

BOLEÍN

SUMARIO

Pedro Gullman: Senado de la Acción Católica del Cristiano. A propósito del reciente concilio sobre "El Apostolado de los Jóvenes". — *Germán Guzmán:* El Colegio Presbiterial. Apuntes de viaje y algunos otros comentarios del sacerdote. — *Francisco Ferrer:* En torno a la noción de "Cathésis". Ensayo sistemático. Conclusión. — *Jorge María:* El Cristo de Juan. Un aporte a la crítica bíblica. (Revista XI, 19). — *Antonio María:* El Consejo del Cabildo de Obispos. El rol del obispo de la región. (Revista XI, 20). — *Antonio María:* El rol del obispo de la región. (Revista XI, 20).

Continúa...

Continúa...

Continúa...

TEOLOGÍA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO III/1

Nº 6

JUNIO 1965

SUMARIO

Pedro Geltman:

- Sentido de la Acción Temporal del Cristiano. A propósito del esquema conciliar sobre "El Apostolado de los Laicos" 3-12

Carmelo Giaquinta:

- El Colegio Presbiteral. Apuntes de ayer y hoy para una comprensión del Sacerdocio 13-46

Ricardo Ferrara:

- En torno a la noción de Tradición. Ensayo sistemático.
Conclusión 47-94

Jorge Mejía:

- El Crimen de Onán 95-105
Un aporte a la crítica textual de Jeremías XI, 19 106-109

Américo Tonda:

- Los sueldos del Cabildo de Buenos Aires antes y después de la reforma de Rivadavia (1822) 110-116

Crónica de la Facultad 117-120

Libros recibidos 120

SENTIDO DE LA ACCION TEMPORAL DEL CRISTIANO

*A propósito del esquema conciliar sobre
"El Apostolado de los Laicos"*

El esquema sobre el apostolado de los laicos fue discutido en el Concilio en la sesión III, del 7 al 13 de octubre. La IV sesión volverá a ocuparse del tema.

En el debate, el Cardenal Browne planteó el problema del sentido del Apostolado de los Laicos. Según su opinión, al hablar de apostolado de los laicos, debía distinguirse claramente este apostolado de aquel que le compete a los clérigos. San Pablo afirma en la Epístola de los Corintios que "*no son todos apóstoles*" (I Cor. 12, 29), y en la dirigida a los Efesios "*que sólo algunos han sido elegidos como Apóstoles*" (Ef. 4, 11).

Por otro lado, Mons. Guerry, obispo de Cambrai, Francia, mencionó la diferencia entre dos objetivos del apostolado: la evangelización y la animación cristiana del orden temporal y pidió que se definieran mejor estas dos formas del apostolado. Insistieron también sobre este aspecto Mons. De Vet, obispo de Breda, en nombre de la conferencia Episcopal holandesa; Mons. Mac Grath, obispo de Santiago, Veraguas, Panamá, y Mons. Larrain, obispo de Talca, Chile¹.

Esta tendencia a distinguir claramente entre el apostolado de los laicos y el de los clérigos, y el mayor acento puesto en la importancia del compromiso cristiano con el orden temporal, se ha ido afirmando en los últimos años. Ha sido objeto de numerosas alusiones en documentos pontificios y textos conciliares² y ha pasado a ser tema de abundante reflexión teológica³.

¹ Concilio Vaticano II; Informativos del Ufficio Stampa: Congregación General XCVI, XCVII, XCIX y C, del 7 al 12 de octubre de 1964.

² Pío X, Encíclica *Il fermo propósito* del 11 de junio de 1905; Pío XII, discurso de Pentecostés, AAS 33 (1941), pág. 215; mensaje de Navidad de 1943, AAS 36 (1944), pág. 20; Alocución del 8 de febrero de 1947; Juan XXIII, Alocución a las Comisiones Preparatorias del Concilio, AAS 52 (1960), pág. 1004 s.; Constitución Dogmática "*De Ecclesia*", Cap. IV, Los laicos, n. 31, *L'Osservatore Romano*, n° 641, ed. argentina.

³ Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado*, Ed. Estela, Barcelona, 1961,

En los trabajos de numerosos autores encontramos actualmente una insistencia mayor en la idea de que el apostolado de los laicos se caracteriza, predominantemente, por la animación del orden temporal, sin excluir en general, el anuncio directo de la palabra evangélica ⁴.

Estos planteos, lo mismo que las discusiones conciliares, nos mueven a esbozar algunas reflexiones, a modo de sugerencias. No pretendemos, por cierto, darles un valor definitivo y exclusivo; pues, sobre temas tan nuevos y discutidos sería pretensión utópica querer aclararlo todo en pocas palabras. Inclusive, algunas de nuestras afirmaciones generales exigirían mayor precisión, que no es posible lograr en poco espacio. Creemos, no obstante, que podrán ser útiles.

¿En qué consiste el apostolado de los laicos? ¿Qué significa la animación cristiana del orden temporal?

I. PRINCIPIOS BÁSICOS

El Plan de Dios, el fin por el cual creó el mundo y al hombre, se concreta en la participación de la vida divina en el Reino de Dios. El ha destinado a la humanidad para unirla a sí mismo en comunidad de amor. En esto se resume el fin por el cual creó el mundo: comunicar su bondad ⁵.

Este plan se desarrolla desde el comienzo de la creación; pero podemos distinguir en él dos aspectos, como dos caras o dos líneas. Mons. Journet ⁶ habla de la humanización progresiva del cosmos y de la divinización progresiva de la humanidad.

1. La humanización del cosmos

El mundo en crecimiento y desarrollo, de acuerdo a sus leyes naturales, puede ser entendido como un proceso de humanización progresiva. Toda la naturaleza tiende hacia el hombre ⁷, está preparada para su servicio; los seis días del Génesis nos muestran el plan providencial por el cual Dios prepara un universo para el hombre (Gén. I, 1-26).

El mandato de dominio de la naturaleza (Gén. 1, 28), la entrega de los animales a Adán para que les ponga nombre (Gén. 2, 19),

c. VIII; K. Rahner, *L'Apostolat des laïcs*, Nouv. Revue Theologique, 78 (1956), págs. 3-32; T. Suavet, *L'Engagement temporel et Apostolat du Laïc*, Vie Spir. 105 (1961), págs. 385-394; B. Dupuy, *Bibliografía orgánica*, Vie Spir. 105 (1961), págs. 408-420; J. Adúriz, *Para un estudio teológico del estado laical. Ensayo bibliográfico*, *Ciencia y Fe* XIII (1957), págs. 55-67.

⁴ Es la opinión de Congar y de Rahner; ver obras citadas.

⁵ Suma Teológica, I pars. q. 44 a. 4.

⁶ Charles Journet, *L'économie de la loi de nature*; *Rev. Thomiste*, 61 (1961), págs. 498-519.

⁷ K. Rahner, *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*; *Escritos de Teología*, Vol. V, pág. 181, Ed. Taurus, Madrid, 1964.

nos recuerdan la función transformadora y humanizadora del hombre. Las cosas que Dios ha hecho, transformadas por la tarea humana, reciben como un nuevo ser. Se hacen del hombre, cual si fuesen su prolongación biológica e intelectual; se cargan de vida humana hasta volverse parte suya: los animales que domina prolongan sus piernas al transportarlo; la piedra que usa para cortar, alarga y hace más eficaz la acción de su mano⁸. El hombre pone en el mundo que lo rodea, su imagen y semejanza, de modo parecido a como Dios puso en él la suya. Toda fabricación técnica, toda creación artística, toda investigación científica, hace más humano el universo.

En otro plano, también podemos hablar de un crecimiento en la humanización, en cuanto que la interioridad de cada hombre y las relaciones entre los hombres se vuelven más humanas. No sólo las cosas son transformadas en esta marcha de crecimiento y desarrollo, sino que los hombres a su vez se transforman⁹.

La fabricación de instrumentos, la creación del arte, son manifestaciones exteriores de una transformación interior. La riqueza de conocimiento, de sensibilidad y de imaginación están en constante acción de flujo y reflujo sobre el mundo exterior. Modifican las cosas y son modificadas por ellas. Pero el crecimiento en las facultades interiores repercute también en un cambio en las relaciones entre los hombres. Las técnicas posibilitan nuevas formas de comunicación. Las culturas se transforman, se intercomunican, se producen nuevas situaciones y las relaciones cambian. Así surgen las instituciones jurídicas y sociales.

El intercambio, el crecimiento en la intercomunicación, permite a su vez un nuevo progreso en la riqueza de experiencia y conocimientos. Cuanto más comunicados los hombres, mayor facilidad para que los conocimientos pasen de unos a otros y para que se multiplique la riqueza de experiencia vital que cada individuo recibe de los demás y trasmite a su vez.

Así el desarrollo de las técnicas, consiste en una humanización del cosmos, pero a su vez repercute en una transformación del hombre interior que se enriquece por medio de ellas en conocimientos y experiencia, e intensifica su relación con los otros hombres.

De este modo, el proceso de humanización puede también ser llamado personalización, si se considera el desarrollo de la capacidad interior del individuo y socialización, si se mira a la intercomunicación creciente.

⁸ Charles Journet, o. c.

⁹ Los escolásticos distinguían en el trabajo la *perfectio operis* y la *perfectio operantis*. Ver Todolí O. P., *Filosofía del Trabajo*, pág. 13; Publicaciones del Instituto Social León XIII, Madrid, 1954.

