio de la creación poéticamente expresado en los viejos mitos y cosmogonías incaicos, se encontraba en condiciones favorables para comprender el alcance de estas afirmaciones. Si bien ahora debía interiorizar un cambio sustancial en la comprensión de ese mismo misterio: en su origen y conservación sólo se encuentra un ser trascendente (monoteísmo), cuya existencia y poder se verifica a través de sus propias obras.

En orden a facilitar la intelección de estas verdades dogmáticas se invita a los oyentes a contemplar una vez más las realidades concretas de la "vida terrestre" que rodean el transcurrir de sus días, especialmente aquéllas que despiertan en sus ánimos un marcado sentimiento de admiración y gratitud por su majestuosidad, belleza, abundancia, inmensidad, armonía, variedad, cualidades benéficas, etc. Así, por ejemplo, el firmamento, los astros, el mar, los ríos, las fuentes, las montañas, los campos, los vegetales y animales son (sin excepción alguna) obras admirables que nos hablan de Dios, por ser echura de sus manos. Por eso los cristianos pueden afirmar con sobrada razón: "El que es Señor de todo eso, y lo gobierna y manda: ése es Dios". Verdad fundamental que ahora cobra también actualidad para los neófitos indios. Motivo por el cual, el misionero agrega un tono sentencioso: "El que hizo todo eso, y lo conserva con sola su Palabra: ése es vuestro Dios"<sup>39</sup>.

Pero todavía es posible comprobar otras dimensiones del "señorío divino" sobre este mundo visible. A Dios se le debe atribuir de igual modo la dispensación de todos aquellos recursos y beneficios con lo que esa misma naturaleza socorre a los diversos *ayllos* o comunidades, para que éstos puedan satisfacer a diario sus necesidades vitales de alimentación, vestido y regocijo. Como son: la lluvia oportuna y bienhechora, la multiplicación del ganado, la fecundidad de las sementeras, la abundancia de las cosechas (maíz, trigo, papas), y todo cuanto hay de aprovechable en la tierra para la subsistencia. Aún más, "El que da la salud y los hijos, y el buen contento y el buen corazón: ése es Dios".

Incluso su poder ilimitado se hace presente en los fenómenos at-

<sup>39</sup> Fol. 28r. El predicador exclama: "Mirad, hijos míos, esos cielos tan grandes y tan hermosos, ese sol tan resplandeciente, esa luna tan clara, esas estrellas tan alegres y tan concertadas. Mirad la mar tan inmensa, los ríos que van corriendo presurosos a ella; mirad la tierra y sus campos y montes tan altos, las arboledas y fuentes, la muchedumbre de aves en el aire, de ganados en los prados, de peces en las aguas. El que es Señor de todo eso..."

mosféricos y en las situaciones de la vida que resultan adversas y mortificantes para el hombre, como medio concreto de corregir las desviaciones de su conducta, infundiéndole temor y propósitos de enmienda. Este es, en efecto, el sentido último de los truenos, relámpagos y rayos; y del hambre, las enfermedades, las muertes y los temblores. Infortunios que tanto sobresalto y pavor producían en el seno de las comunidades andinas<sup>40</sup>.

Hasta aquí la catequesis, con sus alusiones directas a la creación y providencia divinas (en su intento de precisar quién es Dios), permite definir la situación del universo y del hombre (en su vida y necesidades) en relación con él. Ambos manifiestan una radical dependencia; y ambos son capaces de revelarlo por ser obra suya. A su vez, muestra que Dios conduce al mundo, que interviene en todos los órdenes de la naturaleza y de modo especial en la vida humana, dispensando toda clase de bienes.

Así, este conjunto de razonamientos y comprobaciones de profundo carácter existencial para los indígenas (pues entran en juego el sentido mismo de sus vidas y la satisfacción de sus necesidades más fundamentales), impulsan a la mente y a los afectos a reconocer de manera efectiva que ese "ser" o "principio" supremo, sublime, bienhechor y todopoderoso, "que en el cielo y en la tierra y en todo lugar manda, y no hay quien pueda resistir su poder: ése es Dios, porque todas las cosas no tienen más que un solo Dios, que es supremo Señor de todos"<sup>41</sup>.

### 3. *El Único Dios*

La última frase del texto recién citado anuncia el tratamiento inmediato de la cuestión de la *unicidad* de Dios. El objetivo fundamental es complementario al del tema anterior: despertar en profundidad el sentido del verdadero Dios, mostrando su realidad concreta, en su absoluta trascendencia y en su soberana presencia, resaltando ahora sus grandes atributos de *unidad* y *aseidad*.

Pero para suscitar esta nueva percepción de la divinidad es necesario denunciar las perversiones del sentido de Dios que más abundaban en la época (ante las cuales no estaban todavía inmunizados los catecúmenos y neófitos). En primer lugar el *politeísmo*. La religiosidad incaica (como tuvimos oportunidad de ver) rendía culto a un número muy crecido de dioses, patrimonio común de toda la población: unos

<sup>40</sup> Fol. 28r-v.

<sup>41</sup> Fol. 28v.

governaban el cielo, otros la tierra; unos daban el maíz, otros el ganado y el trigo; unos enviaban los truenos y la lluvia, otros salud, etc. Incluso, después de la conquista, algunos pensaban que el Dios de los cristianos era distinto al de los indios. Sin embargo, la realidad es muy distinta. Nada más conveniente, entonces, que poner en evidencia la fuente misma del error. Los responsables directos de tamaños equívocos son los "antepasados": ellos enseñaron tales creencias "porque sabían poco y eran como niños en el saber de Dios". De lo cual ahora hay que reírse y hacer burla, porque la Palabra de Dios revela con toda autoridad "que no hay muchos dioses, ni muchos señores, sino uno sólo"<sup>42</sup>.

Esta rotunda aseveración monoteísta hace entrar en crisis los fundamentos mismos del sistema "mágico-religioso" aún vigente en la sociedad indígena, al menos en ciertos aspectos y manifestaciones. De ahí la importancia de ofrecer alguna argumentación que demuestre (aunque sea a un determinado nivel) la verdad de la nueva doctrina. Al respecto se esgrimen dos argumentaciones: una de orden práctico y otra bíblica. La primera, utilizando el símil del gobierno político de los reinos, suena así: "No véis que entre los hombres cuando hay muchos señores hay guerra y discordia y no van bien las cosas, antes se pierde todo porque cada uno quiere sujetar al otro. Pues, si hubiese muchos dioses, uno en el cielo y otro en la tierra, claro está que no habría paz ni concierto entre el cielo y la tierra, sino que el uno pelearía con el otro, y todo se hundiría y acabaría presto. Un sólo Dios hay y no más". La segunda argumentación, se limita a citar categóricamente el texto de *Dt 6,4*, cuando Yahvé por boca de Moisés enseña a los israelitas a guardar los mandamientos, prescripciones y leyes: "*Oyeme pueblo mío, el Señor Dios tuyo, no es más que un sólo Dios*"<sup>43</sup>.

A continuación viene la descripción más concreta de la naturaleza divina, mediante la enumeración de los otros grandes atributos, amén de la unicidad recién probada. La ampliación de la temática permite enfrentar la refutación de la segunda y tercera perversión del sentido de Dios: el *animismo* y el *fetichismo*. He aquí el elenco de atributos en cuestión:

- \* *Invisible y espiritual*: "A los ojos corporales porque no es carne ni de hueso, ni tiene cuerpo, mas es espíritu".
- \* *Omnipresente*: "Está en cielo y tierra y mar y en todas partes". Sin embargo, no se identifica con las cosas creadas: "no es sol, ni estrella, ni mar, ni fuego, ni tierra, sino el que hizo y gobierna todo eso".

<sup>42</sup> Fol. 29r.

<sup>43</sup> *Idem*.

- \* *Inmenso-Incomprensible*: “Es grande y no haz de pensar de Dios como lo que ves, porque tiene ser sobre todo lo que ves. Dios es un ser sobre todo ser”.
- \* *Eterno-Infinito*: “No tuvo principio, ni tendrá fin, siempre es y siempre será”.
- \* *Simple-Imposible-Lleno de gloria*: “No tiene necesidad de nada, en sí mismo tiene el bien, el contento y la alegría”... “No se muda, ni tiene tristeza, ni se cansa con gobernar todo el mundo”.
- \* *Omnisapiente-Omnisciente*: “Sabe cuánto hay y cuánto puede haber. Ve los pensamientos ocultos del corazón y hasta las arenitas de la mar tiene contadas. Puede hacer todo cuanto quiere con sola su Palabra y puede deshacer cuanto hay en un punto. Los cielos y la tierra son como una gota de agua o como un grano de arena delante de su grandeza”.
- \* *Bello-Bondadoso*: “Es muy lindo y muy hermoso. Y los que lo ven en el cielo nunca se hartan de mirarle”. “Es muy bueno y piadoso y lleno de amor a los hombres. A todas sus creaturas hace bien y las provee. Y, sobre todas, quiere bien al hombre, porque en él puso su imagen y semejanza.”
- \* *Argumento anselmiano*: “no hay cosa tan grande, ni se puede pensar ni imaginar como Dios”<sup>44</sup>.

Como podemos advertir, la primera parte de la catequesis sobre la “verdadera doctrina de Dios” (Dios Uno) insiste particularmente en transmitir el recto sentido de la divinidad, recalcando con fuerza los grandes atributos divinos que revelan el ser íntimo de Dios. Como son, ante todo, su *unidad* (definida en términos de existencia absoluta y simple), su *bondad infinita*, su *radical soberanía*.

Ahora bien. Ante el misterio de Dios cada indígena (como todo hombre) queda enfrentado a una doble alternativa, una verdadera y otra falsa. En primer lugar, respondiendo a la invitación misional, puede resolver romper con el pasado y admitir (con mayor o menor dificultad) la nueva propuesta religiosa.

En este caso se convierte en alguien “bienaventurado”, pues se decide a “conocer, servir y adorar” al único y verdadero Dios. O, al contrario, puede continuar aferrado a la religiosidad y ceremonias antiguas. Entonces permanece por propia voluntad en la condición de hombre “desventurado y ciego”, que sigue prestando “honra a las piedras y los ríos y a otras cosas bajas”. A este último hombre, para moverlo a cambiar de actitud, cabe formularle las siguientes preguntas: “¿Cómo no te avergüenzas de adorar por Dios lo que es menos que tú? ¿Cómo no lloras de haber deshonrado a tu Dios, quitándole

<sup>44</sup> Fols. 29v-30r.

la reverencia debida y dándola a las creaturas, a las huacas y a la mentira?"

Al formular tales preguntas (de carácter recriminatorio), el perspicaz predicador sale al encuentro de los posibles resabios tal vez aún presentes en los repliegues más profundos de la conciencia de algún catequizando (tentación siempre al asecho). Pero junto al agudo reproche, no olvida de alentar y favorecer las buenas disposiciones a la conversión de los más remisos (motivadas por lo que va del presente sermón y de los anteriores). Por eso de inmediato, haciéndose intérprete de esa interioridad iluminada por la fe evangélica en franca lucha por extirpar de sí las creencias idolátricas, prorrumpe en una petición de perdón, a la que se une un firme propósito de perseverar en la decisión tomada: "¡Oh, Señor, perdona nuestra ignorancia, que ahora que te conocemos no haremos jamás la maldad!"

Tras estas enseñanzas y recomendaciones llega el momento de poner punto final a la catequesis del día. Todas se resumen en la siguiente fórmula: "Así que, hermanos míos, nuestro Dios es todo el bien y todo el ser y toda la verdad que puede ser. Y así no hay más de un Dios en cielo y tierra, en España y en el Perú, y en todas partes y en todos los tiempos". Razón por la cual "quien adora más de un Dios es idólatra maldito y será condenado al infierno. ¿No lo creéis y confesáis así? Sin duda alguna, todos lo decís así"<sup>45</sup>.

#### 4. Dios "Trino"

Una vez asentados los fundamentos del sentido de Dios, el contenido catequético avanza a la consideración del tema trinitario. Entramos así a la segunda parte del *Sermón V* ("Dios Trino"), destinado a mostrar "otra verdad de gran misterio". En esta ocasión, la "gran gloria de nuestro Dios: que es también Trinidad gloriosa, Padre e Hijo y Espíritu Santo".

En primer término encontramos una profesión de fe trinitaria enunciada en estos términos: "Confesamos los cristianos que Dios es uno y juntamente es tres. Es un Dios, un Señor, un Poder, un Ser; y no tres dioses, ni tres señores; y juntamente es Padre e Hijo y Espíritu Santo, que son tres personas". Con la proclamación de esta verdad la enseñanza catecumenal toca el núcleo más íntimo y sustancial del dogma cristiano. La Trinidad es, en efecto, el objeto específico de la adhesión de la fe. Y lo importante, en definitiva, es que los indígenas se convenzan que lo esencial de su fe está en creer y adorar a esta triple realidad personal: el Padre, Cristo y el Espíritu Santo.

<sup>45</sup> Fol. 31r-v.

Pero resulta comprensible (tratándose de iniciados) que la novedosa propuesta dogmática los desconcierte de momento, pareciéndoles embrollada y hermética a todo intento de clarificación, por mínimo que sea. Al punto de entrever una especie de juego de palabras, reedición del viejo "modalismo". Postura tanto más explicable si se tiene en cuenta que a la incomprensión propia del misterio se suma en esta oportunidad una dificultad propia de su psicología intelectual. El entendimiento del indio, como lo recuerda Pedro Borges Morán "estaba estructurado para captar lo real, lo singular, sin aptitud para las abstracciones, rebelde a toda composición o complicación mental". Mentalidad predominantemente concreta que, al momento de la catequesis, experimenta serias dificultades para asentir a las verdades que supongan cierto grado de abstracción o que se alejen de las percepciones y conceptos ordinarios que se tienen de las cosas<sup>46</sup>.

Por esta precisa razón el predicador se encarga de explicitar (al menos) algunas de las posibles preguntas o dudas que a propósito de la cuestión trinitaria puedan aflorar. En concreto formula dos: una referida a la distinción real de "personas" en el seno de la Trinidad ("¿Cómo son tres personas?"); y la otra, a la unidad de "naturaleza" ("¿Cómo puede ser eso?" = un solo Dios). La respuesta sin duda peca de esquemática y abstracta, fuera del alcance comprensivo del auditorio.

En cuanto a la distinción de las tres divinas personas se dice categóricamente: "Porque el Padre no es el Hijo, ni el Espíritu Santo; y el Hijo no es el Padre, ni el Espíritu Santo; y el Espíritu Santo no es el Padre, ni el Hijo. Véis ahí cómo son tres personas diferentes, que cada una de ellas no es la otra". Y en cuanto a la unidad de las personas en una misma naturaleza, agrega: "Mas todas estas tres personas, Padre e Hijo y Espíritu Santo, no tienen más de un ser, un poder, un querer, un vivir; y así no son más de un solo Dios"<sup>47</sup>.

Este intento de explicación no ofrece, por cierto, las cualidades didácticas requeridas para proponer un punto de la fe especialmente difícil de presentar, más aún teniéndolo que hacer en el estrecho

<sup>46</sup> *Métodos misionales* (o.c.), 78. Al respecto, Polo de Ondegardo comenta: "Ponen duda y dificultad en algunas cosas de la fe. Principalmente en el misterio de la Santísima Trinidad, en la unidad de Dios, en la pasión y muerte de Jesucristo, en la virginidad de Nuestra Señora, en el santísimo Sacramento del Altar, en la resurrección general; y acerca del sacramento de la extraunción (por no habérseles administrado hasta aquí), allende que tenían noticias de él, no creían que era sacramento" (*Tratado y Averiguación*, 455, ed. J.G. Durán en *El Catecismo del III Concilio...*, o.c.).

<sup>47</sup> Fol. 32r.

marco que ofrece el presente esquema catequético (pues los sermones en definitiva no son otra cosa). Pero adviértese que para subsanar la dificultad del tema no se recurre, como en anteriores ocasiones, al empleo de algún "recurso formativo" acorde con la capacidad mental de los destinatarios, como por ejemplo: una presentación más histórica, concreta e ilustrada con datos bíblicos; la alusión a las misiones de las Personas divinas (en consonancia con la pedagogía de la revelación; y no sólo mencionar las relaciones eternas entre ellas); y la inclusión de algún símil o comparación tomado de la realidad inmediata que al menos les facilite la aceptación del misterio.

Nuestro predicador, por su parte, consciente de estas limitaciones, parece manifestarse incapaz de ensayar un nuevo esclarecimiento. Por eso de inmediato intenta poner punto final a las demandas aclaratorias que él mismo se formuló. Para salir airoso de la prueba se sirve de una doble argumentación. En primer lugar esgrime la convicción más profunda de la teología negativa de la trascendencia e incomprendibilidad divinas. En el fondo, saber lo que Dios es en sí (Uno y Trino; y cómo se compaginan ambas realidades en un mismo ser) es algo inaccesible al conocimiento actual de los hombres. Para todos ellos (y, por lo tanto, para los indios) permanece inescrutable. Sólo se revelará en plenitud en un futuro (la visión beatífica). La respuesta, pues es ésta; "Dígoos que hasta que lo veamos en el cielo no podemos entender cómo es. Porque las cosas de Dios si fuesen tales que las pudiesen comprender los hombres, no sería Dios". A continuación viene el otro argumento. Este se basa en el testimonio supremo de Jesucristo. Es verdad que los hombres no han visto a Dios, ni pueden entender cómo es su grandeza. No obstante, "creemos los cristianos firmemente este misterio de la Santísima Trinidad porque Jesucristo, que es Hijo de Dios y lo ha visto como es, nos lo enseñó"<sup>48</sup>.

### 3. *El Símbolo Trinitario*

Hasta aquí la presentación en sus grandes líneas del misterio trinitario. Sin embargo, la catequesis no desea concluir la instrucción sin antes "reforzar" algunos puntos claves en orden a favorecer su rápida memorización. Para lograr el objetivo apela a una especie de breve "resumen" o "compendio" destinado a recoger los aspectos esenciales del tema tratado. Si se presta atención a su contenido se distinguen con claridad dos partes: una nueva "*profesión de fe*" trinitaria (mucho más extensa y minuciosa que la anterior, especie de

<sup>48</sup> *Idem.*

regla de fe o símbolo trinitario) y un “*detalle*” del valor o significado que esa misma fe encierra para todo cristiano.

Comencemos con la mención de la “*profesión de fe*”. Está constituida por cuatro fórmulas que en apretada síntesis enuncian la milenaria fe “niceno-constantinopolitana”, enseñada constantemente por los Santos Padres y los grandes teólogos de la Iglesia. Todas ellas empiezan con el consabido “creemos y confesamos” propio de las solemnes declaraciones conciliares. Dada su importancia las transcribimos textualmente:

- \* “Creemos y confesamos que en esta Santísima Trinidad hay tres Personas distintas, que se llaman: Padre e Hijo y Espíritu Santo.”
- \* “Creemos y confesamos que cada una de estas Personas es Dios.”
- \* “Creemos y confesamos que son iguales entre sí, porque no hay mayor, ni menor, ni primero, ni postrero, sino todas tres Personas son eternamente.”
- \* “Creemos y confesamos que siendo tres personas distintas, de suerte que cada una no es la otra. Pero no son tres dioses, ni tres señores, ni tres poderes, sino un solo Dios y Señor. Al cual adoran los ángeles en el cielo y obedecen las creaturas en la tierra y tiemblan los demonios en el infierno.”<sup>49</sup>

La presentación del “*detalle*”, por su parte, obedece al propósito de estimular por última vez a los catecúmenos a prestar plena adhesión al misterio del Dios Uno y Trino, más allá que a juicio de sus razonamientos resulte embrollado y nebuloso. El recurso motivador consiste en recordarles (a modo de argumento de credibilidad la verdad enseñada) el inestimable valor y significación que esa fe trinitaria ha revestido y reviste para los cristianos de todos los tiempos.

Si miramos al pasado, nos encontramos que la aceptaron y conforme a ella vivieron los grandes personajes de los primeros tiempos de la Iglesia (testigos de primer orden, sumamente calificados = apóstoles, mártires y doctores): “Esta fe predicaron los apóstoles. Por ésta murieron los mártires. Esta enseñaron todos los doctores de la Iglesia”. Si miramos al presente, damos con nuestra propia condición de creyentes, a la vez que percibimos que somos tales gracias a ella: “En esta fe y confesión nos bautizamos e hicimos cristianos. Este misterio profesamos todas las veces que nos santiguamos, diciendo: En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”.

Pero en esta misma línea argumentativa el predicador dispone aún de una razón más para terminar de persuadirlos de cuanto lleva

<sup>49</sup> Fol. 32r-v.

dicho, pues apela al testimonio supremo del propio martirio. Al punto de exclamar: "En esta fe vivimos; y por ella, si es menester morir, moriremos de buena gana". Prueba por demás elocuente para dar a entender el supremo valor que para él y todos los cristianos reviste esa fe, cuyos inestimables bienes la Iglesia quiere con premura poner al alcance de los diversos pueblos andinos.

A juicio de nuestro imaginario doctrinero, la "catequesis sobre Dios" por el momento debe concluir. Los argumentos y razones presentados le parecen suficientes como para que las mentes y corazones de los catequizandos se abran sin mayores dificultades al reconocimiento del misterio trinitario. Pero antes de despedir a sus discípulos cree oportuno recurrir con ellos al auxilio de la oración para pedir precisamente la efusión del "don" de la fe, único medio en definitiva para acceder al misterio insondable del buen Dios, quien con tanto amor y misericordia llama a los indios a la salvación. La petición la formula con estas palabras:

"Oh tú Señor, Dios nuestro, que eres Trinidad gloriosa, Padre e Hijo y Espíritu Santo, bendito y glorificado por siempre. Toda creatura te alabe, toda carne te adore por tu majestad. Alumbra, Dios nuestro, estos entendimientos nuestros tan ciegos, levanta estos pensamientos tan bajos, para que de Ti sintamos dignamente, y te honremos y adoremos con todas nuestras fuerzas; y después de esta miserable vida, te veamos con lumbre de gloria y gocemos eternamente sin fin. Amén"<sup>50</sup>.

#### D. LA REFUTACION DE LA IDOLATRIA

La repetición de los encuentros catequísticos (cada uno con su tema y objetivos propios) posibilita a los oyentes percibir con mayor claridad que en el acto de fe (solicitado tan insistentemente), se inicia el proceso de la propia justificación. "Para ser salvos lo primero que habéis de hacer es tener fe y creer en Jesucristo", les recuerda el predicador al iniciar el *Sermón VI*. Esa fe, por otra parte, trae consigo una exigencia fundamental: quien desea recibir la salvación de Jesucristo debe abandonar de inmediato y para siempre las prácticas religiosas propias del tiempo de la gentilidad, evitando caer en posturas y ritos sincréticos. Por eso ya no es lícito adorar "otra cosa alguna más de un solo Dios verdadero, que es Padre e Hijo y Espíritu Santo:

<sup>50</sup> Fol. 33r.

tres personas y un solo Dios”, como lo acaba de enseñar la catequesis anterior<sup>51</sup>.

De esta manera, queda planteado una vez más el problema de la *idolatría*. Realidad religiosa con la cual no cabe propiciar ningún tipo de acomodación o componenda. Pues, la misma experiencia se encarga de demostrar que existe una relación directa entre el éxito de la evangelización y la erradicación del hecho idolátrico en el alma indígena. En esta ocasión, sin embargo, el tratamiento del tema se aborda desde un ángulo muy particular: la creación de los ángeles y su rebelión posterior.

### *1. La creación de los ángeles*

De inmediato surge una pregunta: ¿por qué en esta oportunidad se afronta la refutación de la idolatría desde la perspectiva angélica y sus consecuencias? (enfoque a primera vista singular y llamativo).

En la búsqueda de la respuesta, comencemos por recordar las adquisiciones de quienes han asistido a todos los encuentros catequísticos, pues un tema engarza con los anteriores. A esta altura, reconocen a Dios como creador universal de cuanto existe en el cielo y la tierra. Quien se decidió a crear movido sólo por su infinita bondad (no porque necesitara de la compañía de otros seres). Saben, además, que el extraordinario fenómeno de la creación ocurrió al comienzo del mundo, tiempo en que fueron creadas todas las cosas de la nada, con el solo poder de su omnipotente Palabra.

A este panorama hay que agregar ahora algunas novedades. Dentro del variado espectro de las primeras creaturas, ocupan un lugar privilegiado los ángeles, numerosísimos y de naturaleza distinta a la de los hombres (algunos de los cuales se convertirán en responsables directos de la idolatría). Su semblanza se traza en estos términos: “innumerables ejércitos de espíritus que no son de carne y hueso como nosotros, sino muy sutiles y muy ligeros, muy hermosos y muy valerosos”.

Entre ellos se distinguen dos categorías: malos y buenos. Los primeros se revelaron contra Dios en los comienzos de la obra creadora. La soberbia los llevó a cometer este alzamiento, que terminó por convertirlos en “malos y rebeldes”. Motivo por el cual Dios, considerándolos traidores, los expulsó de los cielos y los condenó a la pena eterna. Los segundos, al estallar el conflicto, en cambio, perma-

<sup>51</sup> Fol. 33v.

necieron leales y obedientes, luchando de parte de Dios, como el caso del Arcángel san Miguel que persiguió implacablemente las huestes de los malos. A éstos en razón de justicia los recompensó con el don de la gloria y bienaventuranza ("que es el mismo Dios")<sup>52</sup>.

## 2. La idolatría y los diablos

Ahora bien. Esta doctrina angelológica ofrece a la catequesis los elementos necesarios para explicar de modo preciso y adecuado (según el patrimonio teológico y la religiosidad de la época) el preocupante problema de la idolatría, tanto en sus manifestaciones privadas como colectivas. Para ello basta con tener en cuenta la existencia y actividades de los "ángeles malos", pues allí se encuentra la clave que viene a revelar el origen y persistencia del hecho idólatrico indiano.

Veamos los pormenores de tal explicación. Tras la rebelión y castigo, los ángeles en cuestión, "como malos y soberbios, quedaron muy enojados e hinchados contra Dios". Y hasta ahora "tienen su corazón lleno de rabia y de envidia contra Dios y contra todos los que son del bando de Dios". A todos ellos se los conoce con el nombre genérico de "*diablos*", "*demonios*" o "*zupay*"<sup>53</sup>. Además de ser enemigos de Dios, se caracterizan por manifestar dos sentimientos adversos hacia los hombres: los aborrecen (por ser imagen y hechura vivientes de Dios) y les tienen gran envidia (porque gozan en el cielo los bienes que ellos perdieron a causa de su pecado).

Estos sentimientos los llevan naturalmente a desear de continuo la perdición eterna de los hombres. Cosa que procuran mediante diversas astucias y tentaciones, muchas veces difíciles de reconocer si no se está advertido a tiempo. Por este preciso motivo hay que desenmascararlos cuanto antes mediante el reconocimiento de sus principales actividades, entre las cuales se pueden enumerar las siguientes:

- \* "Engañan a los hombres y les persuaden que no adoren a Dios, ni crean en Jesucristo, mas que adoren a las *huacas*, donde ellos están y quieren ser honrados de los hombres."
- \* "Hablan a los hechiceros" ("ministros del Diablo").
- \* "Persuaden adulterios y homicidios, y hurtos y todos los pecados, porque con ellos se condenen los hombres y no sirvan a Dios, ni gocen de él, porque le quieren mal de corazón y les pesa mucho del bien de los hombres."<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Fols. 33v-34r.

<sup>53</sup> Duende, fantasma, visión, demonio.

<sup>54</sup> Fols. 34v-35r. *Cfr.* también *Sermones* XVII y XIX.

Frente a este conjunto de acciones diabólicas cabe preguntarse si el creyente cuenta con algún remedio o auxilio que le permita escapar inmune de tales instigaciones y asechanzas. Evidentemente que sí (para alivio de los oyentes). Ante todo, la fe y la señal de la cruz. Por eso el predicador se apresura a aclarar: "Mas si vosotros creéis en Jesucristo y le llamáis, no podrán haceros mal estos falsos enemigos vuestros, porque huyen de la señal de la cruz; y en nombrando a Jesucristo, luego tiemblan. Y por eso los cristianos se santiguan y se persignan, haciendo la señal de la santa cruz". Motivo más que suficiente para que también los indígenas, si se quieren ver liberados de poderes maléficos tan poderosos, recurran con frecuencia a esta práctica, sobre todo al levantarse, acostarse, salir de la casa, entrar en la Iglesia, realizar algún trabajo, padecer enfermedad o sufrir tentaciones. Como puede verse se aprovecha la oportunidad para impartir una breve enseñanza sobre el valor y empleo del "*per signum crucis*" (breve y larga).

A reserva de esto, el cristiano cuenta con otro valioso auxilio para luchar con éxito contra los embates de los demonios: los ángeles buenos, particularmente el ángel de la guarda. A los primeros se los presenta bajo esta consoladora imagen (en evidente contraste con la sombría descripción de ángeles malos o diablos): "Los ángeles buenos que están en el cielo muy gloriosos y resplandecientes, os quieren bien, y son vuestros amigos y valedores; y ruegan a Dios juntamente con los santos por vosotros; y os traen buenos pensamientos al corazón, y os libran de muchos peligros y males; y se alegran de vuestro bien, y desean que seáis buenos cristianos y vayáis a gozar de aquel Reino de los cielos que ellos gozan".

Pero a esta protección dispensada a todos los fieles en general, se suma un patrocinio para cada uno en particular que llega a través del ministerio de un ángel personal. Es cuestión, entonces, que los indios tomen conciencia de la existencia de este tercer remedio o auxilio contra las potencias del mal. El predicador se lo revela con estas palabras: "Cada uno de vosotros en naciendo de su madre tiene un ángel bueno de éstos, que le manda Dios que os guarde y ayude; y siempre os hace bien y os defiende de todo mal. Por eso, encomendaos a él cada día por la mañana"<sup>55</sup>.

Antes de continuar con el hilo del discurso, conviene sintetizar

<sup>55</sup> Fols. 35v-36r. El predicador enseña esta breve oración: "Ángel santo, a quien mandó Dios que me guardase, mira por mí, para que en este día no caiga en pecado, ni en mal alguno".

cuanto llevamos dicho. Hasta aquí el doctrinero se ha encargado de poner en evidencia la raíz última de toda idolatría: los *demonios*. Quienes se hacen adorar de modo particular en las *huacas* (preferentemente representaciones plásticas: fetichismo, totemismo); y actúan mediante las acciones sagradas de los *hechiceros* (sus ministros), mediante consejos, ritos, prohibiciones, sacrificios, etc.). Pero, a su vez, se ha preocupado de señalar con prontitud los *remedios* con los que cuentan los cristianos para vencer a esta clase de enemigos (fe, oración, ángeles). Le resta ahora afrontar la refutación de otra forma concreta que asume la idolatría: el *animismo*. Para así hacer comprender a los catequizandos que "el mismo Dios hizo, el sol y la luna y las estrellas para alumbrar y sustentar a los hombres"<sup>56</sup>.

### 3. El "animismo andino"

El tema ya apareció en sermones anteriores, pero ahora se lo trata de una manera más explícita (aunque breve). Como para dejar bien asentado que bajo ninguna razón o pretexto es legítimo querer divinizar las fuerzas de la naturaleza, por más admirables y beneficiosas que ellas resulten para los hombres; y, en concreto, para las comunidades andinas, cuyo diario vivir transcurre en medio de paisajes lo suficientemente majestuosos y deslumbrantes como para despertar aquellos ancestrales sentimientos de asombro y fascinación (reverencia y acatamiento) que en épocas remotas dieron origen a los cultos estelares y telúricos aún vigentes.

Ante todo, nuestro predicador ataca sin rodeos la realidad suprema de la religiosidad incaica: el *Sol (Inti)*. Este astro a pesar de su belleza deslumbrante, bajo ningún aspecto es un ser divino. Al contrario, es como las demás luminarias del cielo "hechura de Dios". En verdad, fueron los antiguos habitantes del Tawantisuyo los que por su cuenta se encargaron de divinizarlo. Al punto de adorarlo, ofrecerle sacrificios y entablar comunicación con él. Hoy en día, nada de todo esto resulta cierto. Tales creencias son simples mentiras y falsedades que por propia conveniencia siguen propalando entre la gente crédula los viejos y hechiceros.

Para corroborar la certeza de esta aseveración no es necesario desplegar grandes razonamientos, basta con darse cuenta que el sol, a diferencia del hombre, es un ser sin vida, insensible, impasible, inerte, sin inteligencia ni pensamientos. El hombre (y, por ende, cada uno de los indígenas que escucha la catequesis), "aunque es tan pequeño,

<sup>56</sup> Fol. 36v.

es mejor que el sol, porque tiene en sí la imagen de Dios; y habla y siente y puede ver a Dios". En cambio, "el sol ni habla, ni siente, ni puede ver a Dios". Mal podría, entonces, pretender alcanzar la categoría de los divino un ser inferior al hombre, que ni siquiera goza de las propiedades básicas de los vivientes. Comprobación bien elocuente como para dejar al punto en descubierto la "locura grande" en que otrora cayeron los "antepasados" (máximas autoridades en materia religiosa) al concebir y practicar el culto solar.

Resulta evidente que aquellas primordiales creencias fueron resultado de apreciaciones ingenuas y desatinadas ("tontas" y "necias") del majestuoso mundo andino, cuyo centro de atracción vital lo constituía el incomparable "*Inti*". Ahora, a la luz de la predicación evangélica, ellas resultan absurdas y reprochables; y, tanto más, por cuanto en definitiva terminaban por entregarlos ciegamente al continuo ejercicio de una serie de ritos ilusorios, sin realidad alguna, puras "fábulas". Pues en verdad, "el sol ni les respondía, ni oía, ni curaba de sus palabras, ni sacrificios, porque no sentía"<sup>57</sup>.

Y si es reprochable el culto al sol (valor supremo del panteón incaico), cuanto más lo será el que se tributa a otros seres, inferiores a él en la escala celeste o terrestre. Tal el caso de la *Luna*, el *Lucero*, las *Cabrillas*<sup>58</sup>, y las demás estrellas; o del *trueno*, *cerros*, *montes*, *ríos*, *fuentes* y *tierra*. Todos ellos, a no dudar, "son creaturas que no hablan, ni oyen, ni sienten; mas hacen lo que Dios les manda para servicio y provecho del hombre, que mora en la tierra y ha de ir al cielo a gozar de Dios, donde tendrá todas estas cosas debajo de sus pies"<sup>59</sup>.

Ante la presentación de una impugnación tan absoluta y tajante del viejo "animismo andino", el doctrinero espera que los catequizandos se cuestionen una vez más la legitimidad de su pasado religioso. Para algunos aún vigente en los repliegues más profundos de su psiquismo. En concreto, pretende que cada uno de ellos caiga en cuenta que esas convicciones heredadas de los "antepasados" no son más que "boberías" y "disparates", cosas propias de hombres "necios" y limitados.

Y para reforzar la evidencia de esta argumentación apela, por último, al impacto afectivo, recurso siempre exitoso según hemos visto. Intención que lo lleva a poner en sus labios el recomendado y solem-

<sup>57</sup> Fol. 36v. Cfr. también *Sermón XVIII*.

<sup>58</sup> Cfr. nota 24.

<sup>59</sup> Cfr. *Sermón XVIII*.

ne apóstrofe que tanto conmueve al auditorio. En esta ocasión suena a vehemente y encendida recriminación: "¡Oh locos y sin juicio los que adoran estas cosas y hablan con ellas! Tontos vosotros, ¿no véis que ni responden, ni hacen nada, ni se curan de vuestras palabras, ni sacrificios, más que las piedras de la calle?". Pero a renglón seguido (como para suavizar los ánimos y disponer efectivamente a la conversión) agrega esta paternal y cariñosa recomendación: "Pues de aquí adelante, hijos míos, no os engañe el diablo, ni sus ministros los hechiceros, para que hagáis tan gran maldad y ofensa de Dios, antes le dáis muchas gracias porque os alumbró y sacó de una gran ceguedad"<sup>60</sup>.

#### 4. *La formación del hombre*

La refutación del "animismo" se prolonga por unos instantes más en la catequesis sobre el origen y destino del hombre (*Sermón VII*), complemento y broche final de la instrucción que se imparte a los indígenas sobre el "misterio" del único y verdadero Dios. En esta oportunidad el discurso se orienta espontáneamente a poner al alcance de los catequizandos el mensaje que al respeto transmite la Sagrada Escritura en el libro del Génesis.

El objetivo al que se apunta es más bien preciso: proporcionar una breve explicación sobre el origen de la humanidad (que también procede de Dios). Pero el tema, además, se presta para reafirmar el hecho que Dios es Creador Universal de cuanto existe en el cielo y en la tierra; y para dejar constancia que toda la creación material (por ende, cada uno de los objetos del animismo) por disposición divina está al servicio del hombre, bajo su gobierno y señorío. La conclusión a la que se llega es bien clara y tajante: todo cuanto existe en este mundo (astros, elementos y fenómenos naturales, hombres, etc.) es pura y total obra de Dios, producto de sus manos, simples creaturas que en él reconocen su origen. Por tanto, el animismo no tiene razón alguna de existir. El fundamento sobre el cual pretende legitimar su realidad, resulta completamente falso, pura fábula e ilusión.

La catequesis comienza (como es costumbre) recordando una enseñanza anterior que sirve de engarce para introducir los nuevos contenidos. En este caso se retoma el tema de los atributos divinos, en concreto dos: Creador y Providente. De este modo, el auditorio vuelve a escuchar una de las verdades fundamentales del credo cristiano: "El omnipotente Dios, que os dije que había creado los cielos, y en

<sup>60</sup> Fols. 37 r-v.

ellos innumerables ángeles —proclama el doctrinero—, ese mismo, con sola su palabra creó la redondez de la tierra y el mar, y todos los peces y aves, y bestias y ganados del campo. Y lo sustenta y rige todo, de modo que un pájaro no cae, ni muere, sin su voluntad. Y todas estas cosas creó para el hombre, al cual tiene por hijo y ama, y le quiere dar su Reino del cielo”<sup>61</sup>.

Tras el recuerdo de lo aprendido, viene entonces una nueva revelación, destinada a iluminar en profundidad el misterio de la existencia humana. El hombre (por tanto, todos y cada uno de los indígenas) tiene también su origen y sentido en ese mismo Dios, Creador y Padre de todo el linaje humano. Tal afirmación no debe causar ninguna extrañeza, pues la misma Palabra de Dios se encarga de aclarar perfectamente este misterioso principio de la humanidad.

Planteado así el tema, sólo le resta al predicador dar a conocer a su atento y ávido auditorio el momento y modo concreto en que Dios procedió a crear el primer hombre y la primera mujer. Pareja primordial de la cual desciende todo el género humano, el del pasado y el del presente (en concreto, españoles e indios). Para confeccionar la narración catequística se sirve fundamentalmente de los datos bíblicos, pero también recurre a las representaciones que le ofrece la teología y la religiosidad popular características de su época. Conjunción de la cual resulta un relato movido, pintoresco y atrayente, con suficientes dosis de suspenso y dramatismo, apropiado a la mentalidad de los oyentes.

Se trata de reconstruir (al menos, a grandes pinceladas) el cuadro total del Paraíso, señalando con precisión cada uno de los momentos que componen aquel primigenio acto creador tan lleno de encantos y promesas, pero que pronto por desgracia quedará empañado para siempre. De este modo, se suceden una a otra las principales escenas del drama inicial de la humanidad: la creación de Adán y Eva, su vida feliz en el “paraíso de deleites”, el mandamiento o prohibición, la intervención del demonio, el pecado original, la pérdida de los dones preternaturales, la expulsión del Edén, las nuevas condiciones de existencia (signada por el trabajo, el sufrimiento y la muerte), el arrepentimiento de los primeros padres y la promesa de la salvación futura.

El cuadro se completa con una breve referencia a los siglos que median entre los acontecimientos del Paraíso y el cumplimiento efectivo de la promesa salvadora en la figura del Hijo de Dios encarnado. Ocasión propicia para que los catequizandos se familiaricen

<sup>61</sup> Fols. 38v-39r.

con los nombres de los grandes personajes de la historia del Antiguo Testamento, como son: Noé, Abrahan, Isaac, Jacob, David y el pueblo de Israel. Todos ellos, junto con otros "muchos santos, y justo padres y profetas", se encargaron de anunciar "al pueblo cómo había de venir el Redentor a librarlos. Y todos estos justos morían con esta esperanza e iban a un lugar como cárcel, hasta que los viniese a sacar el hijo de Dios, y les abriese el cielo, que por el pecado de los primeros hombres estaba cerrado"<sup>62</sup>.

La promesa en efecto se cumplió. Pasó el tiempo, "un siglo y otro, y muchos más. Pero no se olvidó Dios de lo prometido". Exactamente al promediar "cinco mil años desde que el mundo se creó, vino del cielo a la tierra el Hijo de Dios para salvar a los hombres, haciéndose hombre en las entrañas de una doncella purísima llamada María, en Nazaret pueblo de Israel. La cual concibió sin varón, y parió sin dolor y corrupción. Este es Jesucristo, Hijo de Dios, hecho hombre como nosotros, sin pecado, que murió y derramó su sangre en la cruz, y resucitó al tercer día y subió a los cielos"<sup>63</sup>.

Con esta breve profesión de fe cristológica concluyen las enseñanzas sobre la creación del hombre. Su desarrollo ofrece los elementos indispensables como para que cada indígena pueda reconocer el origen de su propia vida y destino en la dramática historia de los primeros padres. Todos los hombres provienen de aquella primera pareja y todos heredan su triste ventura. Pero al momento la reflexión abre las mentes y corazones hacia un mensaje esperanzador, rebotante de misericordia y consuelo. Jesucristo ha renovado para siempre la historia y la suerte de la entera humanidad. Desde el momento de su encarnación es suficiente creer con firmeza en él para sustraerse al destino de muerte y condenación que resulta de la culpa original.

Los indígenas, como los hombres de todos los tiempos, quedan invitados de ahora en más a reconocerlo como el único Salvador y Redentor, que "libra del pecado y maldición de los padres... y de todo pecado..., dando su gracia y favor para ser salvo". Por este motivo, las últimas palabras del predicador se convierten en una apremiante pregunta dirigida a todos los oyentes, como para arrancarles un profundo y confiado acto de fe que venga a coronar el esfuerzo misional de la jornada: "¿Creéis en este Jesucristo, hijos míos? (le dice). Mirad que éste es todo vuestro bien y vuestro Padre y Señor. A él adorad y servid y alabad para siempre jamás. Amén"<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Fols. 42v-43r.

<sup>63</sup> Fols. 43v-44r.

<sup>64</sup> Fol. 44r.

## Conclusión

Para finalizar el reconocimiento temático de la catequesis en torno a los grandes misterios de Dios, volvamos por un momento a la significativa cuestión del animismo (punto central de la refutación idolátrica que venimos examinando), con el propósito de establecer una especie de conclusión general.

Resulta evidente que al predicador le preocupa, ante todo, infundir en sus catequizandos la clara conciencia del error en que han vivido por siglos a causa del sistema religioso heredado de sus antepasados, sobre todo en lo referente a la divinización de los seres inanimados. Entre los cuales se destacan de modo particular los astros (el sol, la luna y las estrellas). Cuerpos celestes cuyo comportamiento los intrigaba sobremanera; y que, por lo mismo, pasaron a constituirse en objetos por antonomasia de adoración.

Pero la realidad es otra, sin duda muy diferente. La Palabra de Dios enseña (sin margen alguno de error) que todas las cosas han tenido y tienen su origen en la potencia creadora divina, tal como lo proclama el relato del Génesis. Los seres y fenómenos naturales que en el pasado habían sido dotados de poder y divinidad, no son más que simples creaturas formadas al comienzo del mundo; y, como todos los componentes de la creación visible, sujetos al señorío universal del hombre y puestos a su entero servicio. Ellos, en definitiva, no pueden aspirar bajo ningún título ni aspecto a ser reconocidos y reverenciados como dioses porque precisamente carecen de vida propia y entendimiento. Son, por el contrario, seres inanimados, insensibles, sin pensamientos, ni deseos; y, por tanto, incapaces de constituirse en divinidades dignas de recibir respeto y veneración.

De esta manera, desde la óptica del *Sermonario*, se cierra para siempre la primera etapa de la historia religiosa del antiguo Perú: la dominada por la presencia soberana de los dioses precolombinos. Tiempo provisorio, lleno de ambigüedades y engaños. Tejido en base a la trama de puras “fábulas” y “fantasías”, inventadas por los “antepasados”; y transmitidas de una generación a otra por boca de los “ministros” del viejo culto. Con la predicación evangélica se inaugura una nueva y definitiva etapa, llamada a transformar hondamente la vida y el destino de las comunidades andinas mediante un nuevo fermento religioso: la fe cristiana. De ahora en más, los indígenas deben olvidar a los antiguos dioses y a sus ceremonias; y abrir sus conciencias a la rápida aceptación del mensaje que les proponen los misioneros. Pues ya “no hay duda de que a Dios —como lo señala el Padre José e Acosta— le es bien querida la salvación de los indios y de que

entre estos numerosísimos pueblos ha escogido a muchos para el Reino de Cristo con el fin de conducirlos a la patria en el orden, modo y tiempo que él mismo ha establecido. *El sólido fundamento de Dios está firme y lleva esta inscripción: El Señor conoce a los suyos (Tim 2, 19)*<sup>65</sup>.