Lo uno y lo otro constituyen una liberación de condicionamientos y crean una posibilidad cada vez mayor en conciencia y en comunicación.

Pero la concreción de esa posibilidad sólo depende de la respuesta de cada uno. El hombre más libre y consciente puede amar más, pero también puede obrar el mal con mayor intensidad.

Con grandes dificultades, estancamientos y retrocesos¹⁰, esta humanización surge por lo menos como aspiración de justicia, de paz; está reflejada en el derecho, en las leyes sociales, en las instituciones religiosas, en la reflexión de los filósofos. Se concreta en el proceso de desarrollo de la cultura, en la toma mayor de conciencia sobre el valor de la persona y en la valorización del sentido de comunidad. Es "*el creced y multiplicaos*" y "*el poblad y dominad la tierra*" del Génesis, lo que aquí se cumple. La carne de la carne y los huesos de los huesos de Adán va llenando el mundo con su presencia, y va tejiendo un entramado complejo de relaciones e intercambios; y con ello logra que cada individuo, núcleo del entramado, crezca en conocimiento y capacidad de dominio. El mundo se intercomunica y se personaliza.

Este proceso está limitado. Hay un término que establece la misma falibilidad e imperfección del hombre, que no puede extender su dominio sobre la naturaleza de modo absoluto y pleno. Pero hay una limitación más dolorosa y pesada y es la que surge como consecuencia del pecado. Buscando un Reino perfecto de felicidad, el hombre, a causa del odio y la soberbia, no encuentra la realización plena de sus ansias. El proceso de las técnicas y de las civilizaciones está condenado a un cierto fracaso; el fracaso impuesto por el pecado que trae la desunión, las rencillas, el dolor y la muerte (Gén. 4, 6-7, 11). La humanización de las instituciones, de las normas del derecho, la mayor explicitación de la conciencia moral en lo que se refiere a la justicia y al respeto de la persona, no hacen automáticamente más virtuoso al hombre, porque éste queda siempre libre de responder afirmativa o negativamente a las posibilidades que le brinda el progreso.

2. *La divinización de la humanidad*

Junto a este proceso, el del crecimiento natural, hay otro más sutil, menos visible, no manifestado, que constituye como la otra cara de la historia, lo que se ha llamado la historia de salvación y que viene a ser como el eje interior del movimiento del tiempo: es la acción de Dios en el tiempo, es la divinización progresiva de lo humano. El plan que fracasa parcialmente por el pecado, es retomado por

¹⁰ J. Maritain, *Filosofía de la Historia*; Troquel, Buenos Aires, 1960.

la acción de la gracia. Dios se injerta progresivamente en la historia divinizando la acción y la vida del hombre ¹¹.

Así se formula la promesa a los primeros padres después del pecado (Gén. 3, 15). Es, después, la presencia de Dios junto a los patriarcas, la renovación de la promesa, la comunicación de la ley, la manifestación de la palabra divina por medio de los profetas y, finalmente, la Encarnación de la Palabra en Cristo.

Desde el comienzo de la historia, Dios está obrando en ella y comunicando su gracia a los hombres que le son fieles, fuera y dentro del pueblo elegido. Hay una providencia para todos los hombres (Hechos 14, 16-17) y una salvación posible ofrecida a todos (1 Tim. 2, 4); salvación que se explicita, se objetiva y se hace visible en un pueblo, custodiado especialmente para que cumpla una misión respecto a los otros pueblos ¹². Si bien Dios obra con su gracia, misteriosamente, en el alma de todos los hombres que le son fieles, este pueblo es reservado para que en él sean bendecidas todas las naciones de la tierra (Gén. 12, 3); para que la dispersión y la confusión de lenguas, que se produjo después de Babel por la soberbia, sea remediada por el mensaje de Salvación en el amor, que traerá el Verbo encarnado y por la comunicación del Espíritu Santo, espíritu de amor. Las técnicas y las civilizaciones, fracasadas parcialmente en su tendencia natural, a causa del pecado, son retomadas y consagradas por la acción de Dios, quien prepara desde el núcleo interior de la historia, el reino escatológico que se hará manifiesto al final de los tiempos y realizará plenamente lo que la historia humana ha estado buscando a tientas en la oscuridad.

Cristo glorificado, obra en el mundo a través de la Iglesia. Por la Iglesia se ha de hacer explícita la acción divina. La Iglesia comunica a los hombres la nueva vida que trajo Cristo y esta vida es la del amor. Si bien en todos los pueblos y en todas las culturas hay una búsqueda del ideal de justicia, de amor y de paz, por medio de la Iglesia este ideal se ha de explicitar haciéndose realidad concreta en Cristo y por medio de Cristo. Es a través de la humanidad del Salvador que fluye la gracia hacia todos los hombres, y la Iglesia es el eje central y el canal explícito de este flujo de la vida divina.

¹¹ San Ireneo habla de las dos manos de Dios, que son el Verbo y el Espíritu Santo y que modelan el plasma que es el hombre. Estas dos manos son las que conducen la historia de la salvación; ver A. Orbe, *Una teología cristocéntrica del hombre*, en *Gregorianum* 43 (1962), pág. 449. Los Padres Griegos ponen el acento en la idea de la Redención como divinización del hombre; ver J. Oggioni, *El misterio de la Redención* (Pequeña Biblioteca Herder), Barcelona, 1961, págs. 50-52.

¹² K. Rahner, *Historia del mundo e historia de la salvación; Escritos de Teología*, V, pág. 115.

II. ANIMACIÓN CRISTIANA DE LO TEMPORAL

A partir de estos principios generales, podemos ahora pensar en el significado que tiene la animación cristiana del orden temporal.

La acción de la Iglesia tiene un doble aspecto:

- a) La Iglesia santifica a los hombres iluminando la mente por la predicación de la palabra de Dios y purificando el alma por los sacramentos;
- b) pero, además, tiene indirectamente un influjo benéfico sobre todas las cosas humanas, en cuanto que la acción santificadora refluye sobre lo temporal.

Así el proceso de humanización del cosmos, trunco en sí mismo por el pecado, es retomado por la acción de la Iglesia y llevado a su consumación por el proceso de divinización de lo humano. "*Todas las cosas son vuestras, vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios* (I Cor. 3, 21-23). El universo entero se somete a Cristo por medio de los cristianos, y en Cristo el universo se une a Dios.

La Iglesia sólo se interesa directamente en las cosas espirituales, pero al predicar la justicia, el amor, la templanza, pone las normas que repercuten en el orden temporal, y de este modo, indirectamente, realiza una acción reordenadora.

Esta doble acción, directa e indirecta, la realiza por la actividad de todos sus miembros, sacerdotes y laicos. En unos predomina la acción santificadora de los hombres, aunque no exclusivamente, en otros predomina la acción transformadora de lo temporal, aunque tampoco en forma exclusiva.

1. *Eucaristía y Acción Temporal*

Mientras que el sacerdote se ocupa más plenamente de la acción santificadora, por los sacramentos y por la predicación, el laico, predominantemente, tiene la misión de animar con su acción el orden temporal.

El sacerdote es el que ejerce la función de cabeza de la comunidad eclesial que preside. Como cabeza de esta comunidad es el encargado de mantenerla unida por la fe común; es en este sentido centro de unidad, alma de un cuerpo viviente.

El laico como miembro de esta comunidad, es el que la injerta en la gran comunidad humana, la mete en el mundo, la introduce en la historia; es, por lo tanto, el que tiene la misión de animar con la fuerza divinizante la marcha ascendente que tiende a humanizar el cosmos.

El sacerdote crea la energía interna que el laico debe volcar sobre las cosas del mundo. En la consagración eucarística el sacerdote pre-

side el misterio de la cristificación de las cosas creadas, de modo misterioso y sacramental. El universo, representado en el pan que se ofrece, se transforma en Cristo. En la comunión los cristianos, unidos al sacerdote, se unen entre sí y en Cristo y de alguna manera también con todo el cosmos así asumido y transformado. En la hostia que se ofrece están presentes y representados todos los hombres y todas las cosas; todo esto se hace Cristo.

La continuación y la concreción de lo que se vive en la Misa sacramentalmente, es la realización de la tarea cotidiana con el mismo sentido de consagración. El laico se injerta en el mundo y con él injerta a Cristo, al Cristo que él ha comulgado. Al realizar su tarea temporal está consagrando las cosas profanas, divinizando las cosas humanas.

La Misa es así el centro de la historia, el eje directriz de la energía que transforma al mundo. El sacerdote hace así de fuerza impulsante, consagra la Eucaristía que transforma, y enseña la doctrina que hace tomar conciencia de la fuerza transformadora.

2. *La fuerza transformante del amor cristiano*

La fuerza transformadora de lo temporal es concretamente el amor. Las cosas de la tierra sólo se injertan en lo divino en la medida en que el amor de Cristo las envuelve.

La animación cristiana del orden temporal significa la animación de las cosas por el amor.

El amor que Cristo trajo a la tierra es el único que puede hacer que las técnicas humanas, que han transformado el cosmos, sirvan para la felicidad de los hombres. Es el amor la fuerza que puede hacer que las instituciones que congregan a los hombres, sean eficaces en su búsqueda del bien, y de la justicia y de la paz. Es el Espíritu del amor, el Espíritu Santo, el único capaz de unir a los hombres de diversas lenguas y naciones, dispersadas por la soberbia de Babel, en una nueva torre, que ahora sí, llega hasta el cielo por medio de la Iglesia (Hechos 2, 1-13).

La caridad se vuelve así una fuerza ordenadora. Ordena los bienes exteriores de tal modo que pueden servir al hombre para que se desarrollen las virtudes interiores. Mueve al ejercicio de la justicia y de la templanza.

El laico anima cristianamente al mundo en la medida en que pone la caridad en lo que hace y la difunde en el medio en el cual actúa. Esto significa que ejerce su apostolado de un modo especial curando toda dolencia y enfermedad, como los apóstoles enviados por Jesús (Mt. 9-10). El Evangelio penetra en el mundo cuando el laico anuncia el reino de Dios con el testimonio de su caridad, transformando las estructuras y haciendo que su ordenamiento sea más justo, más

espiritual, más humano. Por medio de esta acción, el mundo que en su desarrollo busca ciegamente su humanización, se humaniza efectivamente por la caridad divina; y en la medida en que se hace más humano se acerca al ideal divino. Así toda acción temporal del cristiano, es una anticipación, incompleta y remota, y como en germen, de la perfección final que tendrán las cosas en el Reino de los cielos, después de la resurrección. Ciertamente que no estamos en el cielo y que aquí en la tierra siempre tiende a predominar el egoísmo y el mal. Sin embargo, el germen del amor, por más limitado que sea, es para el cristiano un destello fugaz del cielo y, por lo tanto, una anticipación.

3. Creación y Resurrección

Esta transformación de mentes y estructuras, impulsada por el amor, está relacionada con la acción del Espíritu Santo que habita en el cristiano; pero a través de la acción del Espíritu, también se relaciona con el misterio de la resurrección.

El espíritu que habita en nosotros, es el espíritu de resurrección, el que ha resucitado a Cristo, el que ya ahora está habitando en nuestros cuerpos mortales (Rom. 8, 11). Su acción no se reduce solamente a iluminar la mente de los hombres, sino que también tiene un influjo sobre lo corporal, aunque invisible, que sólo aparecerá con la resurrección en la cual se manifestará nuestra gloria (Col. 3, 3-4)¹³. El Espíritu que ha resucitado a Jesús, tomando posesión total de su cuerpo humano¹⁴, obra sobre nuestros cuerpos, poniendo la semilla de la resurrección, para que también nuestro cuerpo carnal se vuelva cuerpo espiritual (I Cor. 15, 35-49). Por eso Santo Tomás dice que la gracia es el germen de la gloria¹⁵, pues en ella está contenida algo que se desarrollará plenamente en la resurrección final.

Pero si el Espíritu Santo obra sobre nuestros cuerpos y pone una semilla misteriosa en la materia, también podemos pensar que a través de nuestra acción de cristianos sobre lo temporal, se verifica una acción vivificante y resucitante.

La caridad con que obramos sobre el mundo pone en las cosas la semilla de la nueva creación, que ha de hacerse manifiesta en la resurrección. La creación *que gime con dolores de parto esperando la manifestación de los hijos de Dios*, espera que esta manifestación

¹³ S. Lyonnet, *Redención del universo*, Ed. Cuadernos Heroica, Buenos Aires, 1960, págs. 79-101; L. Cerfaux, *Le Christ dans la theologie de Saint-Paul*, Ed. Du Cerf, Paris, 1951, págs. 68-69.

¹⁴ O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, Ed. Press L. T. D., Londres, 1958, págs. 9 s. Idem, *Le Christ et le temps*, Ed. Neuchâtel, 1947.

¹⁵ Suma Teológica, III pars. q. 63 a. 6 ad 3; q. 70a. 4; Suplemento q. 76 a. 1.

comience, por supuesto en forma limitada y oculta, por la acción de transformación temporal que sobre ella realizamos (Rom. 8, 18-22).

La caridad ordena las cosas de este mundo, pero no siempre de un modo infalible y visible. Muchas veces los esfuerzos de amor más nobles, quedan totalmente sin fruto constatable y el mundo sigue en el mal y en el pecado. Sin embargo, a un nivel más hondo, creemos que el Espíritu Santo obra como fuerza resucitante; la semilla queda puesta; al final de los tiempos se manifestará. Así toda obra fundada en el amor, tiene una permanencia eterna, pues la caridad permanece para la vida eterna (I Cor. 13, 8-13); ella va tejiendo un mundo invisible, una catedral oculta, cubierta ahora como por un velo; en el día de la venida de Cristo, se quitará el velo y aparecerá ese nuevo cielo y nueva tierra que es obra del Espíritu de Dios, pero que se actúa también desde dentro nuestro por el impulso de amor. De ahí que podemos decir que todo lo bueno, todo lo santo que se hace en este mundo, tiene un valor escatológico¹⁶ y que ningún esfuerzo realizado aquí en la tierra se ha de perder, todo se recupera en forma gloriosa en la Parusía¹⁷.

Si bien no es el esfuerzo del hombre el que fabrica el Reino de los Cielos, porque éste no es homogéneo con el proceso de la historia, sin embargo no se puede decir que sea totalmente heterogéneo. Algo de lo que hacemos es preparación, disposición de lo que ha de venir por la Acción de Dios.

El nuevo cielo y tierra no significa la destrucción del cielo y tierra anterior, sino su purificación y renovación¹⁸. Todo lo malo y caduco del Mundo es quitado, es podado, pero es el mismo sujeto el que es transformado por una fuerza que ya ahora, y desde el triunfo de Cristo, está presente en la historia y obrando desde dentro¹⁹.

Ciertamente que en el mundo hay mucho egoísmo, mal y pecado; es cierto que el mundo en que vivimos ya es un mundo caduco²⁰ y que el Reino definitivo no tiene semejanza con éste en cuanto a esplendor y perfección. No obstante, no por eso podemos pensar que todo es malo y negativo, pues también en este mundo está el germen del nuevo, gimiendo con dolores de parto y esperando manifestarse.

Las obras humanas hechas sin amor son enormes cadáveres, monstruos para el mal. Pero las mismas pueden ser redimidas por el amor, salvadas y transformadas. Las máquinas por el egoísmo esclavizan,

¹⁶ N. Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, Ed. Aubier, París, 1941.

¹⁷ M. Schmaus, *Permanencia y progreso en el cristianismo*, Ed. Taurus, Madrid, 1964.

¹⁸ Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado*.

¹⁹ G. Thiels, *Théologie des réalités terrestres*, II *Théologie de l'Histoire*, Ed. Désclée de Brouwer, 1949; O. Cullmann, *Christ et le Temps*; G. Bonsirven, *Teología del Nuovo Testamento*, Ed. Marietti, 1952, pág. 295.

²⁰ J. Danielou, *El misterio de la historia*, Ed. Dinor, San Sebastián, 1957.

pero por el amor pueden liberar; la ciencia por el orgullo envilece, pero dirigida por el amor, nos sumerge en las maravillas de Dios. Lo mismo podemos decir del arte, de la literatura, de la economía o de la política. El cristiano es el que debe transfigurar estas cosas en la medida de sus posibilidades y sabiendo que para él no existe el fracaso total, porque la semilla del Espíritu queda sembrada para la vida eterna.

CONCLUSIÓN

El planteo del problema del apostolado de los laicos en el Concilio nos ha llevado a estas reflexiones. Quedan muchos puntos oscuros por aclarar, pero creemos que estas ideas pueden servir para iluminar algo el sentido de la acción temporal del laicado.

El laico trabaja en la tarea temporal junto a otros hombres no cristianos, que también ponen su empeño y su esfuerzo en mejorar el mundo. Pero él lo hace sabiendo claramente cuál es el límite y el Sentido de esta tarea.

Tiene conciencia del límite, porque conoce el misterio del pecado, y presiente el fracaso parcial de las obras humanas cuando en ellas no está presente el amor.

Sabe también cuál es el sentido de esta tarea; intuye detrás de las cosas creadas el plan de Dios, y entiende que hay un mensaje de Salvación y una fuerza de renovación que se puede comunicar a través de su testimonio. Este testimonio de Amor fundado en el Evangelio y transmitido por la palabra y por la acción, es el que transfigura las cosas humanas y anticipa el Reino de los Cielos.

PEDRO GELTMAN

EL COLEGIO PRESBITERAL

*Apuntes de ayer y hoy
para una comprensión del Sacerdocio*

I

EL SACERDOCIO: PROBLEMA TEOLÓGICO PARA ESTE CONCILIO

1. *Un tema olvidado*

Cuantos siguieron desde un comienzo las discusiones del actual Concilio Vaticano II, tuvieron toda la impresión de que, entre la mole inmensa de temas a tratar, el del sacerdocio jugaba el papel de cenicienta. Polarizada pronto la discusión en la temática eclesiológica, sobre todo en la revalorización del episcopado y del laicado, no quedó tiempo ni espacio psicológico para ocuparse de él. Un párrafo insertado en el segundo esquema *De Ecclesia*, a discutir en la II Sesión, quiso remediar esta falta; pero tan diminuto era, que más pareció una solemne negativa a tratar del asunto.

A todo esto se invitaba al aula conciliar a no-católicos en calidad de observadores, a laicos representativos, e incluso mujeres, con categoría de auditores; todos ellos con libre acceso a toda la documentación conciliar.