JUAN GUILLERMO DURAN

<sup>65</sup> *De Procuranda Indorum...* (Ed. *Corpus Christianorum de Pace*. Madrid, 1984), lib. I, cap. VI, 137.

# INDISOLUBILIDAD Y DIVORCIO EN LAS IGLESIAS ORTODOXAS. UNA CONTRIBUCION AL DIALOGO ECUMENICO

La presente exposición tiene por objeto presentar sintéticamente el camino seguido por las Iglesias ortodoxas separadas respecto de la indisolubilidad matrimonial y las causas por las cuales es posible en ellas admitir el *divorcio*. Esto permitirá conocer mejor la teología y la legislación canónica oriental desde el período de los Padres hasta el día de hoy, que ciertamente no es el mismo camino seguido por la Iglesia católica, al interpretar las palabras de Cristo (Mt 19, 9) “cualquiera que despidiere a su mujer --no hablo en caso de fornicación-- y se casare con otra, éste tal comete adulterio”.

## 1. LA DOCTRINA DE LOS PADRES ORIENTALES

El primero, después de los Apóstoles, que habló del tema, fue Hermas (año 140) que condenaba el divorcio<sup>1</sup>, incluso a los esposos separados y particularmente al marido que hubiera dejado a su esposa por adulterio. Atenágoras (año 177), escribía que el segundo matrimonio de un viudo era como un “adulterio protegido”, prohibía la separación del esposo y afirmaba la indisolubilidad matrimonial “monogámica”<sup>2</sup>. Teófilo de Alejandría reputaba culpable de adulterio tanto a quien se case con la mujer repudiada, como quien dejase la propia esposa, a menos que el adulterio de ésta no fuera probado.<sup>3</sup>

San Clemente de Alejandría (año 215) declaraba adúltero a quien se casaba nuevamente en vida del otro cónyuge, también a quien

<sup>1</sup> *El Pastor de Hermas*, en Padres Apostólicos, B.A.C., vol. 65, Mandamiento IV, p. 975; Bressan L., *Il divorzio nelle Chiese orientali*, Bologna 1976, p. 14-15.

<sup>2</sup> Atenágoras, “*Pro christianis*”, PG, 6, 966.

<sup>3</sup> Teófilo de Alejandría, “*Ad Antolicum*”, c. III, n. 13, PG, 6, 1139.

recibía a la mujer repudiada, porque de esta forma, la inducía a abandonar a su marido<sup>4</sup>. Orígenes (año 254) condenaba claramente el divorcio y enfrentó a algunos jefes de comunidades cristianas que lo favorecían violando los preceptos evangélicos<sup>5</sup>. San Basilio, obispo de Ancira (año 336) prohibía el casamiento por iglesia con la mujer legítimamente repudiada; Efren de Nisiba (306-373) afirmaba que Cristo había establecido un nuevo orden por lo cual el divorcio quedaba abolido. Sobre el divorcio también escribió mucho San Basilio el Grande (330-379)<sup>6</sup>. En sus "Moralia" declaraba que la separación de los esposos era permitido en caso de adulterio de uno de los cónyuges o en caso que uno de los esposos quisiese consagrarse en la vida religiosa, pero prohibía a la otra parte casarse nuevamente. Siendo obispo, san Basilio, en tres cartas dirigidas a Anfiloquio, obispo de Iconio, notaba que el Santo Evangelio no establecía distinción alguna entre los dos sexos en materia de fidelidad matrimonial, pero según la costumbre de su región, se mostraba más tolerante hacia el marido en caso de adulterio de la esposa. Precisaba sin embargo que el marido que abandonaba a su esposa y se unía con otra era culpable de adulterio, así como lo era también la segunda mujer que se unía a él. En su segunda carta san Basilio enseñaba que el hombre que se unía a una mujer no casada, cometía la fornicación y en cambio la infidelidad de la mujer era castigada como un pecado de adulterio<sup>7</sup>. San Gregorio (330-390) atribuía las mismas responsabilidades y dignidad a los dos cónyuges, y fue contrario al casamiento de los viudos y el tercer matrimonio de los mismos era considerado como una "suciedad"<sup>8</sup>. También se ocupó del tema Teodoro de Mopsuestia (344-426), que admitía el divorcio como un mal menor, pero sostenía que para los cristianos, no era admisible el segundo matrimonio. San Juan Crisóstomo (407), admitía en el caso de adulterio el derecho a la separación, pero no a la ruptura de la unión sacramental y se oponía al De-

<sup>4</sup> Clemente de Alejandría, PG, 8, 1096 y 1179.

<sup>5</sup> Crouzel H., *L'Eglise primitive face au divorce*, París 1971, 72.

<sup>6</sup> S. Basilio, *Moralia*, 73, PG 31, 849-852: "Quod non licet viro, uxore dimissa, aliam ducere, neque fas est repudiatam a marito, ab alio duci uxorem".

<sup>7</sup> *Aeque viris et mulieribus convenit... consuetudo autem non ita se habet, sed mulieribus quidem multa accurate observari deprehendimus quare quae una cum viro dimisso habitat, nescio an possit adultera appellari..., quare quae reliquit, est adultera, si ad alium virum accessit. Qui autem relictus est, dignus est venia, et quae una cum eo habitat, non condemnatur. Se si vir, qui ab uxore discessit, accessit ad aliam, est et ipse adulter". La penitencia para los adúlteros era de 15 años y para los fornicadores de 7 años. PG 32, 797; 29, 159; 32, 663-684.*

<sup>8</sup> S. Gregorio, Sermón 38 PG 37, 245-248; 36, 289 y 292.

recho Romano que la reconocía.<sup>9</sup> San Juan incluso dejó expresiones como éstas: "...después del adulterio, el marido no es más marido", "la adúltera no es esposa de ninguno", etc., que son afirmaciones más de carácter técnico que de contenido doctrinal. Otros Padres orientales, como san Cirilo de Alejandría (año 444), Apolinaris de Laodicea, Teodoreto de Ciró (año 393), dejaron textos dudosos en sus afirmaciones sobre el divorcio en caso de "adulterio".<sup>10</sup>

En síntesis, comúnmente los Padres, afirmaban la indisolubilidad del vínculo matrimonial, pero dada su interpretación del pasaje del Evangelio de Mt 19, 9, admitían el divorcio en caso de adulterio y aun las segundas nupcias ulteriores, después de haber cumplido la penitencia impuesta a los divorciados, según la legislación canónica oriental.<sup>11</sup>

## 2. LA LEGISLACION CANONICA

Los sínodos de Ancira (año 314) y de Neocesarea (314-325) habían impuesto penas a los que se casaban nuevamente, después de la muerte del cónyuge; el Concilio de Nicea (año 325) pedía, en cambio, a los novacianos aceptar a la comunión a aquéllos que se volvían a casar, después de la muerte del cónyuge<sup>12</sup>. Los cánones apostólicos prohibían al hombre unirse con una mujer repudiada, o casarse con otra, después de haber dejado a la primera esposa. En los primeros siglos, la legislación canónica oriental era favorable a la doctrina de los Padres. Pero desde el siglo V, según un texto atribuido al Concilio ecuménico de Nicea (año 325), que algunos juristas occidentales creen interpolado, se admitía el segundo matrimonio por la acusación de adulterio de un cónyuge contra el otro, aun cuando éste no fuera probado (y aunque la acusación fuera injusta), en cuanto que hacía ya imposible la vida común. El divorcio, además, parece ser admitido, no sólo por adulterio de la mujer, sino también por enfermedad, como la lepra, la esterilidad, la conducta inmoral del marido. Desde entonces el Oriente cristiano se mantendrá sustancialmente fiel hasta hoy a esta doctrina y legislación de los concilios de los primeros siglos y de los Padres del IV y V siglo. Es decir que defiende el matri-

<sup>9</sup> S. Juan Crisóstomo, Sermones en Mt 5, 32 y 19, 9, PG 48, 552-563.

<sup>10</sup> S. Cirilo de Jerusalén, Catequesis IV, n. 26, en "Ichtys" Buenos Aires, 1987, p. 21.

<sup>11</sup> Crouzel H... 205-207; Bressan... 16;

<sup>12</sup> Mansi, 2, 549-552.

monio monogámico, según el mandato evangélico, pero desde su interpretación de Mt 19,9 ha tomado una actitud de misericordia, sirviéndose de la "oiconomía" para conceder el divorcio a aquellos matrimonios destruidos culpablemente o por motivos especiales.<sup>13</sup>

### 3. LA LEGISLACION IMPERIAL SOBRE LOS MATRIMONIOS EN LOS SIGLOS VI-XI

La Iglesia oriental, desde el reinado de Constantino el Grande, tuvo que soportar la ingerencia de los emperadores en las cuestiones eclesiásticas internas, y particularmente la legislación sobre el matrimonio. El derecho romano consideraba el divorcio como un aspecto privado dentro del matrimonio, y por lo tanto libre. Se promulgaba la ley solamente para resolver los problemas materiales, la división de los bienes y la tutela de los hijos, etc.<sup>14</sup>.

El primer emperador cristiano, Constantino, no modificó fundamentalmente el espíritu de la legislación romana. El mismo había propiciado que el repudio podría darse cuando el marido fuera un asesino, un violador de sepulcros, etc., y para la esposa, si es acusada de adulterio. Además admitía la separación matrimonial por otras causas; también había introducido castigos y multas para los matrimonios infieles y finalmente quedaba la posibilidad de las segundas nupcias. El emperador Teodocio agregó otras causas que permitían el divorcio.

La reforma legislativa sobre el matrimonio fue realizada por el emperador Justiniano (527-563), válida también para la Iglesia, admitía el divorcio por varias causas, enumeradas en las leyes imperiales (Novela) 22, 111 y 117. En 556 con la ley imperial 134 imponía el castigo de reclusión perpetua a los que se divorciaban por mutuo consentimiento. Las causas admitidas por la legislación justiniana para el derecho al divorcio en favor del hombre: la convivencia de la esposa con otro hombre en complot contra el emperador, adulterio de la esposa reconocida culpable, tentativa de homicidio del marido o la instigación por la otra parte, conducta superficial, concubinato público y notorio. La mujer era favorecida por el divorcio cuando: el marido la instiga al adulterio o de conducir una vida inmoral y escandalosa. El divorcio además era admitido por impotencia después de tres años de casados; pero la otra parte era obligada a entrar a la

<sup>13</sup> Mai A., *Scriptorum veterum nova collectio*, Roma 1938, 269 ss; Mansi 2, 997-1010.

<sup>14</sup> Dauvillier J. De Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936, 85-91.

vida religiosa para vivir la perfecta castidad. Justino II (565-578) ante la presión popular concedió el divorcio también a los casos de *mutuo consentimiento*, que fue prohibida por León VI, el Filósofo en el siglo IX, solamente en caso que los dos quieren consagrarse a la vida religiosa. León III reformó la legislación sobre el divorcio, admitiéndolo solamente por cuatro causas: adulterio, insidia de la vida del cónyuge, impotencia del marido y enfermedad contagiosa. Pero Basilio el Macedonio volvió a reintroducir la legislación justiniana y el mismo León IV admitió dos causas más para el divorcio: demencia del cónyuge y aborto voluntario.<sup>15</sup>

#### 4. LA IGLESIA BIZANTINA DE FRENTE A LA LEGISLACION IMPERIAL

La Iglesia bizantina desde el principio ha trabajado siempre en estrecha unión con el Estado imperial. El emperador bizantino se atribuía el poder de dictar leyes para la Iglesia por el bien de los fieles, considerándose, además de emperador, "obispo" de la Iglesia.<sup>16</sup> De los estudios recientemente publicados se puede concluir que por principio la Iglesia bizantina muy pocas veces se opuso a las ingerencias del Estado bizantino; y así el cristiano podía observar con tranquilidad de conciencia todas las leyes imperiales. Fueron pocos los casos, en los cuales la autoridad eclesiástica bizantina buscó afirmar la libertad de la Iglesia frente al Estado. El Patriarca bizantino san Tarasio no concedió el divorcio al emperador Constantino VI que quería divorciarse de su esposa María en el 793, acusándola falsamente de querer asesinarlo. En aquel entonces se habían formado dos corrientes, una liberal, aceptando el principio eclesial de "oikonomía" y la otra más intransigente y fiel a la tradición apostólica.

Las primeras colecciones de leyes eclesiásticas, así como no contenían las leyes civiles referentes a la Iglesia, no recogían tampoco la Novela 117 de Justiniano sobre el Divorcio, ni la primera redacción de los nomocánones de Focio (siglos VI y VII). Teofilacto, Obispo de Bulgaria, (s. XI) admitía el repudio de la esposa solamente acusada de adulterio. Lo mismo Eutimio y Zigabenos (s. XII); Zonaras admitía el divorcio admitido por el Señor en caso de adulterio, y permitía también, a la esposa, si el marido frecuentaba a una mujer del mismo pueblo.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Joyce G., *Matrimonio cristiano*, Alba 1954.

<sup>16</sup> De Vries W., *Ortodoxia y catolicismo*, Barcelona 1967, 24-28.

<sup>17</sup> Dvornik F., *Le schisme de Photius*, Paris 1950, 34-76; Jugie M., *Unité chrétienne et la question du divorce dans l'ancienne Eglise*, en *Unitas* 1 (1946) 51-60; Bressan... 18-29.

De estos casos se puede deducir que se admitía el divorcio en caso de adulterio o de entregarse a la vida religiosa. Si por una parte existen documentaciones contrarias al divorcio; hay otros que favorecen la legislación civil. Tal el caso del Sínodo de Trulo (año 692) que admite las leyes Justineanas y además la muerte presunta del soldado. Focio, patriarca bizantino, en 883 afirmaba la indisolubilidad matrimonial pero al mismo tiempo admitía la ley justineana 117 que en un sínodo del 920 tenido en Constantinopla fue aceptado para toda la Iglesia bizantina. El jurista griego T. Balzamon, comentando los nomocánones de Focio, afirmaba que los dos cánones de san Basilio, que prohibían el divorcio, fueron abrogados por la ley imperial; lo mismo afirmaba M. Blastares (x. XIV) y también Demetrio Camaziano (s. XII). Además, no todos los matrimonios se realizaban en la Iglesia, los hubo también civiles y hasta 1086 los tribunales civiles juzgaban las causas matrimoniales. El primer Patriarca bizantino que habló en favor del divorcio fue Alesio (1025-43) que permitía a los sacerdotes conceder el segundo matrimonio eclesiástico a una mujer divorciada por conducta inmoral del marido; pero prohibía a los sacerdotes bendecir nuevamente a los que se divorciaban por mutuo consentimiento.<sup>18</sup>.

##### 5. EL DIVORCIO EN LA IGLESIA BIZANTINA-GRIEGA, DESPUES DE LA SEPARACION

Desde el siglo XII el divorcio aparece en la Iglesia bizantina como una norma canónica común, admitiéndose otras causas de divorcio, en total 25. Aun en los dos concilios ecuménicos (Lyon II, 1272 y Florencia, 1437), donde se restableció la unidad eclesial, no se discutió el tema del divorcio, admitido en la Iglesia oriental mientras la latina era contraria a esa praxis. Después de la caída del imperio bizantino (1453) los patriarcas bizantinos fueron los únicos árbitros en las causas de divorcio, siguiendo fielmente la legislación precedente y admitiendo otras causas. Esta elasticidad continúa aún hasta ahora, practicada por los obispos ortodoxos griegos. El divorciado que quiere contraer un segundo matrimonio en la Iglesia, es obligado a cumplir la penitencia (epitemia) y el rito tiene una formalidad más bien penitencial. Las terceras nupcias son admitidas, sólo a los

<sup>18</sup> Pitia P., *Juris Ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, II, Romae 1868, 433-655; Meyendorff J., *Marriage: an orthodox perspective*, New York 1970, 28-31.

que tienen menos de 40 años y sin hijos; y permanecen privados de la comunión por 5 años. Las cuartas nupcias no son nunca admisibles.<sup>19</sup>

## 6. EL DIVORCIO EN LAS IGLESIAS ESLAVAS SEPARADAS

A. Con la conversión de los pueblos eslavos al cristianismo, venidos del imperio bizantino, fue natural que toda la legislación bizantina tuviera un gran influjo sobre la legislación eslava. El Sínodo de Vladimiro, del año 1274, aceptaba como ley para los eslavos, las leyes eclesiásticas atribuidas al patriarca bizantino Focio y particularmente la Novela 117 de Justiniano. Las Constituciones de Iaroslav el Sabio (s. XI) habían prohibido el divorcio, salvo en caso de adulterio; no se admitían las enfermedades; y se imponían duros castigos a los que acusaban falsamente de adulterio<sup>20</sup>. El metropolitano de Kiev Juan II (1080-1089) condenaba duramente los abusos practicados por los fieles en materia de divorcio y los privaba de la comunión. También Kirik de Novgorod (1130-1150) excluía de la comunión, a los divorciados, salvo en caso de muerte; y Focio, metropolitano de Kiev, enviaba instrucciones a sus sacerdotes, recordándoles que la esposa no podía separarse por propia voluntad, sino que debía recurrir a la autoridad de la Iglesia. En la Rus-Ucrania en los primeros siglos, las restricciones al divorcio fueron muchas, mientras que en la Rusia moscovita, en cambio, la legislación matrimonial tuvo una gran evolución a favor del divorcio.

B. En Rusia en los siglos XV y XVI, particularmente en el sínodo de Moscú 1551 (llamado Stoglav —con cien cánones—) reemplazó la tradición precedente, admitiendo muchas causas de divorcio aceptando el derecho bizantino. Entre otras causales se podían admitir la esterilidad de la esposa, su indiferencia en administrar los bienes de la casa, el esposo acusado de bestialidad, etcétera.

El zar ruso Pedro el Grande en 1722, limitó la concesión de divorcio a sólo tres casos: adulterio, ausencia del cónyuge por varios años y exilio en Siberia. Para otras causas, los ciudadanos rusos tenían que dirigirse expresamente al zar, quien exclusivamente podía concederlas. Esta norma permaneció hasta 1905, cuando el sínodo

<sup>19</sup> Stiernon D., *Le desviations doctrinales delle Chiese dissidenti d'Oriente*, Roma 1958, 827.

<sup>20</sup> Pavani P., *De instituto divortii apud russos dissidentes*, Roma 1939, 61-67; Kulczynski I., *Specimen Ecclesiae Ruthenae*, Romae 1738, 32; Fontes I.C. Orient., Series II. fasc. VI, 48-58; Zusek I., *Kormcaja Kniga*, Romae 1963, 246-249; Bressan... 31-32.

ruso, después de largas discusiones y consultas con los demás patriarcas orientales, admitió el divorcio y las segundas nupcias para la parte inocente. El sínodo ruso de 1917-18, extendió el divorcio a otras causas: abandono de la fe ortodoxa, vicios contra la naturaleza, lepra, enfermedades venéreas, ausencia de la casa por dos o tres años, etc.<sup>21</sup>.

Con la llegada de los comunistas al poder, la concesión del divorcio quedó en manos del Estado; la Iglesia rusa sólo puede hacerlo para los fieles de las diásporas.

C. También en otras iglesias eslavas después del siglo XIII, la codificación (Nomocánones eslavos en 87 capítulos) respetaba la legislación de Focio (Kormchaia Kniga —El libro de las leyes—) que permaneció en vigor hasta el siglo XVIII, cuando aparecieron codificaciones nacionales.

En la Iglesia serba se admiten varias causas de divorcio, como el adulterio, aborto, muerte, ingreso al estado religioso, ordenación episcopal, abandono de la fe ortodoxa, etc. En Bulgaria existe una legislación sobre el divorcio del 1897 que prevee varias causas. En la Iglesia ortodoxa rumana, en sus "Pravila" (Constituciones) del siglo XVII, enumera 25 causas de divorcio.<sup>22</sup>

Las iglesias orientales *precalcedonences* aceptaban el divorcio, si bien defienden la indisolubilidad matrimonial. Estas iglesias conservan su propia legislación, aunque hayan introducido varios elementos de la legislación bizantina.

## 7. LA DOCTRINA DE LOS ORTODOXOS-SEPARADOS SOBRE EL DIVORCIO

Consultando los escritos teológicos de los ortodoxos, se constata que, comúnmente siguen la doctrina de los Padres orientales, pero actualizándola según las necesidades del tiempo. El patriarca de Constantinopla, Jeremías (1574) sostenía que Cristo había perfeccionado la ley mosaica, anulando el derecho de repudio y ordenando que lo que Dios había unido, no se debe dividir; en la Confesión ortodoxa de 1695 se pedía a los esposos no dejarse jamás; lo mismo se lee en la Profesión de los Patriarcas ortodoxos de 1727, donde confirman el

<sup>21</sup> Gordillo M., *Compendium Theologiae orientalis*, Romae 1950, 158; Zusek 246.

<sup>22</sup> Saruga M., *De notione et dissolutione necnon de fine matrimonio in Ecclesia orientali Serbica*, Torino 1939, 79-94; Bressan... 35;

principio de indisolubilidad matrimonial, pero admitiendo el divorcio en los casos previstos del derecho eclesial. El metropolitano de Kiev, Pedro Mohila, en su Profesión de Fe Ortodoxa no habla expresamente de divorcio, pero defiende el matrimonio monogámico perpetuo, hasta la muerte.<sup>23</sup>

Entre los mismos teólogos ortodoxos no faltaron aquellos que defendían la absoluta indisolubilidad matrimonial mostrándose contrarios al divorcio; e incluso algunos obispos han tomado una posición dura contra el divorcio (Iakovos, Condiotis A., Ignacio, T. Costea, Shenouda III).<sup>24</sup>

La teología oriental reconoce como doctrina el principio evangélico que la indisolubilidad matrimonial es una característica fundamental del matrimonio y los esposos están obligados a conservarlo con todos los medios humanos y divinos. Pero de hecho, mientras los teólogos orientales admiten como única causa legítima para el divorcio *el adulterio*, para la legislación jurídica son admitidos otros casos. El principio rector de la materia es como sabemos, el pasaje evangélico de Mt 19, 9, donde está prohibido el repudio en caso de adulterio o mejor dicho de fornicación. La tradición canónica del período patrístico no es clara respecto del pasaje evangélico; solamente del siglo XVI-XVIII los testimonios son más claros. De todas maneras la Iglesia oriental aceptaba lentamente la legislación civil sobre el divorcio y nunca condenó claramente a la intromisión del Estado ni la posición de la Iglesia latina. Generalmente los teólogos y los juristas ortodoxos admiten el divorcio justificando que hay que tener presente la "debilidad humana" y que todas las causas de divorcio se pueden justificar con la muerte o adulterio. Por muerte no se tiene que entender sola la física, sino también la moral y religiosa, por lo cual justifica la admisión del divorcio a otras causas análogas. Otro movimiento teológico ortodoxo, viendo que el principio expuesto no justifica la interpretación dada, prefieren aplicar la doctrina del matrimonio *como comunión de vida*, que tendría que ser única e irrepetible, como es única la unión de Cristo con la Iglesia. Pero faltando el amor recíproco de los esposos, interpretan que se rompería la vida matrimonial, y daría lugar a un continuo "adulterio" (P. Evdokimov,

<sup>23</sup> Michel P. *L'Orient et Rome*, Paris 1895, 242; Jugie M., *Theologia dogmatica Orientalium dissidentium*, V. Paris 1930, 754; Palmieri A. *Theologia dogmatica*, Firenze 1911-1913, 631; Malavy A. y M. Viller, *Le Confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolitaine de Kiev (1633-1646)* 68.