Los sacerdotes, en cambio, no aparecían por ninguna parte. Es cierto que había muchos de ellos en las tribunas de San Pedro o en las comisiones de trabajo; pero sólo en calidad de peritos de las diferentes ramas de las ciencias eclesiológicas, a igual título que algunos laicos, sin representar de ninguna manera a sus colegas. Lo más curioso todavía fue que para ellos, que habrían de ser después los intérpretes y ejecutores más calificados de las orientaciones conciliares, siguió vigiendo la ley del secreto absoluto. En la mayoría de los casos, antes, durante y después de cada sesión conciliar, los sacerdotes debieron contentarse con la mezquina información de las agencias internacionales o de la prensa local.

Bien entrada la III Sesión, cuando las auditoras habían ocupado ya su sitio, se corrió el rumor de que algunos párrocos asistirían al

Concilio. El ingreso tuvo lugar recién el 13 de octubre, durante la 100ª Congregación general; pero fue tan tímido —advierte con humor B. Matteucci, comentarista de *L'Osservatore Romano*— que nadie lo habría notado de no haberlo anunciado el Secretario General¹. Después que en repetidas ocasiones varios laicos hubieron dirigido su palabra a los Padres conciliares, y ya en vísperas de cerrarse la sesión, se creyó que no había que hacer menos con los párrocos presentes. Fue así que el 16 de noviembre uno de ellos habló, y lo hizo con maestría². Pero no parece que ni aún entonces se haya logrado superar la sensación de relegamiento. “Antes los laicos estaban apretujados entre los sacerdotes y los obispos; ahora son los sacerdotes los que están apretujados entre los laicos y los obispos”, fue el comentario irónico de algunos³. Por lo demás, no es superfluo hacer notar que en esta tardía representación sacerdotal al Concilio no se ha puesto el mismo esmero que en la composición de las otras. La integran sólo párrocos, los cuales, si bien ocupan un rango preeminente en el clero, no son los únicos en desplegar un apostolado auténticamente sacerdotal. A todo esto, a uno le viene de preguntarse: ¿Qué es lo que ha quedado olvidado? ¿El tema? ¿Las personas? ¿O, quizá, en esta hora de renovación, el único que no precisa reforma es el sacerdote?

2. Un problema teológico

Una mirada superficial a los hechos señalados podrá hacer creer que sólo se trata de un tonto orgullo mortificado, de precedencias no respetadas. De ninguna manera.

El sacerdote siente que, día a día más, se le problematiza su existencia personal en este mundo, e incluso su misma ubicación en la Iglesia. No es éste, por cierto, un problema exclusivo de él. Lo sienten por igual los laicos conscientes, los religiosos, y hasta los obispos. ¿No son ellos mismos, acaso, un problema que la Iglesia intenta dilucidar teológica y pastoralmente? La aceleración histórica no deja inmune de problematismo a nadie, ni siquiera a la Iglesia peregrina de este mundo.

¹ Cfr. *Notiziario 54, Il Concilio Vaticano II*; en *La Civiltà Cattolica*, 1965/I, pág. 479, nota 2.

² Cfr. *L'Osservatore Romano*, ed. argentina, n° 640 (t. XIV, 1964), pág. 8; *Criterio*, n° 1469 (t. XXXVII, 1965), pág. 100.

³ Cfr. Rouquette, R., *Le Concile - Le second mois de la troisième Session*; en *Etudes*, 321 (1964/II), pág. 730. *La Civiltà Cattolica*, en el *Notiziario 40*, se refirió a interpretaciones arbitrarias sobre el silencio del Concilio acerca de este tema; 1964/III, págs. 71-72, nota 4. Mons. Guyot, en la 85ª Congregación general, hizo alusión a que “numerosos sacerdotes han tenido la impresión de que no se trataba de ellos en el Concilio”; cfr. nuestra nota 11. La revista española *Ecclesia*, n° 1164 (t. XXIII, 1963), pág. 4, aludió a este malestar, aunque pretendiendo disimularlo.

No podemos negar, sin embargo, que el giro histórico que vivimos, está exigiendo a fondo, y más que a nadie, la contextura de nuestros sacerdotes. Pues, querámoslo o no, sobre ellos en concreto pesa la responsabilidad de pilotear hábilmente el destino de las comunidades cristianas lanzadas a velocidad en esta vuelta cerrada. Por esto mismo el silencio del Concilio sobre el sacerdote pudo ser irritante. Nosotros creemos que fue un silencio profético. Fue el modo elocuente que empleó el Concilio —nada consciente, como muchas profecías— para decirles a sus sacerdotes que ellos deberán actuar entre esos dos polos de la comunidad: el obispo y los laicos, sin ambicionar otra primacía o dignidad que la de un continuado servicio. Pero como el silencio musical, también éste hoy unas notas que lo expliquen. El Concilio que ayer omitió hablar sobre el sacerdote, debe hoy hablar sobre él.

Numerosos fueron los Padres que percibieron la cosa y se dispusieron a hacer entrar el tema en el aula. Durante la II Sesión, las conversaciones informales y algunas reclamaciones en el aula conciliar, crearon la expectativa de que se enviaría un mensaje a los sacerdotes. De hecho un proyecto en tal sentido fue distribuido el 29 de noviembre de 1963. Algunas frases de la carta apostólica que Pablo VI escribió para conmemorar el IV Centenario de los Seminarios, aludiendo a "*los resultados de las sabias deliberaciones conciliares también respecto a los Seminarios*" en los que "*esperamos confiadamente*"⁴, acrecentaron la confianza en muchos Padres de que los esquemas relacionados con el sacerdocio serían abordados con la necesaria seriedad, sin ceder a la tentación del expediente rápido.

La maduración habría de ser lenta. El mensaje proyectado tuvo que ser diferido en vista de una mejor elaboración. Así lo anunció el Secretario General en la última Congregación general del segundo período (2-XII-1963)⁵. Pero la Constitución Litúrgica, promulgada dos días después, puso ya entonces, lo mismo que en tantos otros puntos, los pilares para una renovación del sacerdocio. Fue en la III Sesión que el tema acabó por explotar. Al reanudarse la discusión del esquema *De Ecclesia* se pudo advertir que el párrafo dedicado a los sacerdotes, insertado en el capítulo 3º sobre la jerarquía, era más significativo. La discusión del esquema *De Pastoralis Episcoporum Munere in Ecclesia*, por su parte, dio ocasión para las primeras escaramuzas importantes en vista de un planteo serio. Pero fue en la

⁴ Carta Apostólica *Summi Dei Verbum*, en *Acta Apostolicæ Sedis*, 55 (1963), pág. 989; versión española en *L'Osservatore Romano*, ed. argentina, n° 587 (t. XIII, 1963), pág. 2, col. 4.

⁵ Sobre el origen y suerte de este proyecto de *nuntium* del Concilio a los sacerdotes de todo el mundo, cfr. *La Civiltà Cattolica*, 1964/III, págs. 71-72, nota 4; ib., pág. 78, especialmente nota 13. Se volvió a hablar de este mensaje en la 102ª Congregación general; cfr. *La Civiltà Cattolica*, 1965/I, pág. 495.

100ª Congregación donde se abordó la discusión del esquema *De Ministerio et Vita Presbyterorum*. Después de tres días de discusión (13-15-X-1964) el esquema, compuesto de diez proposiciones, fue rechazado por 1.199 votos. Entre las críticas de los Padres la más seria, a nuestro entender, es la que denunciaba una falta de profundización teológica sobre el sentido del ministerio sacerdotal. El Cardenal Lefebvre, hablando en nombre de 70 obispos, advirtió la "equivocidad" que reviste el término *sacerdocio*, aplicado a los cristianos y a los ministros, que despierta no poca perplejidad en estos últimos⁶. Y Monseñor F. Gomes dos Santos, hablando en nombre de 112 obispos del Brasil y de otras naciones, no titubeó en calificar al esquema de "*insulto para nuestros sacerdotes*", a causa de la ausencia de teología:

"Si el Concilio Vaticano II ha dicho cosas tan hermosas y sublimes hablando de los obispos y de los laicos, ¿por qué ahora dice tan pocas e imperfectas sobre el sacerdocio?..."

"Igualmente, el tono paternalístico no se armoniza en absoluto con el lenguaje teológico y verdaderamente pastoral de los otros esquemas..."

"Nuestros sacerdotes esperan de nosotros algo muy diferente, a saber, un texto que exponga con más penetración la teología del sacerdocio..."⁷.

La *Civiltà Cattolica* nos informa que esta crítica mereció repetidos aplausos.

3. Una línea para profundizar la teología sacerdotal

Aquí surge una pregunta: ¿Es posible, después de lo que Trento habló sobre el tema, que el Concilio diga algo más acerca del sacerdocio? Y, de ser posible, ¿en qué dirección habría de buscarse esta ulterior profundización?

Una rápida hojeada a los capítulos consagrados por Trento al sacramento del Orden (Sesión XXIII, Dz. 956 a ss.), nos permite afirmar que la doctrina expuesta allí sobre el Episcopado ha tenido una ulterior profundización en este último siglo y acaba de adquirir una mejor formulación en el actual Concilio. Pero todo ello gracias a la luz que sobre él ha arrojado la consideración del misterio del Cuerpo Místico.

La ley de la *organicidad* de este misterioso Cuerpo exige que todas y cada una de sus partes estén múltiplemente interconectadas con todas y cada una de las demás; la cabeza con los miembros y todos ellos entre sí, asociados en diversos órganos y sistemas vitales, dependientes todos unos de otros, trabajando afanosamente para el crecimiento del conjunto.

⁶ Cfr. *Criterio*, n° 1469, pág. 99.

⁷ Cfr. *La Civ. Catt.*, 1965/I, págs. 488-489.

Gracias a esta nueva perspectiva, el obispo acaba de descubrirse a sí mismo como miembro de una fraternidad apostólica, aglutinada por Cefas, cuya tarea es presidir y servir en el amor los destinos de la creatura más amada de Cristo, la Iglesia, como lo demuestra a primera vista la Constitución *De Ecclesia*. La realidad del sacramento del Orden episcopal ha cobrado, por lo mismo, una nueva dimensión. No es tan sólo una capacidad sobrenatural que recibe un sujeto para poner individualmente determinados actos santificadores, sino una mística asociación del obispo a otros hermanos, para llevar en conjunto la tarea apostólica de ser roca fundamental del edificio viviente de la Iglesia (Apoc. 21, 14; Ef. 2, 21s; 1 Pe. 2, 5), y de este modo ser con todos ellos un *sacramentum*, signo visible en la Iglesia universal de la unión de las Tres Divinas Personas, que nos comunican su amor y su verdad.

Esto no sucede sólo con el Episcopado. La hasta ayer embrionaria teología del laicado ha alcanzado de pronto estado de adultez gracias al mismo principio. Y así ha de suceder con la teología sobre los diversos ministerios, carismas y estados en la Iglesia. Porque en la medida en que se comprenda el principio de la *organicidad* de la Iglesia, se captará mejor el sentido de la dignidad e igualdad de todos en Cristo, a la vez que el sentido del diferente lugar, ministerio o carisma, que cada uno posee.

Sin querer reducir a este único enfoque los recursos que podrían llevar a una profundización del ministerio sacerdotal, creemos que, por lo menos, no se podrá prescindir de él. Una teología que lo pretendiese, dislocaría por completo la teología del sacerdocio presbiteral del resto de esta *summa theologica*, que va siendo el actual pensamiento de la Iglesia. Sólo obtendríamos, entonces, formulaciones interesantes, pero incoherentes, incapaces de animar una verdadera renovación del sacerdocio.

Con respecto a este tema, nos parece ver surgir una línea de pensamiento, que ofrece una notable analogía con la que llevó a la afirmación del Colegio Episcopal. Es totalmente nueva, pues casi nada es lo escrito en este sentido⁸; y que de manifestarse como

⁸ Lo único que conocemos directamente relacionado con nuestro tema es un artículo de Dom B. Botte, "*Presbyterium*" et "*Ordo Episcoporum*", en *Irenikon*, XXIX (1956), págs. 5-27, editado después en *Etudes sur le Sacrement de l'Ordre*, col. *Lex Orandi*, n° 22, págs. 97-124; París, 1957. Recientemente la revista *Concilium*, n° 2, 1965, págs. 25-31, ha publicado un breve estudio de J. Pascher, *El Obispo y el Presbiterio*. Se trata de algunos apuntes sobre la Concelebración en el Medio Evo. Dom Botte acaba de publicar, en *Concilium*, n° 4, 1965, págs. 160-164, una breve reseña de la cuestión: *Sobre el Carácter Colegial del Presbiterado y del Episcopado*. La palabra *Presbyterium*, la más adecuada para expresar el concepto de sacerdocio colegial o corporativo, que estamos sugiriendo, no merece ningún lugar en los grandes diccionarios teológicos. Todavía modernamente, el *Lexikon für Theologie und Kirche*, dirigido por J. Höfer y K. Rahner, no ve en la palabra

auténtica, podrá conducirnos a revalorar un aspecto olvidado del sacerdocio de los presbíteros: su constitución *corporativa* o *colegial*. No dudamos que esto tendría impensadas resonancias prácticas, tanto para el estilo de vida, como para el trabajo pastoral del sacerdote, e incluso para la misma configuración de la Iglesia de mañana.

Pero, ¿no será esto efecto de espejismo teológico? ¿O que, sin darnos cuenta, seguimos todavía en la perspectiva “presbiteriana” del sacramento del Orden, según la cual el presbítero no puede ser menos que el obispo, y que, porque a éste debemos entenderlo hoy colegialmente, al presbítero también?

Un *a priori* nos lleva a interrogarnos: ¿Por qué la ley de la *organización* de la Iglesia, que juega doblemente: entre los fieles de un modo, por así decir, general, asociándolos en un único Cuerpo, y de modo específico entre los obispos, uniéndolos en el sistema o colegio episcopal; ¿por qué —preguntamos— no habría de jugar también y de modo peculiar entre los presbíteros, creando entre ellos un vínculo especial, que los una a todos en un sistema, cuerpo o colegio presbiteral, habilitándolos así como *sacramentum* o instrumento de unidad en la Iglesia local?

Si pasamos al plano de los hechos, constatamos que nuestra hipótesis tiene múltiples bases razonables.

Está a la vista, en primer lugar, el texto de la Constitución Litúrgica que, al describir la liturgia ideal de la Iglesia terrestre, asigna un lugar específico al cuerpo de presbíteros en cuanto tal:

“...La principal manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma Eucaristía, en una misma oración, junto al único altar donde preside el obispo, *rodeado de su presbiterio* y ministros” (núm. 41) ⁹.

El mismo documento habla de un acto litúrgico corporativo, la concelebración, “*con la cual se manifiesta apropiadamente la unidad del sacerdocio*” (núm. 57, 1).

La Constitución dogmática *De Ecclesia* por su parte, enuncia, en el núm. 28, lo que a nuestro entender es el núcleo teológico determinante de toda manifestación corporativa del sacerdocio:

Presbyterium más que el lugar físico destinado en el templo al obispo y clero; cfr. t. VIII (1963), col. 725. Hay que tener en cuenta dos artículos: uno de H. Leclercq, *Chapitre des Cathédrales*, en el *Dict. d'Archéologie Chrét. et de Liturgie* (1913), III/1, 945-508; y otro de P. Torquebiau, *Chapitres de Chanoines*, en *Dict. de Droit Canonique* (1942), III, 530-545.

⁹ Cfr. A. A. S., 56 (1964), págs. 111 y 115; versión española en *L'Oss. Rom.*, ed. arg. n° 593 (t. XIV, 1964), págs. 4-5; y en *Criterio*, n°s. 1443-1444 (t. XXXVI, 1964), págs. 27 y 65.

“...los presbíteros, como pródigos colaboradores del orden episcopal, como ayuda e instrumento suyo llamado para servir al pueblo de Dios, *forman, junto con su obispo, un presbiterio* dedicado a diversas ocupaciones...”

”Preocupados siempre por el bien de los hijos de Dios, procuren cooperar en el trabajo pastoral de toda la diócesis y aun de toda la Iglesia.

”Los presbíteros, en virtud de esta participación en el sacerdocio y en la misión, reconozcan al obispo como verdadero padre y obedézcanle reverentemente. El obispo, por su parte, considere a los sacerdotes como hijos y amigos, tal como Cristo a sus discípulos ya no los llama siervos, sino amigos (Jn. 15, 15). Todos los sacerdotes, tanto diocesanos como religiosos, están, pues, adscriptos al cuerpo episcopal y sirven al bien de toda la Iglesia según la vocación y gracia de cada cual.

”En virtud de la común ordenación sagrada y de la común misión, los presbíteros todos se unen entre sí en íntima fraternidad que debe manifestarse en espontánea y gustosa ayuda mutua, tanto espiritual como material, tanto pastoral como personal, en las reuniones, en la comunión de vida, de trabajo, de caridad...”¹⁰.

No estamos en condiciones, todavía, de medir el pensamiento de los redactores de este documento. Sin embargo, no puede menos de llamarnos la atención en el texto transcrito, una constante comunitaria o “corporativa”, que se manifiesta en un triple aspecto:

a) una repetida comparación o alusión entre el trabajo de los presbíteros con el trabajo colegial de los obispos. Por ejemplo: “*Los presbíteros... colaboradores del orden episcopal*”; “*procuren cooperar en el trabajo pastoral... aun de toda la Iglesia*”; “*todos los sacerdotes... están adscriptos al cuerpo episcopal*”;

b) referencia a los vínculos que unen a todos los sacerdotes con el obispo: “*reconozcan al obispo como verdadero padre*”; “*el obispo considere a los sacerdotes... tal como Cristo a los discípulos*”. Se los designa, inclusive, con una expresión que es típicamente corporativa: “*Los presbíteros... forman, con su obispo, un presbiterio*”;

c) naturaleza sacramental de los vínculos que unen a todos los presbíteros entre sí: “*En virtud de la común ordenación sagrada y de la común misión...*”.

Todas estas palabras no creemos que sean expresiones de una simple preocupación ascética, con el fin de afianzar la obediencia y unión de los sacerdotes, pero sin contenido teológico específico.