<sup>24</sup> Salachas D., *Matrimonio e divorzio nel diritto canonico orientale*, en Nicolaus 1 (1973) 48-68;

P. Lhuillier). La Iglesia, según la explicación teológica de esta corriente, no interviene para conceder el divorcio, pues el hecho está ya consumado, sino que simplemente lo constata, como el caso de la viuda, después de la muerte del esposo (ver A. Schmemmann). Al proceder así, la Iglesia, aplica lo que ellos llaman el principio de la "oiconomía", que surge de su necesidad de ser misericordiosa y comprensiva hacia la debilidad humana. El matrimonio es de suyo indisoluble, pero teniendo presente la fragilidad humana, Dios ha concedido a la Iglesia el poder de permitir a un matrimonio fracasado rehacerlo con una nueva vida comunitaria y cristiana. Así, la Iglesia, mediante los sacramentos, recibidos de Cristo, hace nacer a una vida nueva lo que estaba espiritualmente muerto. J. Mejendroff defiende el principio de la absoluta indisolubilidad intrínseca del matrimonio cristiano, pero también sostiene que la Iglesia recibió el poder de Dios de conceder la separación matrimonial aún para matrimonios consumados. El teólogo griego católico D. Salachas sostiene que la gracia del sacramento del matrimonio podría ser rechazada y si esto sucedió, el divorcio ya de hecho existe; entonces la Iglesia, sirviéndose del poder de la *oiconomía* permite a los cónyuges separados realizar su segundo matrimonio ritual, pero no ya con la misma plenitud del primero.<sup>25</sup>

Como se ha dicho, no faltan autores ortodoxos que critican la actual costumbre "laxista" y liberal del divorcio. El teólogo ruso J. Mejendroff, reconociendo que el divorcio es una concesión pastoral justificada por la debilidad humana, en casos particulares, afirma que las autoridades de la Iglesia no deben permitir tan fácilmente el divorcio. Elías Melia propone que el divorcio sea tolerado y no legitimado, porque la autoridad eclesial tiene la obligación de dar testimonio y llamar a la observancia de la ley evangélica en su total pureza.

Para terminar la presente exposición, es necesario poner en evidencia, que actualmente las Iglesias ortodoxas (separadas de Roma) no niegan el principio evangélico de la indisolubilidad matrimonial y monogámica, pero aun así admiten la "oiconomía" eclesial, es decir, la misericordia de Dios y la tolerancia pastoral, dando a los matrimonios fracasados la posibilidad de rehacer su vida de comunión familiar y sacramental. Las Iglesias ortodoxas no han aún elaborado un estudio completo y uniforme para todas las Iglesias sobre el sacramento del matrimonio, teniendo presente la Sagrada Escritura,

<sup>25</sup> P. Evdokimov, *Mariage dans la tradition orthodoxe*, Paris 382-394; Schmemmann A., *The indissolubility, in the Bond of Marriage*, 97-112; Meyendorff, 42-47; Bressan... 42-46.

el rito litúrgico de la administración del sacramento (donde muy claramente se afirma la indisolubilidad, monogamicidad, perpetuidad y deber de fidelidad, etc., del matrimonio) la doctrina de los Padres, que no está muy bien estudiada y por último la legislación jurídica, civil y eclesial, tendría entonces que redimensionarse muchísimo<sup>26</sup>.

Las Iglesias ortodoxas católicas (las que están unidas a la Sede de Pedro) siguen la doctrina y la disciplina de la Iglesia Católica en cuanto se trata de indisolubilidad y nulidad del matrimonio (es decir el divorcio, cfr. los cánones 1056, 1061, 1141, 1142, 1143, etc., del nuevo Código de Derecho Canónico de la Iglesia Católica, promulgado el 25.1.1983)<sup>27</sup>.

Es necesario tener presente que desde el período patrístico, la Iglesia bizantina, empezó a seguir su camino manteniéndose fiel a la doctrina de los Padres y las decisiones del Concilio Ecuménico de Nicea (325); que con el pasar del tiempo se han introducido muchas novedades en favor del divorcio ajenas a la Tradición de los Padres y por eso los teólogos ortodoxos actualmente buscan nuevos conceptos teológicos para justificar la actual praxis de cada una de las Iglesias separadas. En cambio, la Iglesia Católica Latina, siguiendo a san Jerónimo y san Agustín, empezó desde el siglo VIII a no conceder el divorcio ni en caso de *adulterio*; quedando así firme en la legislación canónica latina el principio que “el matrimonio rato y consumado, no puede ser disuelto por ningún poder humano, ni por causa alguna fuera de la muerte”.

En los últimos años a este tema del divorcio en las Iglesias orientales se está dando mucha importancia entre los estudiosos orientales y latinos, porque ha de ser uno de los puntos difíciles para el diálogo ecuménico actual que las Iglesias ortodoxas y la Iglesia católica están llevando. La dificultad tendrá que ser superada, para llegar a un mutuo enriquecimiento también en el aspecto sacramental del matrimonio.<sup>28</sup>

LUIS GLINKA

<sup>26</sup> Pospishil V., *Divorcio y nuevo matrimonio*, Buenos Aires, 1969, 73-113.

<sup>27</sup> Derecho Canónico y Motus Propius “*Crebrae Allatae*”.

<sup>28</sup> *Orientalium Ecclesiarum* n. 12-18; *Unitatis redintegratio*, n. 4, 6, 9, 11, 15, 17 y 22.

# UNA LECTURA TEOLOGICA DE LA INSTRUCCION ROMANA "DONUM VITAE"\*

La lectura del reciente documento *Donum vitae* (DV), dedicado a reafirmar el respeto a la vida humana naciente y la dignidad de la procreación, causa no poca perplejidad. Esta aumenta si se lo coteja con los comentarios escritos u orales que, antes o después de la aparición del documento, se ocupan del mismo asunto. En efecto, prácticamente ninguna parece haberlo encarado desde el ángulo teológico fundamental.

Es, pues, conveniente, circunscribir con precisión el horizonte del planteo teológico para bien leer el documento, y luego encarar con determinación su aspecto netamente doctrinal.

## I. HORIZONTE DEL PLANTEO

Hay *tres problemas* fundamentales que pueden plantearse al teólogo frente a DV:

a. el *doctrinal*, que encara el documento en cuanto expresión de la doctrina del Magisterio de la Iglesia Católica sobre la moralidad sexual matrimonial. En este caso se trata de examinar la doctrina en sí misma.

b. el *hermenéutico*, que estudia la redacción para preguntarse en qué medida su lenguaje, su construcción o estructura y su apertura al discurso racional-científico moderno son (o no) los más convenientes para exponer esa doctrina a los fieles de la Iglesia actual y, además, a los hombres de buena voluntad (incluyendo médicos y científicos) a los que hoy quiere y debe dirigirse el Magisterio. Aspecto pedagógico o "pastoral" de la redacción que requiere un esfuerzo considerable de diálogo hermenéutico en el acto de elaborar la enseñanza que piensa proponerse.

c. el *eclesial*, que mira la normatividad del documento teniendo en cuenta y en cierto modo enlazando los dos elementos anteriores: la credibilidad intrínseca de la doctrina oficial de la Iglesia con su re-

\* *Al R.P. Guy de Broglie S.I. - In memoriam.* Este artículo está dedicado a la memoria de quien fuera otrora nuestro maestro en Roma y en París, y del que aprendimos sobre todo el amor a una lectura inteligente y personal de Tomás de Aquino y la adhesión razonablemente fiel a las enseñanzas del Magisterio. Quede aquí expresado nuestro humilde agradecimiento por habernos ayudado a captar el sentido profundo de la Tradición eclesial.

ceptividad por parte de los fieles que ven en ella un elemento creíble para la misión evangelizadora cristiana en el mundo contemporáneo.

Estos tres problemas parecen poner en juego, aunque de manera diversa, la *credibilidad* de la Iglesia:

1. en primer término la credibilidad de la *doctrina en sí*, en cuanto doctrina oficial. La pregunta sería en este caso: ¿está bien pensado el documento en relación a la enseñanza tradicional?

2. su credibilidad con relación al *discurso científico* contemporáneo, viendo si el Magisterio tiene en cuenta los datos fundamentales de la ciencia y es capaz de integrarlos en su propia reflexión para ser, al menos, escuchado con respeto en el ámbito del diálogo ético actual (representado en este caso por los diversos comités nacionales de bioética). La pregunta sería entonces: ¿contribuye el documento de manera positiva o negativa al diálogo con el mundo moderno que la Iglesia desea instaurar a partir del Vaticano II?

3. La credibilidad *interna* de la Iglesia, en cuanto la recepción o no del discurso magisterial pone en tensión y eventualmente afecta a la unidad eclesial católica, indispensable para la misión evangelizadora de toda la comunidad. La pregunta sería por tanto: ¿cuál es la normatividad exacta de este documento?

Aunque estos tres aspectos están ligados entre sí son de alguna manera independientes y, por tanto, pueden ser considerados separadamente. Es claro que, si el aspecto hermenéutico es el que más incide en el sentido actual y urgente de la credibilidad, es decir en hacer a la Iglesia creíble al hombre de hoy (sea éste o no cristiano), es sin embargo posible y conveniente, desde un ángulo estrictamente teológico, interrogarse también y ante todo sobre la *credibilidad intrínseca* del documento en cuanto expresión de la doctrina oficial del Magisterio. En ese sentido, dijimos, vale la pregunta: ¿está bien pensado? A ella se atiene el presente estudio con el fin de bien precisar el tema<sup>1</sup>.

Dicha cuestión implica varios aspectos que deben ser sucesivamente encarados:

a. la *continuidad* con el Magisterio precedente: ¿se limita DV a

<sup>1</sup> En este campo, antes que en ningún otro, tienen valor las palabras de la conclusión de DV: "Las precisas indicaciones contenidas en esta instrucción no pretenden frenar el esfuerzo de reflexión, sino más bien darles un renovado impulso por el camino de la irrenunciable fidelidad a la doctrina de la Iglesia", p. 58 del texto de las Ediciones Paulinas que aquí citamos, habiéndola cotejado con la traducción francesa aparecida en los "Cahiers de l'actualité religieuse et sociale" (347), 15.III.1987.

repetir lo anterior o añade algo *nuevo*? Y si hay novedad, ¿cuál es? ¿en qué consiste?

b. ¿es la novedad orgánicamente *coherente* con la enseñanza anterior, y por tanto es *conforme* con la doctrina tradicional? En otros términos: ¿está bien pensado el documento en cuanto doctrina del Magisterio?

c. si se suscitaran dudas con relación a (b), ¿cómo incidirían estas en la normatividad del documento? ¿En qué medida podría éste ser considerado como determinación auténtica del Magisterio?

Tal, pues, el horizonte del planteo. Dentro de él, se elige aquí tratar *directamente* el aspecto doctrinal en el sentido indicado, y sólo *indirectamente* y a manera de referencias o consecuencias de los otros dos aspectos.

## II. DETERMINACION DEL PLANTEO DOCTRINAL

En lo que concierne al análisis de DV este aspecto necesita ser ulteriormente precisado. Nada más convincente para ello que tomar como centro de la reflexión la afirmación del documento sobre el "simple case" relativo a la FIVET homóloga. Ella puede constituir como una especie de *tesis* a partir de la cual es lícito encarar la cuestión de la moralidad de todo este problema. Es posible incluso trazar, como se verá más abajo, un gráfico que permita apreciar de una mirada el conjunto del problema.

He aquí el texto esencial:

*"Por las mismas razones, el así llamado "simple case", esto es, un procedimiento de FIVET homóloga libre de toda relación con la praxis abortiva de la destrucción de embriones y con la masturbación, sigue siendo una técnica moralmente ilícita, porque priva a la procreación humana de la dignidad que le es propia y connatural"*<sup>2</sup>.

Ubicado en su contexto este párrafo afirma:

a. que la FIVET homóloga es *en sí misma* ilícita<sup>3</sup> y contraria a la dignidad de la procreación y de la unión conyugal.

<sup>2</sup> Ila parte, n. 5, p. 44. Los números 4, 5 y 6 que se comentan en este artículo pertenecen todos a esta sección del documento, por lo que en adelante bastará referirse al número y a la página correspondientes.

<sup>3</sup> Líneas más abajo se lee en el mismo n. 5: "...en conformidad con la doctrina tradicional..., la Iglesia es contraria desde el punto de vista moral a la fecundación homóloga "in vitro"; ésta es *en sí misma* ilícita y contraria a la dignidad de la procreación y de la unión conyugal...".

b. que es así porque la concepción "in vitro" es resultado de una acción técnica y no es obtenida ni querida como expresión y fruto de un acto específico de unión conyugal<sup>4</sup>. Por eso está *objetivamente* privada de su perfección propia.

c. que semejante aserción está en plena *conformidad con la doctrina tradicional* sobre los bienes del matrimonio y la dignidad de la persona humana<sup>5</sup>.

Para apoyar estas afirmaciones, en especial la última, importa citar otros dos textos importantes del n. 4 de esta misma Ila parte, teniendo en cuenta que el primero sigue las trazas de Pío XII y de Pablo VI (*Humanae vitae*) mientras que el segundo se ubica más bien en las perspectivas del Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*) y de Juan Pablo II.

*"La misma doctrina relativa a la unión existente entre los significados del acto conyugal (unitivo y procreador) y entre los bienes del matrimonio aclara el problema de la fecundación artificial homóloga, porque "nunca está permitido separar estos diversos aspectos hasta el punto de excluir positivamente sea la intención procreativa sea la relación conyugal."*

*La contracepción priva al acto conyugal intencionalmente de su apertura a la procreación y realiza de este modo una disociación voluntaria de las finalidades del matrimonio. La fecundación artificial homóloga, intentando una procreación que no es fruto de la unión específicamente conyugal, realiza objetivamente una separación análoga entre los bienes y los significados del matrimonio (p. 38).*

*"La importancia moral de la unión existente entre los significados del acto conyugal y entre los bienes del matrimonio, la unidad del ser humano y la dignidad de su origen, exigen que la procreación de una persona humana haya de ser querida como el fruto del acto conyugal específico del amor entre los esposos. El vínculo existente entre procreación y acto conyugal se revela, por eso, de gran valor en el plano antropológico y moral, y aclara la posición del magisterio a propósito de la fecundación artificial homóloga" (p. 41).*

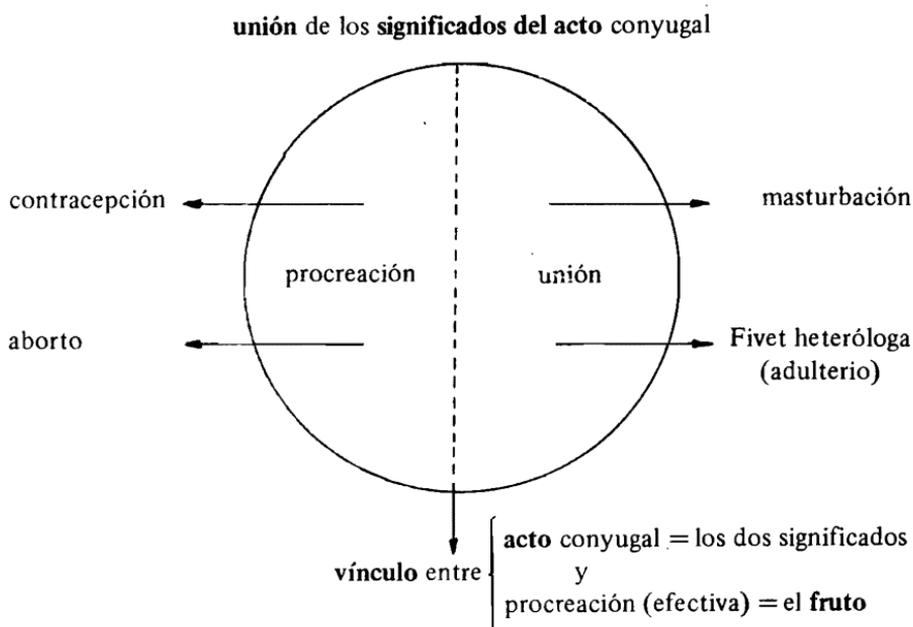
Se ve, pues, en ambos textos la importancia de la unión de los significados del acto conyugal (unitivo y procreador) para encarar

<sup>4</sup> En el último párrafo del n. 4 a/ se lee: "Por tanto, se quiere lícitamente la fecundación cuando ésta es el término de un "acto conyugal de suyo idóneo a la generación de la prole, al que se ordena el matrimonio por su propia naturaleza y por el cual los cónyuges se hacen una sola carne" (cita del canon 1061). Pero la procreación queda privada de su perfección propia, desde el punto de vista moral, cuando no es querida como el fruto del acto conyugal, es decir, del gesto específico de la unión de los esposos" (pp. 38-39). Expresiones semejantes aparecen a menudo en estos números, por ej. el párrafo b/ del n. 4, p. 39.

<sup>5</sup> Ver el texto de la nota 3 y además el n. 4 c/ último párrafo, p. 41.

moralmente este problema. Es evidente también que en eso está, a los ojos de los redactores del documento, el fundamento del vínculo existente entre procreación y acto conyugal<sup>6</sup>. Es precisamente ese vínculo, expresado en el *y*, que parece necesitar del planteo que antes se propuso: ¿es algo nuevo en la doctrina tradicional? ¿está coherentemente pensado? ¿puede ser considerado expresión auténtica del Magisterio?

Antes de analizar en detalle el problema convendrá trazar un gráfico que permita apreciar de una mirada el conjunto, la ubicación y la importancia de los elementos que entran en juego.



<sup>6</sup> Conviene subrayar que las diversas traducciones no siempre coinciden aquí: la Edic. Paulinas traducen el texto de la p. 41 hablando de unión existente *entre* los significados... y *entre* los bienes del matrimonio...; mientras los "Cahiers" traducen: "(le) lien *entre* les significations de l'acte conyugal *et* les biens du mariage..." (p. 30). No es ciertamente lo mismo. Otro tanto podría decirse de las diversas traducciones del n. 38 sobre el mismo tema. Por lo demás, un estudio más detallado y específico debería examinar todo el problema sucesivamente desde el ángulo de los bienes del matrimonio, de sus finalidades y finalmente de los significados. La consideración diacrónica manifestaría por sí sola las diferencias existentes entre esos lenguajes y sus ópticas respectivas. Pero también una mirada sincrónica de la moral matrimonial ganaría al integrar los tres elementos (bienes, fines, significados) sin ignorar sus acentos propios. Tarea teológica que, a nuestro entender, está todavía por ser realizada.

Se percibe claramente:

1. la unión de los significados del acto conyugal: apertura a la procreación y unión sexual de los esposos, englobados en el círculo que los separa de todo aquello que lo opone: contracepción y aborto contra el significado procreativo, masturbación y fecundación heteróloga contra el significado unitivo. Es la determinación neta del "simple case", que responde sin más a la doctrina tradicional mantenida hasta "Humanae vitae".

2. la característica de DV es, a partir de tal unión de significados, tratar de fundar el vínculo entre el acto conyugal así determinado y la procreación efectiva, haciendo entrar de esa manera en la consideración "el fruto y el término (naturales) del amor de los esposos" (n. 4, b; el término "finalidad (o fin) natural" aparece en el primer párrafo del n. 6).

#### EL VINCULO ENTRE PROCREACION EFECTIVA Y ACTO CONYUGAL

A la luz de lo dicho tres son los problemas principales que habrán de ser analizados en detalle:

1. ¿hay continuidad con las fórmulas del Magisterio o se añade algo nuevo?

2. ¿se puede decir *razonable y coherentemente*, en consonancia con el Magisterio tradicional, que la FIVET homóloga es intrínsecamente ilícita porque *disocia las dos significaciones del acto conyugal*?

3. si esto no fuera así, ¿en qué se funda la afirmación de DV? y ¿sigue siendo *expresión del Magisterio auténtico* de la Iglesia?

#### 1. Las fórmulas del Magisterio

He aquí algunas fórmulas-clave empleadas en los documentos:

1) Ante todo las de *Humanae vitae* (n. 12) y del discurso de Pío XII (1956), punto de partida del n. 4 de DV y a las que se citó anteriormente (p. 74). Ellas son, como se dijo, las que permiten delimitar netamente el "simple case" en virtud de las dos significaciones del acto conyugal (unitivo-abierto a la creación).

2) La misma doctrina aparece en *Gaudium et spes* (nn. 47-52) e incluso en *Familiaris consortio* (n. 32)<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> DV cita solamente en estos números los nn. 50-51. Pero GS habla del "amor nuptialis" o "coniugalis" en toda la sección y algunas de sus fórmulas son muy significativas. Por ej. en el n. 48: "Ita actu humano, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt,

3. Esas fórmulas son sin duda la explicitación coherente y orgánica de la doctrina tradicional expresada en la fórmula del primer código de Derecho Canónico:

“consensus *matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*” (c. 1081).

Con la sola diferencia de emplear un lenguaje más acorde con la óptica de las significaciones que con la de los bienes del matrimonio, haciéndose así eco de los últimos documentos, el nuevo código dice esencialmente lo mismo:

“(matrimonium est) *ratum et consummatum, si coniuges inter se humano modo posuerunt coniugalem actum per se aptum ad prolis generationem*” (c. 1061).

La conclusión es clara: todos esos textos parecen circunscribir netamente el acto conyugal legítimo *sin referirse*:

- ni al *fruto* del acto conyugal,
- ni, menos todavía, a la necesidad de *quererlo* como término o fin natural del acto, es decir como integrando el gesto específico de la unión de los esposos.