* * *

A estos documentos adquiridos definitivamente para la teología del sacerdocio, podríamos añadir algunas exposiciones tenidas en el

¹⁰ Cfr. A. A. S., 57 (1965), págs. 33-36; versión española en *L'Oss. Rom.*, n° 641 (t. XIV, 1964), págs. 5-6, y en *Criterio*, n° 1469 (t. XXXVIII, 1965), pág. 106.

aula conciliar durante la III Sesión, al encararse la discusión de los dos esquemas antes mencionados: *De Pastoralis Episcoporum Munere y De Ministerio et Vita Presbyterorum*. Nos complacemos en citar algunas: Mons. L. J. Guyot, obispo de Coutances, hablando en nombre del episcopado francés¹¹; Mons. A. Renard, obispo de Versailles¹²; ambos durante la discusión del primer esquema. Mons. P. Theas, obispo de Tarbes y Lourdes¹³; Mons. F. Ayoub, de Alepo de los Maronitas¹⁴, y Mons. H. Jenny, auxiliar de Cambrai¹⁵, al discutirse

¹¹ "... Sería deseable que aparezca claramente la continuidad entre la doctrina del presbiterado y la doctrina del episcopado, tal como son expuestas en la Constitución sobre la Iglesia. En particular, lo que se afirme en lo tocante a la sacramentalidad y la colegialidad del episcopado tendrá evidentemente consecuencias importantes para el sacerdocio "del segundo orden". Convendría que esto fuera netamente expresado... Cuando en los diversos textos conciliares se propone para uso de los sacerdotes directivas pastorales o exhortaciones espirituales, sería necesario subrayar más que ellas encuentran su razón profunda, y como su fuente primera, en el misterio mismo del sacerdocio ministerial. No bastan consideraciones de orden jurídico o moral, tampoco una simple preocupación de eficacia... La caridad de Cristo nos urge a renovar el venerable presbyterium de los primeros siglos cristianos de una manera adaptada a las necesidades de nuestro tiempo, a fin de que la unidad del sacerdocio de Cristo sea cada vez más manifestada por la vida misma de nuestros sacerdotes"; cfr. *Criterio*, n° 1469, págs. 97-98.

¹² "... Parece necesario señalar que la unión de los sacerdotes en el presbyterium no es accidental o sobreañadida al sacerdocio, sino que pertenece a su misma naturaleza y a su misión. El presbyterium tiene su raíz en el sacramento del Orden. Ahora bien, "la acción debe seguir al ser"; también el sacerdocio debe manifestarse en la vida, común o personal, de los sacerdotes. Porque, si el obispo recibe el Espíritu Santo para plenitud de amor al servicio de los hombres, los sacerdotes, ordenados y "enviados", participan de esta misma caridad pastoral. De donde resulta que el sacerdocio y el apostolado deben vivirse prácticamente en las relaciones entre sacerdotes y obispo, y entre ellos mismos, cualquiera que sea la diferencia de ministerios. Sería deplorable que no se dijese en el esquema: a) Sacerdotes y obispos, a causa de la unidad esencial de un mismo sacerdocio, tienen necesidad unos de otros... Conclusión: Viendo el presbyterium a la luz de la fe, los graves problemas de la vida sacerdotal serán solucionados con menos dificultad... El antiguo presbyterium, adaptado a nuestro tiempo, vivido en la fe, es la prenda de renovación, tanto para el clero diocesano como para la Iglesia"; cfr. *La Documentation Catholique*, n° 1434 (t. LXI, 1964), cols. 1303-1304, en la nota 2.

¹³ "... *Nihil sine episcopo*. ¿No habría lugar para aplicar, por analogía, la misma fórmula a los sacerdotes y decir: *Nihil sine presbyteris: Nada sin los sacerdotes*? ... Los sacerdotes constituyendo un verdadero presbyterium son la primera necesidad del obispo y su más grande alegría. Al proclamar oficialmente y a la faz del mundo la verdad auténtica sobre el presbiterado, su necesidad y su sublimidad, el Concilio reforzará la influencia del clero, asegurará su desarrollo y obtendrá el aumento de las vocaciones sacerdotales"; cfr. *Criterio*, n° 1469, pág. 98.

¹⁴ R. Laurentin, vocato conciliar e informador de *Le Figaro*, de París, comenta así esta intervención: "Para reestructurar el esquema, Mons. Ayoub propone... una praxis cristiana tradicional, siempre viva en Oriente y demasiado olvidada en Occidente, si bien remonta a los orígenes de la Iglesia: una realidad viviente, análoga a la colegialidad, porque ella manifiesta al nivel de los vínculos entre obispos y sacerdotes la estructura a la vez comunitaria y jerárquica de la Iglesia: el *presbyterium*. El *presbyterium* es la unión orgánica de los sacerdotes con el obispo. Ellos forman una comunidad de vida. Participan las mismas esperanzas y preocupaciones. Su unión procede de la Eucaristía, es decir de Cristo que los reúne en el mismo cuerpo, el mismo sacrificio, el mismo amor, el mismo espíritu evangélico y misio-

el segundo esquema. Al repasar las exposiciones de estos obispos que estudian la naturaleza del *Presbyterium*, nace en nosotros la secreta esperanza de que lo que hoy presentamos como hipótesis pueda ser quizá mañana la voz de la Iglesia. Y esto sin necesidad de recurrir a definiciones solemnes, pues motivo de alegría más que suficiente para todo sacerdote sería el enunciado preciso de una doctrina clara al respecto.

¿Pero qué argumentos hay para esperar razonablemente que el *Presbyterium*, enunciado ya por el Concilio como ente sacerdotal, deba ser entendido no sólo como una organización jurídica, sino como una realidad teológica previa a cualquier organización, que *incorpora* a todos los presbíteros a un colegio sacerdotal presidido por el obispo?

Más que nuestra hipótesis de trabajo, o cualquier analogía con la Colegialidad episcopal, creemos que el mejor argumento se halla en la primera experiencia del sacerdocio cristiano. La Iglesia de antes

nero. Es a partir de allí que el sentido de las responsabilidades sacerdotales toma su sentido. Los sacerdotes también son adultos, concluyó Mons. Ayoub, pidiendo que el esquema fuera rehecho por completo. Esta intervención manifiesta lo que puede ser en el Concilio el aporte del Oriente al Occidente"; cfr. *La Doc. Cath.*, n° 1436 (t. LXI, 1964), col. 1484, nota 5.

¹⁵ "El Padre, al enviar a su Hijo para la salvación del mundo, ha querido la mediación y la cooperación de Aquel que es su Verbo, su palabra, su *consejo*. . . Cristo, "*imago Patris*", ha querido la mediación y cooperación de su consejo, el colegio de los apóstoles. . . En cada Iglesia particular, donde se comunica plenamente sin que se divida el misterio total de la Iglesia universal, el obispo "*imago Christi*", se convierte a su vez en "*imago Patris*", y tiene necesidad de su "*presbyterium*" que es su consejo y participa de su sacerdocio. Es preciso, pues, comprender el sacerdocio de los presbíteros, miembros del *presbyterium*, en referencia al misterio del obispo y del colegio episcopal, en referencia final a Cristo-Verbo, enviado por el Padre. . .

En cada diócesis, el enviado, el "sacerdote" en nombre de Cristo y la "*imago Patris*" es el obispo. Cada Iglesia particular es definida por San Cipriano: *De unitate Patris, Filii et Spiritus Sancti, plebs adunata sacerdoti*. Pero el obispo no está solo: sus presbíteros, *cooperatores ordinis nostri*, están unidos a él como el Verbo está unido al Padre. El no puede obrar eficazmente sin su *presbyterium* donde los presbíteros, por el hecho mismo de su sacerdocio, están unidos al obispo y entre sí. La plenitud del sacerdocio, que se encuentra en el obispo, no puede expresarse ni obrar con eficacia su efecto si no es participada por el conjunto de los sacerdotes, al punto que se podría decir, con todo rigor, que el *presbyterium* unido al obispo constituye "el obispo" en su plenitud. Lo mismo que el Cuerpo de Cristo no es nada sin la cabeza que es Cristo, la cabeza ha querido, sin embarco, tener necesidad de su "pleroma", que es su cuerpo.

Es preciso decir, a la inversa, que los sacerdotes, tomados por separado, no son nada sin el obispo, y que, si los sacerdotes son en verdad la presencia del obispo dondequiera que ellos obren sacerdotalmente, ellos no lo son sino por la unión a su padre.

Igualmente, ellos tienen entre sí vínculos de una fraternidad esencial que sobrepasa todas las diferencias de función, de carisma, todas las variedades de naturaleza y de gracia. La "vida común" no es solamente una exigencia de "vida en equipo" en vista de un trabajo común, sino la expresión de la fundamental fraternidad en la misión original brotada del Padre por Cristo y por el obispo"; cfr. *La Doc Cath.*, n° 1436, cols. 1493-1495.

de Nicea (a. 325), muestra, creemos, con suficiente claridad, la naturaleza "corporativa" o colegial del presbiterado. Y al citar a Nicea, no entendemos decir que después este aspecto del sacerdocio se haya diluido rápidamente; es simplemente un término cronológico que fijamos al presente ensayo.

Nuestro estudio debería partir de una investigación previa sobre el tipo de gobierno de las comunidades judías, de Palestina, de la diáspora, y, en especial, de las esenias. Debería, asimismo, establecer las posibles analogías y contactos con las formas de presidencia de otros grupos religiosos paganos¹⁶. Luego, a la luz de esto, habría que estudiar las formas de presidencia de la comunidad en el Nuevo Testamento, sobre todo la de Jerusalén¹⁷.

Por hoy nos conformaremos con pintar tres cuadros, que son elocuentes por sí mismos: Antioquía, Roma y Cartago. Y esto no es pura ocurrencia nuestra. Las citas patristicas prenicenas del núm. 28 de la Constitución *De Ecclesia* nos autorizan a buscar en ellas la explicación y alcance que debemos dar a las palabras: "*Presbyteri... unum presbyterium cum suo Episcopo constituunt*".