No parece, pues, posible negar una *novedad* en la *formulación* empleada por DV. Ella consiste en el añadido del fruto de la procreación efectiva en cuanto éste debe ser querido como término natural del gesto de unión. Eso estaría *objetivamente* inscrito en el acto conyugal legítimo como integrando su *finis operis*. No otra cosa indica la analogía explícitamente establecida entre la inmoralidad de la contracepción que, según *Humanae vitae*, opera una disociación voluntaria de las finalidades del matrimonio, y la FIVET homóloga que opera esa separación en un plano objetivo (n. 4, a/)

Es decir, en la *Humanae vitae* se va del acto, abierto a la procreación, a la eventualidad posible o no de dicha procreación efectiva; en DV, en cambio, se va de la procreación efectiva, naturalmente obtenida y querida como tal, al acto conyugal en sí legítimo. En el primer caso se trataba de la moralidad del mismo acto conyugal, bien circumscripita por sus significados, como *condición* preliminar de toda procreación efectiva; ahora, en cambio, se trata de la procreación misma en su obtención natural que se constituye en *condición* intrínseca de la moralidad del acto conyugal.

institutum ordinatione divina firmum oritur, etiam coran. societate; hoc vinculum sacrum intuitu boni tum coniugum et prolis tum societatis non ex humano arbitrio pendet”. FC sigue la doctrina de *Humanae Vitae* (nn. 7, 12, 14) mostrando cómo la *contracepción* se opone a las dos significaciones como “lenguaje objetivamente contradictorio”.

Parece imposible negar el hecho de la novedad. Resta por examinar su alcance y sus consecuencias dentro de la doctrina del Magisterio.

## 2. *El sentido de la nueva fórmula*

¿Es *coherente* la novedad señalada? Es decir, ¿es *pensable* como prolongación *homogénea* de la doctrina *clásica* del Magisterio? Punto esencial de nuestra reflexión que puede circunscribirse a algunas consideraciones fundamentales relativas a los *argumentos* dados en DV. Estos giran en torno a tres puntos: a) la disociación de las significaciones del acto sexual singular por parte de la FIVET; b) la intervención de terceros (médicos, biólogos...) para tomar los gametos, seleccionarlos e implantar el embrión; c) la dominación técnica implicada en ello, hacia la que DV manifiesta una particular desconfianza, hoy rara en la doctrina moral católica (cf transplantes de órganos, nutrición artificial, cesárea...). Como se ha dicho justamente<sup>8</sup>, el peso principal de la argumentación de DV está en (a), (b) lo concretiza y (c) lo radicaliza.

Convendrá examinar separada y detenidamente cada punto teniendo en cuenta que el primero exige considerar a su vez tres aspectos diferentes y complementarios:

1) la *doble intencionalidad objetiva* del acto conyugal: en cuanto al acto mismo (per se apertus) y en cuanto al fruto (efecto, término).

2) la dimensión *espacial* de la FIVET en cuanto, según la expresión de DV, la fecundación es obtenida "fuera de los cuerpos"<sup>9</sup>.

3) la dimensión *temporal* del proceso de fecundación que parece exigir una clara distinción entre el antes y el después del acto conyugal.

### (I) **La disociación de los significados del acto conyugal**

#### 1. *La intencionalidad objetiva (finis operis)*

Ya se ha dicho, al mostrar la fluctuación de las fórmulas, que la doctrina clásica parece circunscribir el acto conyugal correcto y legíti-

<sup>8</sup> Cf. los "Cahiers" l.c., p. 31 nota x. La importancia primordial que tiene en el documento el aspecto significativo del acto conyugal aparece netamente en la presentación que el mismo Card. Ratzinger hizo de la Instrucción: "No es sólo casual o un mero dato de hecho el que en el acto conyugal converjan estos dos significados fundamentales: el unitivo y el procreativo. Esta "cohabitación" o conexión es una exigencia de carácter moral fundada en la naturaleza misma del hombre y su relación con Dios creador. Es una exigencia ontológico. En consecuencia, esta conexión entre significado unitivo y significado procreativo del acto conyugal no puede nunca romperse, como enseña *Humanae vitae* 12", Oss. Rom. 22.III.1987, p. 18.

<sup>9</sup> Cf DV n. 4 b/ al final, p. 40: n. 5, p. 43.

timo a la doble significación relativa al *acto abierto* a la procreación y a la unión de los esposos (entendido como lenguaje humano), sin referirse ni al fruto del acto ni, menos todavía, al *deber quererlo como término natural* del gesto de los esposos<sup>10</sup>. Vale decir, que lo que *objetivamente* está inserto en el acto conyugal concreto como su *finis operis* sellando así su moralidad *intrínseca* (in se et per se), se limitaba hasta ahora a los dos aspectos citados haciendo abstracción de lo concerniente a la eficacia procreativa.

Eso explica, entre otras cosas, por qué el matrimonio *estéril* siempre fue considerado en la Iglesia como perfectamente legítimo en cuanto cumplía adecuadamente con los dos aspectos significativos esenciales del acto conyugal. Y lo mismo puede decirse *a fortiori* de la *continencia periódica* (y en general de los medios naturales de regulación de la natalidad) que añaden al caso anterior la *intención subjetiva* de no procrear efectivamente en un caso dado, pero respetando la aptitud natural del acto a la procreación. Tal el marco, conviene insistir, en el que se movía hasta ahora la doctrina clásica (*Humanae vitae*), haciendo *abstracción* de toda referencia directa a la obtención del fruto de la procreación, es decir de su término o resultado natural<sup>11</sup>.

A partir de DV, en cambio, el *modo objetivo de querer el fruto* de la procreación y su *obtención* misma, *ie* todo lo que hace a la *eficacia* del acto conyugal, entra en la determinación de su moralidad *intrínseca*. Lo que parece implicar que *no basta* ya a los esposos tener la *intención generosa* y general de transmitir la vida inscribiéndola en el recto ejercicio de su relación conyugal concreta (fuera ésta o no eficazmente procreativa y querida entonces o no querida como tal), sino que, además, es necesario ahora *desear tener el fruto* del

<sup>10</sup> El lenguaje de DV es explícito como lo prueban los textos de la nota 4. Cf. también, tanto o más explícitamente, el n. 4 c/: "...La persona humana ha de ser acogida en el gesto de unión y de amor de los padres; la generación de un hijo ha de ser por eso el *fruto* de la donación recíproca *realizada en el acto conyugal*, en el que los esposos cooperan como servidores, y no como dueños, en la obra del amor creador. El origen de una persona es en realidad el *resultado* de una donación. La persona concebida *deberá* ser el *fruto del amor* de sus padres. No puede ser *querida* ni *concebida* como el producto de una intervención de técnicas médicas y biológicas: esto equivaldría a reducirlo a ser objeto de una tecnología científica".

<sup>11</sup> En todo este aspecto dependemos del libro del P. Guy de Broglie, a quien dedicamos este artículo, *Qu'est-ce que l'amour conjugal?* Por bien comprende l'Encyclique "Humanae vitae" (I), Téqui, 1971, pp. 59-60, 145-146.289-290. Desgraciadamente el libro quedó inconcluso por la muerte de su autor. Puede ser completado en parte por sus artículos: "*La conception thomiste des deux finalités du mariage*", Doctor Communis, 1974 (vol. 30), pp. 1-41, y "*La doctrine de saint Thomas sur le fondement communautaire de la chasteté*", en Atti del Congresso Internazionale, n. 5 (l'Agire morale), Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1974, pp. 297-307.

acto generativo (*ie* la procreación eficaz) como resultado de la acción misma de la naturaleza<sup>12</sup>.

Semejante conclusión plantea no pocos interrogantes:

a. como acaba de decirse, la *intención* generosa de transmitir la vida, *objetivamente* inscrita y respetada en el *acto* conyugal del matrimonio estéril (al menos negativamente en cuanto no ponía trabas artificiales a la procreación) pero desgraciadamente condenada al fracaso en cuanto a su *efectividad*, respetaba hasta ahora perfectamente la doble significación o finalidad esencial a la moralidad del acto conyugal. A partir de DV esa intención se hace *objetivamente inmorale* si se traduce en un deseo de obtener la *procreación efectiva* con ayuda de la FIVET homóloga, la cual permite obtener artificialmente el fruto que se debería obtener normalmente por la misma posición del acto, pero que no se obtiene *de hecho* por deficiencias conaturales de los cónyuges.

Preguntamos: ¿pues realmente afirmarse que esa *extensión* de la intención al orden de la *efectividad* procreativa es *necesaria* so pena de *disociar* las dos significaciones del acto conyugal comprometiendo así su legitimidad moral? ¿En dónde y porqué se daría dicha disociación? ¿No se está confundiendo el acto conyugal en cuanto *copulativo* (el “*ius in corpus*” de la tradición) con el acto conyugal en cuanto *procreativo* de hecho? ¿No se está así ante un paralogismo que hipoteca toda la argumentación de DV sobre este punto? Es necesario asumir y responder a tales interrogantes pues de lo contrario la doctrina tradicional quedaría gravada de temibles ambigüedades.

b. ciertas observaciones complementarias ayudarán a ver mejor la dificultad que está aquí en juego:

1. los tratamientos de *hipofertilidad*, artificiales, son considerados moralmente legítimos en cuanto *ayudan* a la naturaleza estéril para que ponga actos no sólo *per se* aptos a la procreación (al menos remota y negativamente) sino *real y positivamente* aptos, *ie* en potencia *próxima* a la misma. Vale decir, que dichos tratamientos sostienen y ayudan a *hacer eficaz la intención* generosa de transmitir la vida inscrita en el ejercicio correcto del acto conyugal (*ut copulans*), permitiéndole acercarse a la obtención del fruto de la procreación.

Es de notar que en este caso la moralidad mira al acto conyugal

<sup>12</sup> Se plantea aquí la hipótesis de la intervención técnica que, sin substituirse a la naturaleza, la ayuda en sus posibilidades y en sus logros. Cf DV n. 6, p. 45. De ello se hablará más adelante.

exclusivamente en cuanto copulativo considerando su potencialidad "per se" (remota o próxima) a dicho acto, y no mira (al menos "per se") a la misma procreación efectiva (acto conyugal procreativo).

Además, lo mismo valdría decir, desde otro punto de vista, de la regulación moral que una *paternidad responsable* debe ejercer en algunos casos sobre un deseo de fecundidad eventualmente descontrolado. También este caso mira el problema de la *apertura* natural del acto a la vida que puede ser no sólo positivamente ayudada (tratamientos de hipofertilidad) sino también negativamente moderada contra un deseo de paternidad, quizás generoso en su intención, pero no por ello necesariamente prudente en la actuación concreta de sus posibilidades concretas. No por casualidad la paternidad responsable se opone como remedio a la *contracepción* que tiende a arruinar la apertura natural del acto conyugal a la procreación.

2. Es igualmente indispensable referirse aquí al tema de la *inseminación artificial* el cual presenta, en su tratamiento por el Magisterio, dos perspectivas:

— el famoso documento del Santo Oficio (1897), al cual ciertamente sigue el primer discurso de Pío XII (1949), es claro en su severidad. Situados ambos dentro de la perspectiva de las finalidades del acto conyugal, condenan sin ambages la inseminación heteróloga y el uso de medios contra-natura para la obtención del semen (*ie* la masturbación). Ese es el contexto, creemos, en el cual debe interpretarse la famosa expresión "il faut absolument l'écarter" — "bisogna assolutamente escluderla", situada entre una (aparente al menos) exclusión *a priori* de nuevos métodos artificiales de fecundación y la no exclusión necesaria de otros métodos artificiales que se limiten a facilitar sea la realización del acto sea la obtención de su fruto<sup>13</sup>.

En sucesivos discursos Pío XII siempre tuvo como referencia lo que había afirmado en 1949, aun si insistía claramente en el aspecto condenatorio del documento (1951: "abbiamo formalmente esclusa del matrimonio la fecondazione artificiale"; 1956: "...essi (gli tentativi) devono essere rigettati come immorali e assolutamente illeciti"). La lectura de los textos, en sí mismos y en su contexto, deja la impresión, no obstante ciertos cambios en la formulación, que Pío XII seguía moviéndose en el mismo universo mental de la doctrina tradicional. Testimonio este texto de 1956:

<sup>13</sup> El texto del Sto. Oficio se encuentra en el Denzinger-Sch. n. 3323. Las referencias a los textos de Pío XII se encuentran en la nota 51 del n. 6 de DV.

*“Ma la Chiesa ha escluso anche l’atteggiamento oposto che pretenderebbe separare, nella procreazione, l’attività biologica dal rapporto personale dei coniugi. Il figlio è il frutto dell’unione coniugale, quando essa si manifesta nella sua pienezza, mediante il coinvolgimento delle funzione organiche, delle emozioni sensibili che vi sono legate, dell’amore spirituale e disinteressato che la anima; è nell’unità di questo atto umano che devono essere poste le condizioni biologiche della generazione. Non è mai permesso separare questi diversi aspetti al punto di escludere positivamente sia l’intenzione procreatrice, sia il rapporto coniugale...”*

Conviene limitarse a nuestro tema dejando de lado muchas cuestiones que plantea este texto. El parece decir que las condiciones biológicas de la generación, de donde proviene el fruto de la unión conyugal, deben ponerse (o situarse) dentro de la unidad de dicho acto. ¿La razón?: porque no está jamás permitido separar estos aspectos al punto de excluir positivamente *sea* la intención procreadora (entiéndase: en cuanto obstaculiza el “per se aptus” del acto), *sea* la unión de los esposos, *ie* en cuanto los elementos biológicos de la procreación no vendrían de un coito conyugal correcto (la relación conyugal moralmente concebida). Es decir, volvemos a los elementos del gráfico inicial que permitía determinar el “simple case” en su marco esencial. Con la diferencia que, mientras aquí parecen ser suficientes para preservar la legitimidad moral del acto conyugal, a partir de DV serán considerados insuficientes<sup>14</sup>.

— Sea lo que fuere de las ambigüedades del último Pío XII, la DV pasa, como se ha visto, a considerar directamente la obtención natural del fruto del acto, su procreación efectiva, y *desde allí* juzga la moralidad del acto, invirtiendo la perspectiva tradicional según la cual si el acto (copulativo) había respetado su doble significación esencial parecía perfectamente legítimo. En dicha perspectiva se entiende con facilidad que quedara abierto el problema de los medios técnicos que pudieran ayudar a la obtención efectiva del fruto por generar, no así en la perspectiva nueva de DV. En efecto, si la obtención natural del fruto de la procreación entra en la misma significación del acto conyugal, ¿cómo evitar que toda intervención técnica,

<sup>14</sup> Es sabido que los textos de Pío XII fueron diversamente interpretados y recibidos. Cf. *Diccionario enciclopédico de Teología Moral* (trad. del italiano; dir. por Rossi y Valsecchi), Edic. Paulinas, 1980<sup>4</sup>: sobre *Fecundación artificial* (por M.D. Ianni), pp. 412-422; sobre Pío XII pp. 415-417. La conclusión neta (p. 416) es que Pío XII excluye la fecundación heteróloga y la masturbación para obtener el semen. Para una prueba suplementaria de las variadas interpretaciones leer, entre otros, John T. Noonan, *Contracepción*, Troquel, Buenos Aires, 1967, pp. 530-531; más recientemente a N. Blázquez, *Exposición crítica del Informe Warnock sobre bioética*, en *Studium* (1987), p. 34 ss, y a P. Verspieren, *Les fécondations artificielles*, en *Etudes* (1987), pp. 607-619, en esp. 615-616.

artificial, no se sustituya al mismo acto? Al parecer no queda ya cabida para la distinción entre técnica sustitutiva y técnica correctiva (o de ayuda) que el documento sin embargo admite (n. 6). Pero las perspectivas con relación a los documentos anteriores se han cambiado. ¿Se lo ha percibido suficientemente? Nada lo muestra mejor que otro texto relativo al mismo tema tomado de ese n. 6:

*"La inseminación artificial sustitutiva del acto conyugal se rechaza en razón de la disociación voluntariamente causada entre los dos significados del acto conyugal".*

La asociación entre los dos significados está aquí pensada en función del acto conyugal procreativo y no sólo copulativo como en los documentos anteriores, corriendo el riesgo de transformar en sustitutiva toda inseminación artificial, *ie* haciéndola moralmente ilegítima<sup>15</sup>.

En suma, para concluir este primer párrafo, es posible afirmar que la extensión de la moralidad del acto conyugal a su condicionamiento por el fruto naturalmente obtenido, tal como parece propugnarlo el texto de DV:

- no está clara ni orgánicamente fundada en la doctrina tradicional del Magisterio sobre este punto,
- no parece coherente en sí misma pues denota un cambio de perspectiva que no evita el paralogismo (del acto conyugal copulativo al acto conyugal procreativo)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Es de notar que el n. 4 a/, p. 38 afirma que la fecundación artificial opera *objetivamente* una separación análoga (a la de la contracepción que lo hace *intencionalmente*) entre los bienes y significaciones del matrimonio, mientras que el n. 6, p. 46 sostiene que la inseminación artificial sustitutiva disocia *voluntariamente* las dos significaciones del acto conyugal. En realidad toda intervención técnica implica una intención voluntaria, sea ésta sustitutiva o simplemente correctiva. El problema está en ver si, realmente, al hacerla se disocian objetivamente las dos significaciones del acto conyugal. Nada es menos evidente.

<sup>16</sup> Hablamos de paralogismo pues se trataría de un silogismo de cuatro términos que, dentro del marco doctrinal de DV, podría formularse así:

- Según la doctrina clásica el acto conyugal tiene dos significaciones íntimamente unidas que condicionan su moralidad intrínseca.
- Atqui: la FIVET homóloga disocia objetivamente las dos significaciones del acto.
- Ergo: la FIVET homóloga, en doctrina clásica, es moralmente ilegítima.  
A lo que puede responderse:
- Ad M: el acto conyugal ut copulans: concedo  
acto conyugal ut procreans de facto: nego vel peto probationem  
ad m: la FIVET homóloga disocia las significaciones del acto:  
ut copulans: nego vel peto prob.  
ut procreans: concedo.

ergo: la FIVET es inmoral en doctrina clásica: nego vel peto prob.

Es decir toda la moralidad conyugal en doctrina clásica está pensada en función de las significaciones del acto conyugal como "copulans" y no como "procreans effective". Afir-mar sin más que la misma unión de los significados se extiende a la procreación efectiva (al fruto) es algo nuevo y no probado en doctrina clásica. Es algo por tanto que ciertos

— deja sin viabilidad práctica aparente el problema de los medios técnicos al suprimir de hecho la distinción entre sustitutivo y correctivo.

### 1. *La dimensión espacial de la FIVET*

Se refiere a la doble alusión del documento relativa a la ilegitimidad de la fecundación obtenida fuera de los cuerpos<sup>17</sup>. El cuerpo de los esposos sería, pues, el lugar moralmente exigido de la procreación efectiva. También aquí, creemos, se incurre en la misma ambigüedad. Mientras en la doctrina tradicional se habla de la actividad conveniente o contraria a la *finalidad* natural inscrita en los mismos cuerpos de los cónyuges (de donde derivaba precisamente la expresión canónica “*ius in corpus*” y el enfoque del problema en el ámbito de la virtud de castidad conyugal)<sup>18</sup>, ahora parece exigirse para la legítimidad moral de la fecundación que también el *fruto* del acto conyugal esté en los cuerpos de los esposos so pena de verse privado de las significaciones y valores propios de la unión amorosa<sup>19</sup>. Nuevamente, por tanto, se pasa del acto conyugal en cuanto abierto a la procreación (copulativo) a la fecundación o procreación en acto, que implica ciertamente el fruto, el término, *ie* el resultado o consecuencia efectiva (natural o artificial) del mismo (procreativo).

Conviene insistir: precisamente porque hasta ahora se trataba de

autores, como J.M. Hennaux, *Fécondation “in vitro” et avortement*, Nouvelle Revue Théologique (1986), pp. 27-46, no deberían olvidar tan fácilmente (p. 42).

<sup>17</sup> Textos explícitos: n. 4 b/ final p. 40, y n. 5 p. 43. En el n. 4 b/ se lee: “En su cuerpo y a través de su cuerpo los esposos consuman el matrimonio y pueden llegar a ser padre y madre...”, lenguaje más cercano al uso tradicional. Cf también el final de la Introducción n. 5 p. 15.

<sup>18</sup> De donde la exclusión, como lo muestra el esquema del “simple case”, de la contracepción y el aborto, por una parte, y de la masturbación y el adulterio, por otra. Todos estos actos contradicen, aunque diversamente, la finalidad inscrita en los cuerpos de los cónyuges en orden a la *actividad propia conyugal*, pero sin referencia al fruto de la procreación.

<sup>19</sup> Cf n. 4 b/, el párrafo del documento quizá más impregnado del pensamiento y de la doctrina de Juan Pablo II. Los significados *esponsales* y *parentales* del acto van *juntos* como “*lenguaje del cuerpo*”. Y para ser conforme a ese lenguaje “la unión conyugal debe realizarse respetando la apertura a la generación y la procreación de una persona debe ser el fruto y el término del amor sponsal” (p. 39).

Como recuerda bien G. de Broglie en su libro (ib. pp. 145-146, 289), el “*ius in corpus*” tradicional era, como objeto del contrato conyugal, sólo el derecho a la inseminación o copulación carnal, *ie* al coito preliminar a la concepción, y no el derecho a procrear efectivamente en conjunto. Excluir ese acento “hiper-biológico” del objeto del contrato permitía abrir el camino para entender el matrimonio de los estériles. No es evidente que la doctrina tradicional gane, desde este punto de vista, con la extensión propuesta por DV.

la procreación efectiva como de la consecuencia y no como del acto conyugal en sí, por eso mismo podían encararse reglas moralmente legítimas de inseminación y/o fecundación artificial que eventualmente respetaran la moralidad del mismo acto conyugal en todas sus significaciones y valores propios (medios sustitutivos o correctivos). Todo eso, incluso si no se estuviera de acuerdo con ello, estaba coherentemente pensado. No es evidente que suceda lo mismo con ciertas expresiones de DV.

¿No sería, pues, más conveniente volver a la formulación tradicional y razonar así: la inseminación y/o fecundación artificial afecta no la moralidad del acto conyugal directamente en sí mismo (ut copulans) disociando sus significaciones, sino en sus consecuencias (el fruto del acto conyugal en cuanto procreativo "de facto"), y este problema de las consecuencias incide en la moralidad del mismo acto (ut copulans) en cuanto su realización hiere o afecta alguna de sus significaciones propias? Es claro que en semejante perspectiva se excluye inmediatamente, como se había hecho hasta ahora, a la FIVET heteróloga y a la masturbación (opuestas a la unión de los esposos) y por otra parte, al aborto (opuesto a la apertura a la procreación). Pero de ninguna manera se ve que sean excluidas *a priori* ni la FIVET homóloga ni tampoco la presencia de posibles madres sustitutivas.

Por lo demás, ¿cómo escapar a la impresión que el acento puesto en los cuerpos como lugar moralmente obligatorio de la fecundación efectiva lleva a una biologización creciente en materia de moralidad sexual? ¿Se deriva esto coherentemente de la doctrina tradicional?...<sup>20</sup>

### 3. La dimensión temporal de la FIVET

La ambigüedad sugerida se refuerza todavía más si se tiene en cuenta la *distancia temporal* que media entre el *acto* conyugal correctamente puesto y su *efecto*. Es sabido que entre la inseminación marital y la fecundación del óvulo pasa un cierto tiempo lo que muestra que el óvulo femenino no tiene, biológicamente hablando, ninguna función directa en el mismo *coito conyugal* y que éste puede entonces circunscribirse, *biológica y axiológicamente* (como lenguaje

<sup>20</sup> Es de notar que la insistencia en el aspecto corporal de la fecundación se *funda* aquí en las significaciones del acto conyugal como lenguaje amoroso y parental, y no directamente en la dignidad del nuevo ser humano, cosa afirmada a menudo por el documento y que aquí no se pretende en modo alguno excluir. Conviene insistir en esto pues es el aspecto significativo del acto conyugal el que crea todo el problema interpretativo.

esponsal) sin referencia directa a la procreación efectiva. Aspecto que parece determinante para ubicar la excepción sobre la legitimidad de la inseminación artificial que el mismo documento DV, en su propia perspectiva, reserva como posible (no sustitutivo sino de ayuda a la fecundación). Uno no puede menos que preguntarse: ¿cómo puede la ayuda no ser sustitutiva cuando el acto conyugal ha sido ya, en su doble componente significativo y en su integralidad biológica, total y correctamente puesto? La misma distancia temporal entre el acto y su efecto significa aquí que, una vez que el acto humano ha sido puesto, toda técnica es *por definición* sustitutiva. Empleando una distinción recientemente formulada, sustituye al acto conyugal como “opus naturae” (como procreativo de hecho) no como “opus personae” (como copulativo de los esposos en un gesto moralmente irreprochable de entrega mutua)<sup>21</sup>. Hay, pues, un antes y un después del acto conyugal copulativo que no parece haber sido suficientemente contemplado en DV.

Hasta aquí las reflexiones sobre la hipotética disociación de significaciones del acto conyugal operada por la FIVET homóloga. Quedan por considerar los otros dos puntos relativos al elemento técnico: la intervención de terceros en la fecundación “in vitro” y el peligro de dominación técnica que ello implica.

## (II) La intervención de terceros

Este punto puede ser considerado tanto en relación con el recién visto como en referencia al siguiente. En efecto, ¿rompe la intervención del médico o biólogo la asociación de los significados propios del acto conyugal?<sup>22</sup> Tomada absolutamente la afirmación parece excluir, como se ha dicho, toda distinción entre intervención artificial sustitutiva y auxiliante. La referencia habitual a los textos de Pío XII plantea el problema de exégesis al que ya se aludió, no discriminando suficientemente lo que concierne al *acto* natural y su cumplimiento de lo que concierne a su *fruto* como término (o fin) natural del mismo. De acuerdo con lo antes explicado, el campo bien delimitado de las significaciones asociadas del acto conyugal (copulativo) sufre también aquí una *extensión* de la que parecen deducirse todas las *ambigüedades* anteriores.

<sup>21</sup> Cf F. Giunchedi, *La Fivet: opinioni teologico-morali*, en *Rivista di Teologia Morale* (1987), pp. 57-66 (esp. 58-59).

<sup>22</sup> Cf n. 6 p. 46 (citado en pág. 12), n. 4 c/pp. 40-41.

**(III) El dominio de la técnica<sup>23</sup>**

El uso de la técnica parece algo suficientemente aceptado, al menos en principio, en moral católica. Reintegrar, por ejemplo, al organismo alguna de sus funciones con la ayuda de un medio técnico o de una prótesis (trasplantes, nutrición artificial, operación cesárea, cirugía cardíaca...) no parece causar ya problemas graves en la materia. ¿Por qué entonces esta desconfianza frente al uso de la técnica en el caso de la FIVET homóloga? Es de recordar que se encara aquí y ahora el "simple case" bien delimitado y que se trata de ver si, en ese caso bien preciso, el uso de la técnica puede ser considerado como "*dominación* sobre el origen y el destino de la persona. Semejante relación de dominación es *de suyo* contraria a la *dignidad* y a la *igualdad* que deben ser *comunes a padres* y a hijos"<sup>24</sup>.

No es fácil ver el fundamento de semejante afirmación. En ambos casos, en efecto, se trata de *seres humanos* y con todo el uso de la técnica es permitido, como se dijo antes, para los adultos. Más aún, teniendo en cuenta el debate *teórico* sobre el *tiempo de la animación*<sup>25</sup>, en el caso de los adultos hay certeza *absoluta* de que son personas, no así en cuanto a los fetos aun si también debe hablarse en su caso de vida o de seres humanos y tratárselos en consecuencia. Así, pues, donde hay certeza absoluta se permite la técnica; no así donde no existe tal certeza.

¿Se recurrirá entonces a *privilegiar el primer instante* de la concepción, asignándole no se sabe qué tipo de valor sagrado especial en la línea de lo que los antiguos hablaban del "semen"?... Aparte de que, como se ha dicho recientemente<sup>26</sup>, semejantes aserciones resultan ya difíciles de sostener incluso bíblicamente, toda esta reflexión relativa al paralelismo entre padres e hijos parece corresponder a lo que DV llama las "*significaciones parentales*" (n. 4, b/) del acto conyugal.

<sup>23</sup> n. 5 p. 43. Cf nn. 1 y 2 de la Introducción pp. 5-9.

<sup>24</sup> n. 5 p. 43.

<sup>25</sup> La parte, n. 1, pp. 17-19. Es de observar que no se habla aquí del problema de la animación en función del tema del aborto que quedó excluido del esquema del "simple case". Se impone esta reflexión en la medida en que permite discernir la actitud a guardar frente a los adultos y a los fetos. Tratarlos a todos *como si* fueran personas no excluye que, con toda coherencia, la severidad moral relativa a la técnica debería ser mayor allí donde es ciertamente cuestión de personas humanas que allí donde se está frente a vidas humanas que sólo probablemente son personas, aunque prácticamente deban ser tratadas como tales. ¡Sin embargo, de acuerdo a la lógica de DV, este último caso exige mayor severidad moral en el uso restrictivo de la técnica!!

<sup>26</sup> Cf J. L. Bruguès, *La Fivete au risque de l'éthique chrétienne*, en *Revue Thomiste* (1987), pp. 45-83 (esp. 73).

¿No miran ellas más al aspecto evolutivo del infante que a su primer instante, ubicándose entonces más en la línea de la *finalidad educativa* que de la propiamente procreativa? En efecto, en el matrimonio se trata de que los padres den a Dios nuevos hijos, *ie* no de adquirir para sí sino de dar a Dios y a la comunidad humana “hombres de bien”, servidores decididos de las grandes causas naturales y sobrenaturales que todo hombre está llamado a servir<sup>27</sup>. Esta consideración tiene más en cuenta la educación que la generación del infante y, por tanto, más su desarrollo que su primer instante. Y es en esta misma línea —agreguémoslo aunque no pertenezca directamente al tratamiento de este estudio— que parece deber ser enfocado el problema de las madres sustitutivas<sup>28</sup>.

Por dos veces se afirma en DV que el hijo tiene “derecho a ser concebido, llevado en las entrañas, traído al mundo y educado en el matrimonio”<sup>29</sup>, frase irreprochable sobre todo en la medida en que, como lo dice el primer texto, “es a través de la referencia conocida y segura a sus padres (que) pueden los hijos descubrir la propia identidad y alcanzar la madurez humana”. Lo que en modo alguno impide que, cuando las circunstancias lo exigen o recomiendan para mejor asegurar la salud física, psíquica o espiritual de sus hijos, los padres puedan recurrir legítimamente a otras personas para asegurar sea la lactancia, sea la tutoría o, más ampliamente, la educación integral de la prole. Aún admitiendo su carácter *excepcional*, es difícil ver la *inconveniencia objetiva grave* de la maternidad sustitutiva *en sí misma*. Parecería ser más bien la *extensión extrema* del deber general de *educación* que tienen los padres, a quienes incumbe en primer lugar y por sobre todo el deber de hacer lo máximo para asegurar la vida ya concebida y el buen desarrollo del germen humano así constituido. Y se habla aquí de extensión extrema puesto que la maternidad sustitutiva se sitúa entre la concepción del feto y su nacimiento, *ie* comienza a actuar inmediatamente *después de la procreación* por la FIVET homóloga. Así, pues, también aquí hay un aspecto temporal que importa considerar, un antes y después del acto conyugal que deber ser puesto en evidencia. Pero mientras en el problema de las significaciones *esponsales* de la unión conyugal la referencia era el acto conyugal copulativo cuyo antes y después lo distinguía de su aspecto procreativo (el fruto), aquí las significaciones

<sup>27</sup> Sobre esta temática que queda por investigar, consultar al libro de G. de Broglie, pp. 58-59, 62, 70, 124, 230-231.

<sup>28</sup> DV es negativo al respecto, cf IIa parte, n. 3, p. 36.

<sup>29</sup> IIa parte, n. 1, p. 32; n. 36.

*parentales* subrayan el después del acto creativo propiamente dicho, *ie* cuando comienza el proceso evolutivo del germen constituido abriéndose así el camino de su educación.

Todo este conjunto de razones que hemos tratado de analizar en detalle parece confirmar, pues, la hipótesis inicial: afirmar la *inmoralidad intrínseca* (objetiva) de la FIVET homóloga, en el cuadro del "simple case", no parece ni claramente probado en la doctrina clásica de las significaciones y finalidades del acto conyugal, ni corresponde entonces sin más a la doctrina del Magisterio. Conclusión grave que remite al último punto que queda por encarar.

### 3. La normatividad de "Donum vitae"

Si las reflexiones precedentes son válidas dos problemas se precisan en última instancia: ¿de dónde viene la novedad presente en DV?, y ¿qué valor magisterial asignar a sus conclusiones?

Responder a estos interrogantes, cuya gravedad es evidente, demandaría todo un estudio que escapa a nuestras intenciones presentes. Algo debe ser dicho, con todo, ya que ellos surgen como conclusión inevitable, al menos de hecho, de la lectura que se acaba de practicar del documento.

Con relación al primer punto, y siguiendo las indicaciones del n. 4, b/ (IIa parte) y las referencias allí dadas, la impresión es que la *antropología* de Juan Pablo II, largamente desarrollada en sus catequesis de 1979-1980, ha sido determinante en la *extensión* que sufre la exposición clásica sobre la moralidad del acto conyugal en este documento. Fundar esta aserción con seriedad exigiría, además, analizar los escritos filosófico-teológicos que el Cardenal Wojtila publicó antes del Papado. En todo caso, ciertos autores que sustentan posiciones idénticas a las del documento, incluso antes de su publicación, no vacilan en acentuar la importancia del aspecto antropológico y las referencias a la doctrina del actual Pontífice<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Cf J. M. Hennaux l.c. nota 16, y F. Avraux A. Chapelle, *Bioéthique et foi chrétienne*, ib (1986), pp. 249-267 (esp. 250, 262-264).

Una clara confirmación de este aspecto y, en general, de todo nuestro artículo, lo ofrece el reciente artículo de A. Chapelle, *Pour lire "Donum vitae"* (Nouvelle Revue Théologique, 1987, 481-508), aparecido cuando estas líneas estaban ya redactadas. El autor, queriendo aclarar el aspecto doctrinal (propos doctrinal) del documento, destaca los puntos siguientes: 1. DV *desarrolla* la doctrina del Magisterio en materia moral, dando respuestas *inéditas* a problemas *nuevos* (506-507), todo ello en plena *coherencia* con la enseñanza tradicional (481, 499 n. 37, 500, 506). 2. se acentúa repetidas veces el influjo decisivo de la enseñanza de Juan Pablo II (en especial su catequesis) en el documento, sobre todo desde el punto de

Por lo que toca al segundo punto, y sea lo que fuere de la hipótesis emitida en torno a la antropología personal de Juan Pablo II, queda en pie el problema de la falta de coherencia orgánica entre este documento y los anteriores. Siendo así, ¿en qué medida la doctrina de DV, en lo que tiene de novedad, puede ser considerada *normativa*?

Dos hipótesis parecen *a priori* plausibles: a) considerar a DV como la exposición de una doctrina en proceso de elaboración, y sometida entonces a imperfecciones que deben eventualmente corregirse, o b) como una toma de posición oficial en materia disputable por los teólogos, pero que en su formulación no consigue fundarse de manera orgánica y coherente en la doctrina tradicional.

En ambos casos la normatividad del documento se resiente sobremanera y no se vé, en tales circunstancias, cómo pueda obligar en conciencia a quienes perciben sus falencias intrínsecas. En cualquier hipótesis sería imprescindible que se precisara mejor, si eso es posible, su coherencia orgánica con el magisterio tradicional sobre este tema.

Como *conclusión* de las reflexiones precedentes, lo esencial de la *doctrina clásica* llevaría a las siguientes fórmulas:

1. el proceso de fecundación artificial no es aceptable que si los elementos son proporcionados por los legítimos esposos (fecundación *homóloga*),

2. y si el punto de partida de ese proceso es un *coito conyugal* correcto (que excluye la masturbación).

3. Sobre esa base no habría nada desordenado en sí en *extraer* del órgano femenino los elementos del *semen* masculino en vista de favorecer la fecundación, lo cual podrá realizarse de *tres maneras* aplicables según la oportunidad:

a. *reinyectar* directamente el semen en los órganos de la esposa para acrecentar las "chances" de procreación,

vista de una *antropología* de neta inspiración personalista y fenomenológica (482, 484, 496, 499 n. 37, 507, 508). 3. se subraya que la *conexión* entre unión conyugal y procreación es la *clave* del documento (486), y el aspecto decisivo para juzgar de la *moralidad* de la FIVET *homóloga* (495, 498, 499) y por consiguiente del "simple case" (499).

No hay en todo el artículo el más mínimo indicio de querer indagar, *en profundidad* y *en concreto*, en qué consiste la novedad de DV. Ahora bien, sólo de una *lectura críticamente respetuosa* de ese aspecto, que gira en torno del problema de las significaciones del acto conyugal *tal* como parece haberlo entendido *siempre* el Magisterio, puede llegar a plantearse el problema del sentido doctrinal de esta instrucción romana y su valor como acto magisterial (portée magistériale, p. 507). Por omisión, el citado artículo parece confirmar la pertinencia del nuestro.

b. *retirar* del cuerpo de la esposa los *óvulos* no fecundados para *fecundarlos todos artificialmente y reintroducirllos* en el seno materno,

c. confiar el óvulo fecundado al útero de *otra mujer* que la esposa, siempre que esto sea beneficioso para la vida y la salud del germen ya constituido.

*Salvo meliori iudicio*, no se ve hasta el presente —y luego del examen de DV— ningún argumento contrario que convenza del carácter *intrínsecamente desordenado* del proceso de fecundación homóloga tal como se precisa en torno del "simple case".

Tales son, pues, las reflexiones que nos inspira el documento sobre el respeto a la vida analizado desde el punto de vista de la doctrina tradicional de la Iglesia. Quedaría, como se adelantó al comienzo, por encararlo también desde el ángulo *hermenéutico*, examinando en particular si DV tiene suficientemente en cuenta los datos fundamentales de la ciencia actual y, sobre todo, si ha logrado integrarlos en su propia reflexión. Tarea difícil que tiene otras exigencias y que debe conducir al teólogo —y al Magisterio— a entrar en un diálogo profundo con la ciencia y la ética contemporánea. Estimamos sin embargo que una lectura *teológica* como la aquí emprendida puede despejar el terreno para quitar obstáculos innecesarios en el camino de ese diálogo cuya finalidad es el mejor servicio del hombre.

EDUARDO BRIANCESCO

## DOS POEMAS DE CLAUDIANO\*

En el reinado de Teodosio el Grande la situación del Cristianismo es bien diferente. El emperador impone la ortodoxia; un poeta cristiano como Prudencio no será un subversivo, será plenamente romano y llegará incluso a reemplazar, en uno de sus himnos, la bíblica expresión “Jerusalén celestial” por *Roma caelestis*, adonde irá en calidad de perpetuo cónsul el mártir Lorenzo<sup>1</sup>. Claudio Claudiano no podía menos que mirar con mucho cuidado a la nueva creencia, triunfante ya de las persecuciones y entronizada en la Urbe. Nuestras dos autoridades son san Agustín y Paulo Orosio. Según ellos Claudiano era un gentil —no hay razón para dudar de su testimonio—, aunque rindió a la Iglesia de su tiempo un servicio de palabra, como dice Platnauer<sup>2</sup>. En la parte de su obra que los editores llaman *Carmina minora* hay dos poemas de asunto cristiano. Mi propósito es subrayar algunos aspectos de los mismos. El primero de estos es el n. xxxii *De Salvatore*.

*Christe potens rerum, redeuntis conditor aevi,  
vox summi sensusque dei, quem fudit ab alta  
mente pater tantique dedit consortia regni,  
impia tu nostrae domiusti crimina vitae  
passus corporea numen vestire figura* 5  
*adfarique palam populos hominemque fateri;  
quemque utero inclusum Mariae mox numine viso  
virginei tumuere sinus, innuptaque mater  
arcano stupuit compleri viscera partu* 10  
*auctorem paritura suum: mortalia corda  
artificem texere poli, mundique repertor  
pars fuit humani generis, latuitque sub uno  
pectore, qui totum late complectitur orbem,  
et qui non spatiis terrae, non aequoris unda  
nec capitur caelo, parvos confluit in artus,* 15  
*quin et supplicii nomen nexusque subisti,  
ut nos subriperes leto mortemque fugares  
morte tua, mox aetherias evectus in auras  
purgata repetens laetum tellure parentem.*

\* Trabajo leído en las *II Jornadas de Estudios Clásicos*, organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la U.C.A.

<sup>1</sup> *Videor videre inlustribus / gemmis coruscantem virum, / quem Roma caelestis sibi / legit perennem consulem, Perist.* ii, 557-60.

<sup>2</sup> En su edición *Claudian*, 2 vol. Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press - William Heinemann, 1922. Introd. p. xix. Las citas son tomadas de aquí.

*Augustum foveas, festis ut saepe diebus  
annua sinceri celebret ieuinia sacri.*

20

El respeto por la tradición de los autores clásicos paganos en Claudiano, Prudencio o Ausonio es tan grande que se haría difícil precisar todos los lugares concretos tomados por nuestro poeta en esta obra cortesana, pero no parece haber dudas de que el empleo del *redeuntis aevi* y la alternancia *alta/alto* remiten a la fuente virgiliana del

*Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;  
iam nova progenies caelo demittitur alto, Buc. IV, 6-7.*

La diferencia fundamental de contenido entre ambos textos estriba en el reemplazo del concepto cíclico de la teología hesiódica por el de la renovación del mundo en Cristo, según muestra muy bien en su traducción Platnauer, "founder of a new age". ¿Es casual que el texto aquí parafraseado sea justamente del autor que es por antonomasia modelo de *anima naturaliter christiana*? No lo sabemos; es posible. De cualquier manera, pienso que en este lugar Claudiano, con su *fudit* para expresar la noción de procedencia, está más cercano en la forma a Virgilio, y en el contenido al *χαῖθ λόγος ἦρν πρὸς τὸν θεόν* (IΦ 1, 1) fuente señalada ya por Birt en su edición<sup>3</sup>. Llamen también la atención las versiones de ciertos términos bíblicos griegos. Haciendo uso de sinonimia poética, prefiere Claudiano *vox* y *sensu* para traducir *λόγος* y *δοξία* respectivamente, en lugar de los empleados por la *Vulgata* en textos famosos como *in principio erat verbum* (Io 1, 1), o *sapientiam tua constituisti hominem* (Sap 9, 2).

Los vv. 4 *sq.* hacen referencia a la encarnación y vida de Cristo entre los hombres y a la milagrosa concepción virginal de María, temas insoslayables, cierto, pero que dejan muy poco margen para la originalidad. Incluso en lo formal, carece de ella la multiplicación de nombres divinos como *auctorem, artificem poli, mundi repertor* o *parentem*. Tampoco se aparta Claudiano de cierta tradición conceptista del manejo de antítesis que perdura abundantemente en la liturgia latina y en toda la tradición poética occidental — España puede ofrecernos muchos ejemplos de este estilo. Aquí en María que engendra a su creador y en el mismo Cristo, que no puede ser contenido por todo el mundo y, sin embargo, *parvos confluit in artus*. Las paradojas se aplican también a la muerte del Salvador, que con ella nos dio la vida:

*ut nos subriperes leto mortemque fugares  
morte tua,*<sup>4</sup>

<sup>3</sup> *Monumenta Germaniae historica*, vol. X, 1892.

<sup>4</sup> Cf. *V. gr.* algunos prefacios del *Missale Romanum*: de Navidad, *ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*; de la Santa Cruz, *ut, unde mors oriebatur, inde vita resurgeret: et, qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur: de pasqua, qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit*.

El cierre del idilio, por fin, es una súplica a Cristo que no guarda gran relación con lo anterior: que el emperador pueda durante muchos años celebrar los días de ayuno del calendario, a no ser que se conciba al poema como una reflexión sobre los sufrimientos de Cristo al humanarse y, como tal, aplicable al ejercicio del ayuno. En todo caso, Claudiano sabe su rutina y la aplica bien en *De Salvatore*.

Sustancialmente distinto es el carácter del poema n. 1 *In Iacobum magistrum equitum*, que se relaciona con un importante aspecto del cristianismo antiguo, como es su inserción en la sociedad romana. Los mismos escritores apologeticos tachan de incompatibles con la nueva fe algunas actividades, costumbres o profesiones paganas: poseemos un buen ejemplo en el *De spectaculis* de Tertuliano. Pues bien, dentro de esta problemática general está el caso particular de los soldados, ya que la milicia suponía una serie de consecuencias en la conducta que casaban muy mal, en opinión de algunos, con el mandato de amor universal predicado por Cristo, sin contar las obligaciones por parte de los soldados de sacrificar y rendir culto a los dioses y al emperador. El centurión Marcelo, mártir en el año 298, *se ultro discinxit balteum et spatam et vitem quam gerebat proiiciendam esse arbitratus est*.<sup>5</sup> Ante la pregunta de su interrogador *proiecisti arma?*, responde: *Proieci. Non enim oportet christianum molestiis saeculi militare, qui Christum Deum timet*.<sup>6</sup> El vehemente apologeta africano consideraba incompatible seguir a dos generales, al emperador y a Cristo, y seguramente habría aplaudido la respuesta precedente, pero había otras opiniones. Dice D. Ruiz Bueno:

*“Las ideas rigoristas de Tertuliano son, en realidad, las dominantes en los maestros cristianos, como Orígenes en el siglo III y Lactancio en el siglo IV. Las ideas, decimos, porque en la práctica los cristianos formaron parte del ejército, y cada cual, como siempre, resolvería su caso de conciencia como Dios le inspirara. La vida arrolla siempre las teorias.”*<sup>7</sup>

Interesante es el punto de vista de Prudencio. El poeta español ve en Roma un apoyo para la misma Iglesia, cuyos fieles de cualquier rango alejaron repetidas veces a los bárbaros de las fronteras del Imperio, en cuya interna paz hay terreno propicio para que la siembra de Cristo establezca la concordia entre los hombres:

<sup>5</sup> *Passio sancti ac beatissimi Marcelli martyris Christi qui passus est sub Agriculano die III Kalendarum Novembris*, en Daniel Ruiz Bueno (ed.) *Actas de los mártires*. 3. ed. Madrid, BAC, 1974.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 956.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 946.