La documentación, que proponemos y sistematizamos en la segunda parte de este trabajo, podrá parecer a más de un lector, demasiado esmerada y excesiva, sobre todo por mantenerla dentro del reducido ámbito preniceno. Pero a pesar de la limitación del campo investigado y del recargo de erudición, los mismos textos, en especial los concernientes al presbiterio de Cartago (parte II, C), ofrecerán al lector una idea sintética, y esperamos que clara, de lo que llamamos "esencia corporativa o colegial del presbiterado".

II

EL COLEGIO PRESBITERAL ANTES DE NICEA

A) VISIÓN ANTIOQUENA DEL SACERDOCIO: PRESBITERIO O SENADO DE LOS APÓSTOLES

1. Antecedentes

La prehistoria de la Iglesia de Antioquía, tal cual surge del Libro de los Hechos (13, 1), nos muestra una iglesia fundamentada sobre

¹⁶ Cfr. Schürer, E., *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1907, t. II, págs. 94-277: *Verfassung, Synedrium, Hohepriester*. Bornkamm, G., *πρεσβύτερος*, en *Theologisches Wörterbuch z. Neuen Testament*, t. VI, págs. 652-661.

¹⁷ Schmitt, J., *Sacerdoce Judäque et Hiérarchie Ecclésiale dans les Premières Communautés Palestiniennes*, en *Revue des Sciences Religieuses*, XXIX (1955), págs. 250-261. Colson, J., *Les Fonctions Ecclésiales aux deux Premiers Siècles*, Paris, Desclée d. B., 1956; ver especialmente págs. 11-174.

una corporación de profetas y doctores. Este tipo de gobierno, que, como hemos sugerido, no era original del cristianismo, sirvió de modelo concreto conforme al cual, Bernabé y Pablo, los dos celosos misioneros antioquenos, estructuraron todas las iglesias de la misión. Así los vemos a éstos ordenar presbíteros en cada una de las ciudades donde han predicado (Hechos 14, 23; 20, 17); cosa que pronto se convirtió en norma para las futuras fundaciones (Tito, 1, 5).

Esta corporación es, en la mente de los antioquenos, no sólo sostén, sino vehículo de comunicación y de expresión normal de la comunidad entera. Vemos, en efecto, que las relaciones de Iglesia a Iglesia son concebidas y realizadas, en primer lugar, al nivel de los respectivos cuerpos presidenciales, como en el caso de la colecta ofrecida por los cristianos de Antioquía a los pobres de Jerusalén (Hechos 11, 30), o en ocasión de la disputa sobre la circuncisión, que opuso en especial a los fieles de estas dos comunidades (Hechos 15, 2, 4, 6, 22, 23; 16, 4). Mas esto, como dijimos, es prehistoria.

2. San Ignacio de Antioquía

Al comienzo del siglo II, el obispo mártir nos ofrece en sus cartas una imagen ya clara del ministerio presbiteral, de su sentido, de sus funciones, resaltando a primera vista la forma corporativa en que éstas son ejercidas.

Los presbíteros son designados siempre en plural: *πρεσβυτέροι*, a continuación del obispo y ocupando un lugar junto a él¹⁸. Son por antonomasia *los que están con él*: *οἱ σὺν αὐτῷ*¹⁹; pero no sólo en cuanto súbditos individuales que tienen que ver con su superior, sino, y sobre todo, en cuanto miembros de un colegio de presbíteros todos juntos en torno a su obispo. Es un cuerpo integrado por diversos miembros, todos mutuamente interrelacionados, que comunica con su cabeza.

Para expresar esta rica realidad y simplificar el trámite, san Ignacio acabó de acuñar definitivamente una palabra, desconocida del vocabulario clásico y apenas utilizada por la primitiva comunidad judeo-cristiana: *πρεσβυτέριον*, *presbyterium*, *presbiterio*, o *senado*²⁰.

¹⁸ *Magnesios* III, 1; *Policarpo* VI, 1. Además de numerosas otras citas, que iremos consignando, aparece en la carta de Policarpo a los Filipenses: V. 3; VI, 1; XI, 1.

¹⁹ *Filadelfios*, título; *Filip.*, tit.

²⁰ Aparece primero en *Daniel* XIII, 50, pero indicando la edad madura. En *Lucas* XXII, 66, y *Hechos* XXII, 5, indica el sanhedrín judío. La *I Timoteo* IV, 14, designa al senado de la comunidad cristiana. En el Nuevo Testamento aparece, más bien, el plural *πρεσβυτέροι*: *Hechos* XI, 30; XIV, 23; XV, 2, 4, 22, 23; XVI, 4; XX, 17; XXI, 18; *I Timoteo* V, 17; *Tito* I, 5; *Santiago* V, 14; *I Pedro* V, 1, 5. En San Ignacio ver, entre otras citas: *Efesios* II, 2; *Trallanos* VII, 2; *Filad.* VII, 1.

Dos equivalentes sustituyen pocas veces este vocablo, que refuerzan aún más la imagen de los presbíteros corporativamente organizados: *συνέδριον*, lugar donde concurrían los ancianos para sesionar, y *σύνδεσμος*, liga, asociación,²¹

Algunas imágenes muy felices se agregan para explicar esto mismo y ponen de relieve la unidad y la armonía como leyes fundamentales de dicho cuerpo. Se dice, de este modo, que el presbiterio es la *corona espiritual* digna de ser ceñida²², o que sus miembros todos son como *las cuerdas acompañadas de la cítara*²³.

Gracias a una explicación tipológica, san Ignacio logra transmitir cuál es la característica propia de esta corporación, que, aunque puede ser analogada con la gerusía de los griegos o con el senado romano, difiere profundamente de los mismos. El presbiterio de cada Iglesia local es figuración (τύπος) del Colegio de los Apóstoles.

“Igualmente todos honren a los diáconos como a Jesucristo, y lo mismo al obispo que es figura (ὄντα τύπον) del Padre, y a los presbíteros como senado de Dios y colegio apostólico”²⁴.

No hemos de olvidar, para entender esto, que, en la rica eclesiología popular del siglo II, cada una de las Iglesias locales es expresión peregrinante, figuración terrena y temporal de la Iglesia perfecta y eterna que subsiste en el cielo²⁵. De la misma manera habla aquí san Ignacio con respecto al presbiterio.

Los Doce constituyen el senado-arquetipo, reunido siempre en el cielo alrededor del trono de Dios Padre, según la repetida imagen del Apocalipsis²⁶. Y así lo define. Ellos son συνέδριον θεοῦ, *senado de Dios*²⁷, que preside desde lo alto como verdadero *senado de la Iglesia*: ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας²⁸.

²¹ *Filad.* VIII, 1; *Trall.* III, 1.

²² *Magn.* XIII, 1.

²³ *Ef.* IV, 1.

²⁴ *Trall.* III, 1. *Magn.* VI, 2: “Uníos al obispo y a los que presiden para representación y demostración de la inmortalidad” (προκαθημένοις εἰς τύπον). La versión siríaca de *Magn.* VI, 1 (“en lugar de los Apóstoles”) trae *túfsá*, que significaría indistintamente *τύπος* ó *τύπος*; cfr. F. X. Funk, *Patres Apostolici*, Tübingen, 1901, t. I, págs. 234-235, nota. Funk anota allí mismo una versión que lee también en el versículo 1º *τύπος*: “presidiendo el obispo en representación de Dios y los presbíteros en representación del colegio de los apóstoles (εἰς τύπον ... εἰς τύπον).”

²⁵ Cfr. *II Clementis* XIV; Hermas, *Visión* II, 4, 1.

²⁶ *Apoc.* IV, 4, 10; V, 6, 8, 11, 14; VII, 11; XI, 16; XIV, 3; XIX, 4.

²⁷ *Trall.* III, 1.

²⁸ *Filad.* V, 1. Creemos útil hacer notar cómo en Clemente de Alejandría el triple orden de obispos, presbíteros y diáconos “son imitaciones de las glorias angélicas” y de la economía futura; cfr. *Stromata* VI, 13, PG 9, 327-330. Eusebio ve en los Padres reunidos en Concilio una imagen del colegio apostólico: “Huiusmodi coronam pacis vinculo consertam et connexam, solus ab omni ævo imperator Constantinus velut divinum grati animi monumentum pro victoriis quas de hostibus et inimicis retulerat, Christo Servatori suo dicavit: hoc amplissimo cœtu, tamquam imagine quadam, apostolici chori (εἰκόνα χορείας ἀποστολικῆς), nostris temporibus

A la luz de la misteriosa realidad de este senado celestial ha de entenderse todo senado eclesiástico terrenal. También éste, como el celestial, está siempre reunido alrededor del obispo, que es, a su vez, figura de Dios Padre. De allí que no vacile san Ignacio en llamar a los presbíteros *divino presbiterio*, θεοπρεπὲς πρεσβυτέριον²⁹.

La función de este senado es, en efecto, cumplir las veces del Colegio Apostólico. Es su vicario en un espacio y tiempo determinados, la Iglesia local.

“Yo os exhorto a que os esforcéis en hacer todas las cosas en la concordia de Dios, presidiendo el obispo en lugar de Dios y los presbíteros en lugar del senado de los apóstoles (εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων)”³⁰.

Al modo que la función primordial de aquél es cimentar la Iglesia universal, de igual manera el presbiterio, junto con el obispo y los diáconos, es pilar básico de la comunidad local, excluido el cual no se puede hablar de Iglesia³¹.