*En ades, omnipotens, concordibus influeterris!  
Iam mundus te, Christe, capit quem congrege nexu  
pax et Roma tenent. Capita haec et culmina rerum  
esse iubes nec Roma tibi sine pace probatur  
et pax, ut placeat facit excellentia Romae,  
quae motus varios simul et ditione coerctet  
et terrore premit.*<sup>8</sup>

El mejor ejemplo de esta unión entre Roma y Cristo tal vez sea Estilicón, vándalo de origen y cristiano, vencedor de Alarico en la batalla de Polencia y suegro (*parens*) del emperador Honorio:

*Dux agminis imperiique  
christipotens nobis iuvenis fuit et comes eius  
atque parens Stilico; deus unus Christus utrique.  
Huius adoratis altaribus et cruce fronti  
inscripta cecinere tubae. Prima hasta dracones  
praecurrit quae Christi apicem sublimior effert.*<sup>9</sup>

Podemos decir, entonces, que en el cristianismo antiguo no se veía una oposición radical entre ser cristiano y soldado. Tampoco veía nada de esto Claudiano cuando escribió su poema *In Iacobum*, de intención cómica.

Nada sabemos acerca de este jefe de caballería, a quien pide Claudiano clemencia para sus versos a través de la autoridad de san Pedro y san Pablo. El ósculo de los dos máximos apóstoles en Jerusalén y su martirio en Roma —el mismo día, aunque con intervalo de un año— los han unido en el arte y en la literatura cristiana antigua, como medio para resaltar la unidad de la Iglesia<sup>10</sup>. Más aún, Eusebio de Cesarea recoge una tradición que pretende incluso que las diferencias entre ambos no existieron, y que explica el pasaje *ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην* (*Gal 2, 11*) con una homonimia casual entre el primer papa y otro Cefas, uno de los setenta discípulos de la segunda horneada.<sup>11</sup> Es ya bien conocida la invocación conjunta de los *graffiti* de las catacumbas de San Sebastián, donde leemos *Paule ed Petre, petite pro Victore*; aunque el carácter jocoso de los dos primeros versos de *In Iacobum* es evidente:

*Per cineres Pauli, per cani limina Petri,  
ne laceres versus, dux Iacobé meos.*

<sup>8</sup> *Sym.* II, 634-40.

<sup>9</sup> *Sym.* II, 709-14.

<sup>10</sup> Prudencio: *unus utrumque dies, pleno tamen innovatus anno, / vidit superba morte laureatum; Passio apostolorum, Perist.* xii, 5-6.

<sup>11</sup> La referencia de HE I, xii, 1-2 es a una obra perdida de Clemente, las *Ἐποπώσεις*.

Importante desde el punto de vista histórico es la mención del templo de San Pedro, que atestigua la popularidad de la basílica constantiniana completada en el 349, pero consagrada por el papa Silvestre veintitrés años antes. También la basílica de San Pablo, fuera de las murallas, construida por Constantino sobre su tumba, ampliada en el 386 por Valentiniano II y luego por Teodosio I. Escuchemos otra vez a Prudencio:

*Ibimus ulterius qua fert via pontis Hadriani,  
laevam deinde fluminis petemus.*<sup>12</sup>

En cuanto al *cani Petri*, está fielmente enmarcado en la tradición que confiere por ese medio, aquí y en la plástica, la necesaria venerabilidad al príncipe de los apóstoles.

Se ha escrito que nuestro poema es un “playful catalogue of saints”<sup>13</sup>, y esto es verdad, pero creo que hay también una selección interesante hecha por el poeta. Veamos los dos apóstoles que contiñan en la lista:

*Sic tua pro clipeo defendat pectora Thomas  
et comes ad bellum Bartholomaeus eat; vv. 3-4.*

La incredulidad de Tomás, mencionada por el Evangelio, lo ha hecho protagonista de curiosas anécdotas transmitidas por la literatura apócrifa. La más notable de ellas tiene que ver con la dormición de María rodeada por los apóstoles, tema favorito de muchos siglos de iconografía. Todos son transportados por nubes desde los lugares remotos en que se encontraban. Tomás, según el *Libro de San Juan Evangelista*, estaba en India predicando y a punto de bautizar al hijo de la hermana del rey, cuando de repente una nube lo arrebató y lo condujo a Belén (χαὶ νεφέλη φωτὸς ἀρπάσασά με παρέστησέν με πρὸς ὑμᾶς)<sup>14</sup>. Pero en este caso nos interesará más la variante de una narración, aunque tardía, del *transitus* del Pseudo-José de Arimatea:

*ecce omnes discipuli Domini ad ostia thalami beatae Mariae, excepto  
Thoma, qui dicitur Didymus, nube ducti sunt.*<sup>15</sup>

Los apóstoles acompañarán a la Virgen en sus últimos instantes en la tierra y la depositarán en su sepulcro en el Valle de Josafat y,

<sup>12</sup> *Passio apostolorum*, 61-62.

<sup>13</sup> F.J.E. Raby, *A History of Secular Poetry in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1934, vol. I, p. 97.

<sup>14</sup> Cap. XX, en Aurelio de Santos Otero (ed.) *Los Evangelios apócrifos*. 3 ed. Madrid, BAC, 1979.

<sup>15</sup> *Narración del Ps. José de Arimatea*, cap. VII, en *op. cit.*

mientras estas cosas ocurren, Tomás se encuentra en India celebrando misa:

*Deinde beatus Thomas referebat eis quomodo missam cantabat in India: Indutus adhuc erat vestimenta sacerdotalia. Verbum Dei ille nesciens in monte Oliveti ductus erat et vidit sanctissimum corpus beatæ Mariæ in caelum ascendere, et oravit eam ut benedictionem ei daret. Exaudivit deprecationem illius et iactavit illi zonam suam, qua praecincta erat. Et ostendit illam zonam cunctis.*<sup>16</sup>

Este ceñidor es la prueba que exhibe Tomás para demostrar a los demás que el cuerpo de la Virgen ya no está en el sepulcro sino en la gloria celestial. Hay sin duda ironía en este pasaje, puesto que antes el incrédulo había sido Tomás, y ahora es el creyente ante la incredulidad de sus compañeros. Por otra parte, nosotros sabemos que en la literatura del Nuevo Testamento la fe es comparada a un escudo: ἐν πᾶσιν ἰναλαβόντες τὸν θυρεὸν (scutum) τῆς πίστεως (Eph 6, 16). ¿Qué ha querido hacer Claudiano? Tal vez su humor ha sido en extremo sutil y el *pro clipeo* evidencia una cuidadosa selección para bromear sobre el patrocinio de un militar que debía defender las fronteras del imperio. En ese caso deberemos también preguntarnos qué ocurre con la otra mención, la de san Bartolomé. Nuevamente recurriremos a la literatura apócrifa:

*“Hoy, gracias a los descubrimientos que se han ido haciendo y a las consecuencias a que ha llevado su estudio, podemos constatar no solamente la gran difusión que tuvieron en ambientes helénicos, coptos, latinos y eslavos diversos escritos relacionados con san Bartolomé, sino reducir éstos a la unidad y reivindicar para todos ellos el título de Evangelio de Bartolomé.”*<sup>17</sup>

Efectivamente; la figura de este apóstol resultaba muy atractiva en los tiempos antiguos, los cuales nos legaron tradiciones en las que él interrogaba a Cristo, a María y al mismo Belial sobre temas apocalípticos predilectos de los apócrifos, tales el descenso a los infiernos, las jerarquías de los ángeles, de los demonios, fantásticas visiones. En suma, los cuatro nombres más famosos del colegio apostólico en la primera cristiandad pienso que figuran en esta sátira de Claudiano. Pero las burlas no acaban con ellos. También mártires y santos hay en ella. Veamos. El poeta formula votos para que los bárbaros no se precipiten hacia Roma por los Alpes, gracias a la intercesión de Susana, mártir bajo Diocleciano<sup>18</sup>; que los bárbaros que habitan las hel-

<sup>16</sup> *Op. cit.*, cap. XX.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 537.

<sup>18</sup> Así anota Platnauer. El *sancta* hace difícil que pueda referirse a la Susana del Antiguo

das regiones donde alguna vez estuvo relegado Ovidio sean sumergidos en el Danubio, como los egipcios en el Mar Rojo; que las fuerzas romanas, protegidas por Santa Tecla<sup>19</sup>, destruyan las fuerzas de los getas:

*sic ope sanctorum non barbarus inruat Alpes,  
sic tibi det vires sancta Susanna suas;  
sic quicumque ferox gelidum transnaverit Histrum,  
mergatur volucres ceu Pharaonis equi;  
sic Geticas ultrix feriat romphaea catervas  
Romanasque regat prospera Thecla manus; vv. 5-10.*

Este Jacobo parece que confiaba en exceso en la protección de los santos, más que en su propio valor. "L'ironie dans cette épigramme semble viser plutôt le caractère même de Jacob, qu'en général la croyance au pouvoir des saints", comenta V. Crépin en su edición.<sup>20</sup> Y Claudiano termina su poema también formulando votos para el *magister equitum*: que sus huéspedes le concedan el plácido triunfo de la hospitalidad y apaguen su sed los derramados toneles, pero que Jacobo no haga pedazos los versos del poeta:

*sic tibi det magnum moriens conviva triumphum  
atque tuam vincant dolia fusa sitim;  
sic humquam hostili maculetur sanguine dextra:  
ne laceres versus, dux Iacobe, meos. vv. 11-14*

Hace ya muchos años que Raby definió la importancia de los *Carmina minora* de Claudiano en la historia de la poesía:

*The collection of shorter poems is of much interest because it shows how the example set by the poets of the "silver age" was still followed, and how it was handed on to the medieval poets. The constant stream of this minor verse is undoubtedly of great importance for the study of secular poetry in the Middle Ages. The choice of subjects, dictated at first by convention; was wide enough to suggest new possibilities, and these exercises tended to keep the versifier close to things that had a real meaning and relevance —a landscape, a river, a building, a statue, or even an unusual phenomenon of nature.<sup>21</sup>*

Testamento, pese a su carácter de "mártir precristiana" (cf. D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, p. 58 sq.).

<sup>19</sup> Platnauer: "There were several virgins, saints, and martyrs of this name. Claudian probably means the proto-martyr of Iconium, the friend and companion of S. Paul". Eusebio se ve obligado a decir *ἡ καὶ ἡμῶν Θέκλα*, para diferenciar (*Sobre los mártires de Palestina*, p. 906, en *op. cit.*).

<sup>20</sup> Claudien. *Oeuvres Complètes*. Paris, Garnier, s.f.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 95.

Todo esto se aplica perfectamente a los dos poemas de que nos ocupamos, bastante distintos, sin embargo, uno de otro. Mientras *De Salvatore* es una obra bastante fría y convencional que sigue las características de la literatura de ocasión, *In Iacobum* es un interesante documento que refleja bien, para el que lee atentamente, facetas heterogéneas de la vida cristiana en el siglo IV y una deliciosa pieza satírica.

RAUL LAVALLE

## VII SEMANA NACIONAL DE TEOLOGIA DE LA SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGIA

### I. EL ENCUENTRO

La *Sociedad Argentina de Teología* (S.A.T.) realizó su *VII Semana Nacional de Teología* del 3 al 7 de agosto pasados en la Casa "Retiro Betania" de La Falda, provincia de Córdoba. Participaron 37 teólogos provenientes de distintos puntos del país y, por primera vez, asistieron teólogos de los cinco países limítrofes, amén de la presencia de Mons. Estanislao Karlic, Arzobispo de Paraná y Presidente de la Comisión de Fe y Cultura de la Conferencia Episcopal Argentina y miembro de la S.A.T.

El tema de la Semana, *Teología y praxis pastoral*, fue abordado desde distintas perspectivas por cuatro expositores:

1º: El P. *Jorge Seibold, s.j.*, de San Miguel, brindó un panorama sobre "*Teoría y praxis desde la historia de la filosofía*". Partiendo del mundo griego (Platón y Aristóteles), pasando por Santo Tomás, hasta llegar a los filósofos de la modernidad (Bacon, Descartes, Galileo, Hobbes, Vico, Leibniz, Kant, Hegel y Marx).

2º: El P. *Armando Levoratti*, de La Plata, expuso el tema "*Fe y obras en la Sagrada Escritura*". Qué debemos hacer. Esta pregunta, constante en el Nuevo Testamento, fue el interrogante desde el cual el expositor analizó la predicación de Jesús, la Iglesia primitiva, las Cartas de Pablo y la Carta de Santiago.

3º: El P. *Roberto Sanguinetti Montero*, de Montevideo, Uruguay, expuso los "*Aspectos dogmáticos de la relación teología y pastoral*": el carácter salvífico de la fe, los desafíos de la hora (pastoral popular, mentalidad moderna, familia, opción preferencial por los pobres), el carácter salvífico de la verdad, el diálogo con las ideologías, la teología pastoral y el culto.

4º: Mons. *Antonio do Carmo Cheuiche*, obispo auxiliar de Porto Alegre, Brasil, y miembro del CELAM, abordó la "*Problemática pastoral de América latina*", exponiendo los presupuestos y lineamientos básicos de una pastoral orgánica de la cultura en América latina.

Estas cuatro ponencias, con sus respectivos debates subsiguientes, ocuparon dos de los días de la Semana. Un tercer día fue ocupado por el trabajo y reflexión en grupos sobre diversos temas: persona y estructura en la Evangelización de la cultura; teologías subyacentes a las distintas praxis pastorales; teología y praxis pastoral.

El trabajo de los grupos fue interrumpido para escuchar las "comunicaciones de los sacerdotes Michael Gibaud (Paraguay), Jaime Virreira Guzmán (Bolivia) y Sergio Zañartu, s.j. (Chile), quienes expusieron los principales desafíos pastorales de sus Iglesias.

La *Sociedad Argentina de Teología* fue fundada en 1970 y posee coordinación orgánica con la Conferencia Episcopal Argentina, a través de la Comisión de Teología. Sus actuales autoridades son los presbíteros Pablo Sudar, Leonardo Cappelluti y Guillermo Cassone, como Presidente, Vice-Presidente y Secretario, respectivamente, actuando Oscar Campana como prosecretario. La renovación de autoridades se efectuará en 1988.

## II. SEMANA NACIONAL DE TEOLOGIA 1988

La *VIII Semana de Teología*, se realizará entre el 1º-5 de agosto de 1988, en La Falda (Córdoba), sobre el tema "*El Laicado y la Misión de la Iglesia en la Actual Transformación en América Latina*", que tendrá también un tratamiento interdisciplinar, a fin de iluminar esa realidad de vital importancia en el futuro de la Iglesia, tal como surgiera de las conclusiones del Sínodo Romano sobre el tema en octubre pasado.

## III. PUBLICACIONES

Las conclusiones de la Semana de Teología comentada, serán publicadas en un volumen titulado *Teología y Praxis Pastoral*, editado por Ediciones Paulinas.

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

CARMELO J. GIAQUINTA Y OTROS: *Evangelización y Liberación*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas 1986, Col. Teología, n. 1, 256 p.

La Sociedad Argentina de Teología (SAT) realizó del 4 al 8 de junio de 1985 su *IV Semana* sobre el tema *Evangelización y Liberación*. Esta obra es la primera publicación de la SAT y recoge algunos aportes de los participantes en dicha semana. El libro se inclina más a la reflexión sobre la liberación, excepto la ponencia sobre historia eclesialística.

Guillermo Garlatti presenta unos *Aportes de la teología paulina en torno a la relación entre Evangelio, libertad y liberación* (p. 13-45). Es un rico estudio de teología paulina sobre la libertad y la liberación. Parte de Gal 5, de 1 Cor 7 y la carta a Filemón. Son interesantes las observaciones sobre la esclavitud en Cristo y la libertad por la cruz. El estudio analiza la dimensión personal de la libertad y la liberación cristianas. Luego en una 5a. parte se cambia de método y aunque se reconoce que los escritos paulinos no abordan la "liberación integral" en los términos de la problemática actual, se intenta sacar algunas orientaciones del estudio para que puedan aplicarse al campo sociopolítico, ya que de hecho el vocabulario de "liberación" en la Biblia no corresponde al uso del mismo en la praxis socio-política del presente. (Podrá completarse esta ponencia con el artículo completo de *Jorge Mejía: La*

*liberación; aspectos bíblicos; evaluación crítica* en Teología 10 [1972/73/, n. 21-22, p. 25-61.)

*Evangelización y liberación en la historia de la Iglesia latinoamericana* es el título del trabajo de Rubén Darío García (p. 47-111). Esta intervención es un conjunto llamativo de fichas dividido en tres partes sin vinculación lógica y sin conclusiones. Lo más interesante es la presentación de las interpretaciones historiográficas de la historia de la Iglesia en América latina: indigenista; dialéctica; católico-hispanista; y teológico-pastoral (la del Papa Juan Pablo II). En la interpretación dialéctica (marxista y otras) no se ve bien porque entra la obra de Urán, que no merece ninguna cita ni resumen del autor del artículo. Después de esta visión de las interpretaciones, el resto de la ponencia es menos elaborada. La lectura atenta plantea tres observaciones: la falta de una metodología coherente; la falta de crítica y citas exactas a los largos textos presentados; la falta de prueba con respecto a la tipología ofrecida. (Notar errores en la p. 73 lin. 29 y p. 102 lin. 2.)

El excelente estudio de Carmelo Giaquinta *Opresión y liberación en la óptica de la Iglesia primitiva* (p. 113-128) no pertenece a las ponencias de la Semana, pero se incorpora a esta recopilación. Fue publicado originalmente en la revista *Criterio*.

El autor nos presenta los comienzos de una teología de la libertad y el surgimiento de los primeros principios

acerca de la libertad religiosa entre los cristianos sometidos a un estado policial.

En un largo estudio sobre *Liberación y antropología* (p. 129-196), José Angel Rovai se propone pensar las mediaciones asumidas en el método de reflexión de la teología de la liberación, especialmente la de Gustavo Gutiérrez. El uso del análisis marxista por algunas teologías de la liberación es criticado por el autor en la línea de pensamiento de Alberto Methol Ferré (Uruguay) y Javier Lozano Barragán (México). No estoy de acuerdo con el autor cuando comparte "plenamente" con Methol Ferré que G. Gutiérrez "es el primer teólogo latinoamericano que empalma radicalmente su reflexión con los motivos y vicisitudes del pensamiento latinoamericano secular" (p. 154).

El presidente de la SAT, Pablo Sudar, en *Jesucristo Salvador: religión y cultura en América latina* (p. 197-223) presenta "los elementos constitutivos que desde la fe (cristiana) determinan una autoconciencia reconciliadora en nuestra cultura y que se expresan como matriz cultural en nuestra comunidad nacional" (p. 216). Pero la actividad reconciliadora debe aún alcanzar a tres conflictos antiguos entre familia y sociedad; los dos proyectos culturales ilustrado y popular; y el trabajo. El artículo concluye con el deseo de una síntesis nueva entre fe y cultura para asumir el misterio de Dios y crear vínculos de comunión. (Notar errores en las notas 4 y 6.)

La ponencia del sociólogo católico Gerardo Farrell: *Breve reflexión pastoral sobre teología de la liberación* (p. 225-231) concibe la liberación como el "proceso histórico de un pueblo hacia la justicia". La "teología de la liberación" sería entonces la reflexión cristiana sobre la historia de un pueblo y su cultura. Aunque el autor se inclina hacia lo "popular y nacional", su probidad le hace comprender como pro-

blema estructural de la Argentina "la reconciliación cultural de las dos Argentinas" (ilustrada y popular) y cómo la evangelización liberadora implica también una pastoral de la "ilustración" (intentada en el s. XIX y en el s. XX con distinta suerte). Farrell se queja de los teólogos argentinos por no haber estudiado el pensamiento argentino. Se refiere al pensamiento político, sobre todo "nacionalista" y "peronista". Sea lo que fuere de la opción política del autor, es importante el llamado que hace a profundizar en la "identidad cultural" de los argentinos.

El libro concluye con otro aporte de Carmelo Giaquinta: *Orientaciones de la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (p. 233-249). Es una reflexión sobre la primera instrucción vaticana (1984), reflexión escrita antes del segundo documento (1986). Giaquinta establece los tres ejes fundamentales de las orientaciones del c. XI: liberación auténtica, superación de falsos mesianismos (violencia), y dinamismo liberador de la fe. Se plantea agudos interrogantes frente al problema de las guerras, secuestros, destrucción de la economía, etc.: ve una cierta apostasía práctica de los cristianos que son cómplices o colaboradores tácitos en estos pecados de moral social (p. 238, 242, 244). Ve también una insuficiente reacción de las Iglesias locales que descansan demasiado en la solicitud del Primado romano (p. 246-247).

El libro es un buen aporte a la discusión teológica en Argentina. Hubiera sido conveniente, dada la fecha de su publicación, mencionar la *II Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación*. En próximos libros convendría que se presentase la SAT y el proyecto de esta colección. Además de las coincidencias que han quedado expuestas, los distintos trabajos tienen una meta semejante: pensar desde la fe cristiana al hombre y su libertad.

Oswaldo D. Santagada

Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici promovendo, *Le Nouveau Code de Droit Canonique, Actes du Ve Congrès International de Droit Canonique*, Michel Theriault y Jean Thorn, Ottawa, 2 vol., 1166 pp.

La publicación de las *Actas del V Congreso Internacional de Derecho Canónico* consta de la recopilación de los textos escritos presentados en el orden cronológico de las Sesiones del Congreso, cuyo tema central fue *El Nuevo Código de Derecho Canónico*. Dichos textos han sido publicados en su lengua original, seguidos de un breve resumen en inglés y francés. Además se incluyen los discursos de apertura y clausura a cargo de Pedro Lombardía (+ 1986), que fuera Presidente del Congreso, así como el prefacio a la obra e introducción, el Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II y otras alocuciones.

La versión final de los textos, su presentación, las síntesis y la metodología empleada aseguran un trabajo ponderable.

Cada una de las contribuciones escritas manifiesta el propósito del Congreso, que atiende, más allá de evaluar la incidencia de la doctrina conciliar en el ámbito del Derecho, a estudiar el contenido del mismo, en alguno de sus temas, que se encuentran en el nuevo Código de Derecho Canónico.

Además de la consideración de la letra y del espíritu de la legislación vigente, estos trabajos permiten conocer algunos aspectos jurídicos que resultan de importancia para la vida cristiana y eclesial, y aun cuando algunos de ellos exijan un ulterior estudio, es valioso que hayan sido planteados de este modo.

Las Actas muestran también cómo el centro de gravedad en el estudio del Derecho pasa necesariamente por su carácter teológico y pastoral que determina la finalidad de sus leyes, su

relación con la eclesiología, la vocación misionera de la Iglesia, su función santificadora y magisterial, el ecumenismo, etcétera. Sin embargo estas exposiciones no descuidan en ningún momento la naturaleza propia del Código, que es netamente jurídica.

Los trabajos permiten constatar la interrelación que existe en el presente entre los estudiosos del Derecho, aun comprobando diferencias y diversos puntos de vista sobre problemas de actualidad. Por otra parte, esta publicación permite dilucidar también cuál ha de ser el oficio del jurista en la Iglesia, que además de implicar el conocimiento de las leyes, una seria metodología, análisis crítico, etc.; deberá estar permeado de una profunda visión teológica que le permita discernir en el cuerpo legal la finalidad y la función que éste debe tener en la comunidad eclesial.

Si bien se puede estimar que un índice analítico enriquecería la obra, ya que se cuenta con el índice general de los temas dispuestos según el orden cronológico de las Sesiones; no obstante se advierte un cierto agrupamiento de los referidos temas, en los que está implícita la relación con los respectivos Libros del Código.

La Segunda Sesión sigue a la de Apertura del Congreso. En aquella Sesión, los trabajos consideran el método del Código, los actos jurídicos, la costumbre, los fieles, las prelaturas personales, etc. (L. I y II C.I.C.). También se trata allí sobre el significado de la nueva normativa de la ex-comunión para la justificación teológica del derecho penal canónico y el ecumenismo en relación a la Eucaristía, que corresponden a otros Libros del Código (L. VII y L. III respectivamente).

La Sesión tercera no aparece en las Actas, ya que fue consagrada a la Asamblea General de los miembros de la Asociación organizadora del Congreso.

La Sesión cuarta mira sobre todo a la Iglesia universal y a sus organismos, presentando, entre otros, los siguientes temas: la reforma de los órganos administrativos centrales, los Tribunales apostólicos, las Conferencias Episcopales, las relaciones entre ellas y su dimensión internacional, la vida religiosa y la Iglesia universal, etc.

Las Sesiones quinta y sexta están unidas y presentan elaboraciones que giran en torno a la Segunda Parte del Libro II del Código, sobre las Iglesias particulares y sus agrupaciones: el Obispo diocesano, la Provincia y la Región Eclesiástica, los organismos de participación en la estructura de la Iglesia local, etc.

La séptima y octava Sesiones están dedicadas al derecho matrimonial cuya lectura plantea temas de interés pastoral y jurídico, como el referido a las medidas pastorales previas en las causas de separación conyugal, homosexualidad y matrimonio, etc.

En la temática de las Actas, el referido a la Parroquia merecería algún estudio más específico, ya que se trata de ella al considerar temas más generales (cfr. R. Puza, "Kirche und Gemeinde im neuen Codex Iuris Canonici" A. J. Maida, "The Code of Canon Law of 1983 and the Property of the Local Church").

Otros trabajos podrían mencionarse por su interés, así por ejemplo: E. Correco, *Theological Justifications of the Codification of the Latin Canon Law I*, 69-96; R. Sobanski, *L'ecclésiologie du nouveau Code de droit Canonique*, I, 243-270; J.A. Eguren Amorrortu. s.j. "La Iglesia misionera en el Código de Derecho Canónico de 1983, I, 275-308; A. Taché O.M.I., *The Code of Canon Law of 1983 and Ecumenical Relations*, I, 401-422; G. Feliciani, *Le conferenze episcopali nel Codice di diritto canonico del 1983*, I, 497-504; J. Beyer s.j. *La vie religieuse et l'Eglise universelle*, I, 563-594, etc.

José Luis Mollaghan

ANDRES VELA, J., *Reiniciación cristiana. Respuesta a un bautismo "sociológico"*. Colección Profesores n. 17. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. Bogotá, 1985.

El libro es la publicación de la tesis doctoral del autor, preparada en la Facultad de Misiología de la Universidad Gregoriana, bajo la dirección del P. Louis Ligier. El P. Andrés Vela lleva a cabo este trabajo, después de haber editado varios libros sobre temas pastorales, a partir de Comunidades de base y una Iglesia Nueva, impreso en Buenos Aires en 1968. Se trata, aquí, por lo tanto, de una obra, que es fruto maduro de años de estudio, de enseñanza y de experiencia pastoral. El tema elaborado es el de la "reiniciación cristiana", tomando como base el capítulo IV del OICA (*Ordo initiationis christianae adultorum*), donde se propone un "camino de iniciación" de adultos ya bautizados, pero que no han sido sucesivamente evangelizados ni catequizados y piden recibir los sacramentos de la Confirmación y de la Eucaristía. "La finalidad de esta disertación —dice el autor en la Introducción— es la de reflexionar sobre la 'analogía' —diferencia y semejanza— entre el camino 'iniciatorio', propuesto por el capítulo I del OICA con sus 'Praenotanda', y el 'reincinatorio' indicado por el capítulo IV 'eadem ratione ac pro catechumenis'" (p. 34).

En el desarrollo de la tesis se siguen los siguientes pasos. Se constata el hecho de un "neopaganismo cristiano" propio de muchos bautizados, delante del cual la Iglesia se encuentra en la apremiante necesidad de una acción pastoral reevangelizadora. El OICA, especialmente en sus caps. IV y V, ofrece posibilidades concretas para intentar un "camino de reiniciación" para los bautizados. Tal camino de reiniciación se refleja en el modelo litúrgico-pastoral del OICA, que desarrolla unas líneas de acción y una estructura

iniciatoria típica. Se evalúan los aportes de las experiencias neocatecumenales de Francia, España, Italia y América latina al proceso de iniciación del OICA. Por último, se elaboran algunas conclusiones pastorales para un proyecto de reiniciación a partir del OICA.

Cada tema es desarrollado con absoluta seriedad, amplitud y profundidad.

La argumentación se apoya en un sinnúmero de citas, publicadas como un volumen aparte, según el uso en algunas tesis doctorales. Son excesivamente largas y dificultan la lectura, pero hacen del libro una excepcional fuente de documentación sobre el tema en cuestión y sobre la iniciación cristiana en general. De todas maneras el mérito mayor del autor reside en la intuición de fondo: que la propuesta catequético-litúrgico-pastoral del Cap. IV del OICA, podría ser la base de un proyecto de reiniciación, urgentemente necesario para la actual y futura situación de la Iglesia. Se sostiene que también para la mayoría de los ya bautizados se hace necesaria la "iniciación cristiana", por ser el bautismo, recibido generalmente de niños, un bautismo, que el autor en el título mismo del libro califica de "sociológico". No está puesto en cuestión en ningún momento el bautismo de los niños, suficientemente legitimado por la tradición y la praxis de la Iglesia. Pero, según el autor, es necesario orientar todo el esfuerzo iniciatorio al adulto; y esto también en el bautismo de los niños. "Por otra parte, — escribe Andrés Vela — aunque en la Iglesia post-conciliar subsisten las dos metodologías de iniciación — el OBP (*Ordo Baptismi parvulorum*) y el OICA — la segunda es ejemplar y paradigmática de la primera. De hecho, la pastoral de la Iglesia actual está haciendo varios esfuerzos para unir estas dos formas de iniciación a la fe antes del Bautismo en base a las etapas del OICA: prerrequisito de hacer un camino con padres y padrinos antes

del bautismo de niños, catecumenado de la Confirmación, catecumenado antes del Matrimonio..." (p. 99).

Quiero observar, por mi parte, que siempre la Iglesia se ha esforzado de promover la iniciación del adulto y esto independientemente del momento celebrativo de los sacramentos de la iniciación (en la Iglesia Oriental los tres sacramentos de la iniciación han sido celebrados juntos para los niños, mientras que la Iglesia latina ha acentuado, por lo menos para la Eucaristía, la necesidad de una capacidad receptiva mínima, es decir, el uso de razón). Pero, según el autor y muy acertadamente, por cierto, en la actual situación de decristianización y secularismo, es necesario que la "iniciación" del adulto, aun del ya bautizado, asuma las formas típicas del "camino catecumenal".

En el cap. IV del libro es presentada una interesante panorámica de las experiencias reiniciatorias en los países arriba recordados. Se trata de iniciativas pastorales de "caminos neocatecumenales" que provienen de distintas matrices: algunos están inspirados en los movimientos eclesiales (Kiko Argüello), otro en las comunidades eclesiales de base (América latina), otros están muy ligados al esfuerzo catequético en el ámbito de las diócesis (Francia, Italia y España). Todos, ciertamente, han contribuido a preparar el proyecto del cap. IV del OICA y continuarán siendo sus principales intérpretes y realizadores. Sin embargo, queda todavía el gran desafío de hacer de tal proyecto el punto de convergencia de toda una pastoral inspirada a la iniciación, como el autor del libro propone. Por último quisiera agregar algunas observaciones críticas. Me parece que algunos puntos habría que elaborarlos con mayor apertura de perspectivas. En el cap. V de su libro, Andrés Vela, al hacer una descripción global de una posible estructura del proceso neocatecumenal a partir del OICA, habla de

las variables que deberían ser tenidas en cuenta y cita las variables "cultura" y "religiosidad popular". La impresión es que aquí tales temas sufren una fuerte reducción de perspectivas, al ser considerados como elementos integrativos del proceso reiniciatorio. Cabe preguntarse si, a pesar de las tendencias secularistas siempre más extensas en la sociedad, el contexto cultural cristiano no constituye ya de por sí una cierta estructura de iniciación, dentro de la cual (y no como agregado), habría que proyectar el "camino neocatecumenal". Yo creo que esto determinaría mucho los contenidos y las formas del "neocatecumenado", que no partiría nunca de una "tabula rasa", donde no ha sucedido todavía nada en la vida cristiana, sino de una vivencia de la fe, posiblemente poco explicitada y categorizada, pero con raíces a veces sorprendentemente profundas y encarnadas en la historia. Pero, evidentemente, el contexto cultural no nos absolvería nunca de la exigente pastoral de un camino iniciatorio para muchos cristianos, en vista de madurar una plena opción por Cristo en el mundo de hoy. De tal necesidad nos ha convencido totalmente el P. Andrés Vela en este libro sobre la "reiniciación cristiana".

Luciano Bertelli

JUAN ANTONIO PRESAS: *Anales de nuestra señora de Luján; trabajo histórico documental, 1630-1987*. Buenos Aires (i.e. Librería diocesana, Buen Viaje 936, 1708 Morón), 1987, 352 p. il.

Las obras históricas, teológicas o espirituales sobre la imagen y el santuario de Luján no son numerosas. Algunos han escrito en sus obras de conjunto (como Bruno y Zuretti), otras en

temáticas vecinas (como Actis, Bravo Taboada, Fasolino, Furlong, Molina, Tonda) y directamente pocos en una historia que tiene tres siglos y medio (Estrada, Fernández de Monjardín, Guerault, Lobato Mülle, Molinari, Salvaire, Scarella, Varela, Vargas Ugarte, Udaondo).

Juan Antonio Presas, sacerdote argentino nacido en La Plata en 1912, ha unido una vocación pastoral fuerte con un gran amor a la madre de Jesús y desde hace veinticinco años ha venido investigando los documentos referentes a Luján. Sometió a una crítica rigurosa las dos crónicas antiguas que se poseen: la de fray Pedro Nolasco de Santa María, mercedario, de 1737, y la del P. Felipe Maqueda, diocesano, de 1812, que probablemente usó material de una crónica del franciscano Antonio Oliver de 1763 que no ha llegado a nuestras manos. Como las dos crónicas tenían algunas divergencias y daban cuenta de un hecho inexplicable de modo natural, varios anticlericales argentinos de la segunda mitad del siglo pasado sometieron a Luján a menosprecio y burla, destilando el veneno de que el milagro mencionado en aquellas crónicas era una mera leyenda (así J.M. Gutiérrez, Sarmiento, Ameghino). Los primeros resultados de la investigación archivística de Presas fueron presentados en un libro: *Nuestra Señora de Luján y Sumampa* (1974) en el cual se transcriben íntegramente documentos de gran importancia para el comienzo de esta historia. De hecho el libro de 1974 estaba dedicado a la primera centuria del Luján mariano (1630-1730) hasta el momento en que Luján es nombrada parroquia desmembrada de la Catedral de Buenos Aires. A este primer libro Presas hizo seguir varios otros referidos al mismo tema o relacionados íntimamente con él: *Luján, la estancia del milagro* (1977); *Luján ante la ciencia y la fe* (1978); *Ir a Luján es un deber* (1979); *N.S. de Luján* (1980); *N.S. de Sumampa*

(1980); *N.S. de Luján en el arte* (1981); *Luján la ciudad mariana del país* (1982); *Anales de N.S. de Luján* (1983, 1a. ed.); *Historia de N.S. de Luján* (1984); *Historia de la Virgen de los Treinta y Tres* (1985); *El negro Manuel* (1985).

En setiembre de 1987 se publicó la 2a. edición corregida y aumentada de los *Anales*, que aquí reseñamos, donde la veracidad de hechos, lugares y personas se impone a la crítica más exigente y la presencia de un acontecimiento sobrenatural se hace innegable. El autor ha seguido las huellas metodológicas que, para otros temas habían abierto los historiadores Raúl Molina y Luis Bravo y Taboada.

El grueso volumen es en realidad un enchiridion o recopilación de textos literarios y fuentes escritas sobre los temas del Luján de la madre de Jesucristo. La mayoría de esas fuentes son inéditas, o bien publicadas en sus obras anteriores. No hay fuentes orales. Presas introduce todos sus textos explicando el contexto, autor u otros elementos de significación. En conjunto se tiene la impresión de una obra colosal que abarca 357 años de la historia de nuestro pueblo argentino. Presas hace uso explícito de las fuentes: ni siquiera silencia los ataques de fines del siglo XIX, ni las burlas a Salvaire y Mons. Aneiros.

El tomo está dividido por centurias desde 1630. Cada centuria es sintetizada por un personaje capital según la visión del autor: la primera por el negro Manuel, la segunda por Juan de Lezica, la tercera por el P. Jorge M. Salvaire, lazarista, y la presente por el Papa Juan Pablo II. Otras figuras podrían haberse encontrado igualmente importantes, pero es comprensible que se respete la lectura que de su propio material hace un autor. Detengámonos brevemente en el contenido de la obra. En la primer centuria es notable la ubicación de Luján como curato en el famoso mapa del P. Ruiz de Montoya

(1636-1637). Episodios fundamentales de este siglo son la primera ermita de la Virgen, la capilla de Ana de Matos y la capilla del P. Montalbo. Para 1682 ya se habla de Luján como de un santuario. En 1719 el Papa Clemente XI concede una indulgencia para el 8 de diciembre de cada año. La segunda centuria se inicia con la creación de Luján como parroquia. Para 1749 los testimonios mencionan sólo tres poblados entre Buenos Aires y Córdoba: Luján, Pergamino y Río II. En 1750 comienza el culto a María de Luján en Mendoza (Luján de Cuyo). En 1755 Luján es declarada "villa". El templo de Lezica es inaugurado en 1763. En 1767 pasan por los Luján los jesuitas expulsados del Paraguay a quienes los habitantes no pueden hablar bajo pena de ex-comunión dictada por el obispo de Buenos Aires. En 1774 (y otros años) se mencionan las Islas Malvinas. Hay base para suponer que la Virgen de Guadalupe que se venera en Santa Fe sea la Virgen de Luján y no la mexicana, ya que el obispo Malvar habla de *Nuestra Señora de Luján, título de Guadalupe* (año 1779). Ese mismo año se abre la capilla de N.S. de Luján del Pintado (Uruguay) que luego pasará a La Florida y es conocida como la Virgen de los Treinta y Tres orientales a partir de 1825. De 1782 es una Bula del Papa Pío VI que declara que en Luján se obtienen las mismas gracias y privilegios que en San Juan de Letrán, a perpetuidad. De 1806 data la devoción a María de Luján de los prisioneros irlandeses. En 1822 Rivadavia se incauta de todos los bienes del santuario de Luján. En 1824 pasa por Luján la misión pontificia Muzi, uno de cuyos integrantes es Juan M. Mastai-Ferretti, luego Pío IX. Durante la tercer centuria, para 1851 Luján es el primer lugar de irlandeses en América latina. En 1858 se establecen allí las Hijas de la Caridad (vicentinas). Para 1859 hay testimonios de peregrinos de toda la Argentina. En 1866 ya se trae como "tradicción" las antiguas costumbres de

los gauchos en Luján (corridos, sortijas, etc.). En 1872 asumen el santuario los padres lazaristas. De 1875 es la liberación del P. Salvaire de manos de los pampas y el voto que hizo a la Virgen de Luján. En 1885 aparece la obra de Salvaire: *Historia de N.S. de Luján*. En 1886 el Papa León XIII concede la coronación de la imagen de Luján por petición de tres naciones (Argentina, Paraguay y Uruguay). El 8 de mayo de 1887 es la coronación y el 15 se coloca la piedra fundamental de la actual basílica. En 1890 Mons. Aneiros, arzobispo de Buenos Aires, publica una carta pastoral sobre Luján a la que seguirán muchas otras: él fue el alma del proyecto de Salvaire. En 1895 Mons. Mariano Soler, primer obispo de Montevideo ofrenda al santuario una monumental "lámpara votiva" en nombre del Uruguay. La cuarta centuria, en la que nos hallamos, comienza con un acontecimiento de primera importancia: el 5 de octubre de 1930, por decreto de Pío XI, se juró a la Virgen de Luján como patrona de las tres repúblicas hermanas ya mencionadas. Luego María de Luján irá recibiendo diversos patronatos en el país. La réplica de la humilde imagen es llevada a todas las catedrales por el obispo de Mercedes, Mons. A. Serafini. En 1975 comienzan las multitudinarias peregrinaciones juveniles. y en 1982 el Papa Juan Pablo II viene desde Roma a Luján, el santuario de la nación argentina, y convoca allí al pueblo argentino en vísperas de la derrota de Malvinas.

El método de Presas es claro y estricto. Transcribe documentos (escrituras, inventarios, testamentos, diarios de viaje, bulas pontificias, cartas pastorales, etc.) relativos a personajes, lugares, hechos (curaciones, polémicas, peregrinaciones), obras de arte (pinturas, grabados, platería) con directa vinculación a la imagen venerada de la Virgen de Luján. Luego de los textos correspondientes a cada año o los relatos, el autor presenta las referencias archivísticas y bibliográficas (archivos de la

Nación, de Indias, de Luján, de la catedral de Buenos Aires, de la parroquia de la Merced, etc.) con sus firmas de modo que resulte fácil a los futuros estudiosos localizar el documento mencionado. En estas notas técnicas, Presas agrega también algunas advertencias sobre las fuentes que usa. Este método va año por año desde 1630 hasta 1987: solamente faltan textos en catorce años salteados pertenecientes a los primeros cuarenta de esta historia (de 1630 a 1670) y la mención a su propia obra desde 1974. Al final de la larga encuesta presenta un resumen llamado "fechas memorables", pero que no configura realmente un intento de sacar conclusiones del material que ha acumulado.

La intención del autor es ceñirse al plano exclusivamente histórico presentando los elementos que permiten a otros hacer distintas interpretaciones de esta experiencia nacional. Sin embargo, el autor no puede dejar de traslucir su propia interpretación del tema, al menos para alguien que ha seguido una pista durante veinticinco años. Juan A. Presas ha asumido, quizás sin saberlo bien al comienzo, una responsabilidad histórica en la Argentina, porque hablar de Luján es "hablar de toda la historia de nuestro pueblo" (card. E. Pironio, 1987). Su obra es muy valiosa porque lo que transcribe es genuino, no legendario. Es un trabajo científico porque usó los documentos rigurosamente, y al mismo tiempo es una obra veraz porque es un autor objetivo. La única acusación que le cabría es que subjetivamente se nota el profundo amor a la madre del Salvador. En esta obra no hay que buscar directamente una visión teológica, porque no ha sido la intención del autor.

El libro carece, lamentablemente, de conclusiones. Demasiado fue el trabajo para exigir al autor ése esfuerzo. Cada lector podrá sacar las suyas, pero un trabajo sistemático será sin duda bienvenido. Así por ejemplo uno nota a través de estos documentos la her-

mandad que ha existido entre Argentina, Paraguay y Uruguay. Paraguay ha encontrado luego de 1930 su propia advocación nacional en la Virgen de Caacupé. Pero Luján une para siempre las historias de Argentina y Uruguay.

Al libro le harían falta, además, índices de personas, lugares, documentos, y un léxico eclesiástico en donde se expliquen las denominaciones habituales que los documentos de la Iglesia y otros usaban en los siglos anteriores (p. e. deán, podatario, fábrica, etc.). La atención con que he leído este trabajo me permite señalar un dato (el único) repetido: se trata del texto 2º de 1785 que aparece como texto 4º de 1789. Convendrá también unificar la signatura archivística de ese texto. Por lo demás, la obra está pulcramente presentada y la lectura se ve facilitada por el estilo adoptado.

Los *Anales* poseen, asimismo, un sentido importante para la historia argentina: comprender que nuestro pueblo no nació en 1810 o cuando se comenzó a comerciar con Francia y Gran Bretaña, sino mucho antes; que Bue-

nos Aires era una "aldea" pero de suma importancia desde el siglo XVII. Presas ha preparado un buen subsidio para futuros investigadores y ha cumplido con la tarea que se impuso hace años.

A otros les tocará coleccionar más adelante los textos completos de las bulas y otros documentos referentes a Luján, o bien publicar el "Libro de la Virgen" abierto en 1880, que contiene las expresiones escritas del pueblo peregrino y podrían servir a un estudio de religiosidad popular. Estos *Anales* abren muchos caminos aún inexplorados y dan luz sobre algunos personajes de la historia argentina casi olvidados, como el arzobispo Aneiros, entre otros.

El uso de fórmulas claras y exactas, la modestia y la firmeza de Presas hacen que esta obra merezca de parte de los argentinos y de todos los católicos una actitud de reverencia ante un monumento realizado con los sacrificios de un buen servidor de Jesús.

Oswaldo D. Santagada