Múltiples son las expresiones con que san Ignacio exhorta a reconocer en el presbiterio una autoridad apostólica. Hemos de seguirlo como representante de los Doce³², y someternos a él por la misma razón³³. San Ignacio dará un paso más al pedirnos sujetarnos a él del mismo agrado que a *la ley de Jesucristo*³⁴ y a su *mandamiento*³⁵.

Esta cualidad apostólica exige, por supuesto, que los miembros del presbiterio reflejen en su actuación individual y corporativa la misma sintonía que los Apóstoles tienen con Cristo y con el Padre³⁶. Esto se manifiesta en el esmero que ponen los presbíteros por aliviar en todo el trabajo del obispo, honrando de este modo al Padre, al Hijo y a los Apóstoles³⁷.

En dos momentos el presbiterio alcanza su mejor expresión. Primero en la reconciliación de los pecadores:

“A todos los que se arrepienten los perdona el Señor, con tal que se arrepientan en la unidad de Dios y del senado del obispo” (συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου)³⁸.

convocato”; cfr. *De Vita Constantini* III, 7; *PG* 20, 1059-1062. S. Cirilo de Alejandría, comentando el significado de los levitas (Números 18, 25 s), se refiere más bien a la prefiguración profética que se cumple en ellos del futuro colegio apostólico, como también de los sucesores de éstos, ya sea obispos, presbíteros y diáconos; cfr. *De Adoratione in Spiritu et Veritate*, liber XIII, *PG* 68, 847.

²⁹ *Esmirneses* XII, 2.

³⁰ *Magn.* VI, 1; cfr. lo dicho sobre este versículo en la nota 24.

³¹ *Trall.* III, 1.

³² *Esm.* VIII, 1.

³³ *Trall.* II, 2.

³⁴ *Magn.* II.

³⁵ *Trall.* XIII, 2. San Policarpo, en su carta a los Filip. V, 3, exhorta a sujetarnos a los presbíteros “como a Dios y a Jesucristo”.

³⁶ *Magn.* XIII, 2.

³⁷ *Trall.* XII, 2; *Magn.* III, 1.

³⁸ *Filad.* VIII, 1.

Pero, sobre todo, es en la celebración eucarística donde esta entidad manifiesta y realiza al máximo su íntima unidad, cuando los presbíteros, todos juntos con el obispo, parten un único pan. Un texto de la carta a los Filadelfios, con resabios de la de san Pablo a los Efesios (4, 3-6), lo muestra patentemente:

“Esmeráos por poseer una única Eucaristía, pues una es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno el cáliz para unirmos con su sangre, como también uno es el obispo con su presbiterio y los diáconos”³⁹.

Esta unidad presbiteral, que se realiza y manifiesta por la Eucaristía, es de irradiación múltiple: entre el obispo y los presbíteros, entre los presbíteros entre sí, y entre éstos y el pueblo cristiano:

(Promete escribir nuevamente) “máxime si... os congregáis en una fe y en Jesucristo... para obedecer al obispo y al presbiterio con indivisible pensamiento, rompiendo un solo pan”⁴⁰.

“No hagáis nada sin el obispo y los presbíteros, ni intentéis que aparezca como laudable lo que hacéis por cuenta propia. Haya, más bien, una oración en unidad, una súplica, un pensamiento, una esperanza en el amor y en la alegría inmaculada, que es Jesucristo”⁴¹.

3. *La Didascalía de los Doce Apóstoles*

En este documento de mediados del siglo III, vigente en las Iglesias de la Siria septentrional, hallamos que las ideas de san Ignacio sobre el presbiterio son ya un lugar común cuando se reflexiona teológicamente sobre él. Por las imágenes que emplea y el vuelo de la frase, pareciera un calco de las mismas:

“*Los presbíteros os representarán a los apóstoles*”⁴².

“Si uno quiere honrar a los presbíteros les dará un honorario doble, como el que se da a los diáconos; conviene, en efecto, honrarlos como a *los apóstoles*, como consejeros del obispo y como *corona* de la Iglesia, porque ellos son el sostén y los consejeros de la Iglesia”⁴³.

La función consultiva y deliberativa, implícita ya en la idea de presbiterio, se manifiesta aquí explícitamente. Para esto principalmente el obispo los elige, para que sean sus consejeros y los asesoren en todo, sobre todo en los asuntos litigiosos:

“El obispo tomará de entre el pueblo a aquellos que él piensa y sabe que le convendrán a él y a su oficio; él se hará presbíteros, consejeros y asesores suyos”⁴⁴.

³⁹ *Filad.* IV.

⁴⁰ *Ef.* XX, 2.

⁴¹ *Magn.* VII, 1.

⁴² Nau, F., *La Didascalie des Douze Apôtres*, traduite du siriaque; ed. 2, París, 1912; cfr. *II Const.* XXVI, 7, pág. 82.

⁴³ *Ib.*, *II Const.* XXVIII, 4; págs. 83-84.

⁴⁴ *Ib.*, *II Const.* XXXIV, 3, pág. 88.

A éstos, por otra parte, se los exhorta a que actúen con justicia: "Díaconos y presbíteros sed asiduos a todos los juicios con los obispos; juzgad sin acepción de personas" ⁴⁵.

También aquí, como en san Ignacio, el presbiterio obtiene su mejor expresión en la liturgia. Es preciso poner de manifiesto delante de los fieles que los presbíteros son los que *ex officio* están con el obispo (οἱ σὺν αὐτῷ). Para ello se les hace tomar asiento a entrambos lados del trono del obispo:

"En vuestros lugares de reunión, en las santas iglesias, reunid el pueblo con gran cuidado, preparando atentamente los lugares para los hermanos con toda pureza.

"Reservad un lugar a los presbíteros del lado oriental de la casa; el trono del obispo estará emplazado en medio de ellos, y los presbíteros se sentarán con él... Es preciso que del lado oriental de la casa se sienten los presbíteros con el obispo, luego los laicos y por fin las mujeres, para que, cuando os levantéis para orar, se levanten primero los jefes, luego los laicos y, por último, las mujeres" ⁴⁶.

El sitio que ocupan los presbíteros durante la liturgia es bien característico desde entonces. A sentarse allí se invita a los presbíteros de otras comunidades:

"Si viene un presbítero de otra comunidad, recibidlo los presbíteros con vosotros en vuestro lugar" ⁴⁷.

4. *La vida eclesiástica de los siglos III-IV*

Los textos sobre el presbiterio vistos recién en san Ignacio y en la Didascalia, a pesar que casi nada digan sobre su actuación concreta, muestran una persuasión profunda sobre el sentido y función que éste cumple en la comunidad.

Algunos pocos hechos de la vida eclesiástica de Antioquía —que tampoco queremos desperdiciar— nos lo muestran fehacientemente.

⁴⁵ *Ib.*, *II Const.* XLVII, 1, pág. 103.

⁴⁶ *Ib.*, *II Const.* LVII, 2-5, págs. 112-113. Las *Constituciones Apostólicas*, herederas de la *Didascalia* en el siglo V, traen una descripción similar; cfr. Liber II, 57, en Mansi, J., *Sacrorum Conciliorum...*, t. I, pág. 362. Otros párrafos de las *Constituciones Apostólicas* que pueden interesar a nuestro tema: a) la predicación de todos los presbíteros en rueda y por turno: Lib. II, 57; cosa que también se estila en Jerusalén, según el testimonio de Eteria, *Itinerarium*, n^{os}. 26 y 42; b) ubicación de los presbíteros en la celebración eucarística: Lib. VII, 12, Mansi I, pág. 551. Poseemos varias descripciones posteriores que, al igual que la *Didascalia*, reservan un lugar de preferencia para los presbíteros junto al obispo: 1) consagración de la basílica de Tiro: Eusebio, *Hist.* X, 4, 66-67; 2) catequesis prebaptismal en Jerusalén: Eteria, *Itinerarium* n^o 45; 3) S. Gregorio Nazianceno, describiendo su sueño de la basílica de la Resurrección en Constantinopla: *Carminum liber* II, 16; *Patrologia Græca* 37, 1255-1256.

⁴⁷ *Didascalia*, *II Const.* LVIII, 2, pág. 114.

Por Eusebio sabemos que, cuando tuvo lugar la lamentable defeción de Pablo Samosateno, obispo de Antioquía, negando la divinidad de Jesucristo, se reunió allí mismo un numeroso concilio, donde junto a grandes obispos, como Gregorio Taumaturgo, sesionaron también “*presbíteros y diáconos*”. En un nuevo sínodo reunido por el mismo motivo, fue Malquión, “*el más destacado del presbiterio del lugar*”, el encargado de refutar a su obispo hereje. Todas esas deliberaciones fueron transmitidas a las demás Iglesias, en carta que refrendaron los obispos y “*los presbíteros y diáconos*”^{47 a}.

Esta praxis de que los presbíteros interviniesen en los concilios fue codificada poco más tarde en el Concilio de Antioquía del año 341, en favor de los miembros del presbiterio que creyesen útil defender algún derecho lesionado. Pero no es sólo entonces cuando la presencia de éstos será permitida en el concilio; con mayor derecho lo será cuando se trata de los derechos de la Iglesia universal, como bien lo atestigua la descripción del concilio ecuménico de Nicea que nos dejó el mismo Eusebio en su *Vita Constantini*^{47 b}.

B) LA IGLESIA PRESBITERAL DE ROMA

El encabezamiento de este capítulo nos enfrenta de entrada con un hecho histórico, decisivo para la teología que tratamos de establecer, y que podemos enunciar de esta manera: la Iglesia romana, a través de su larga historia, ha conservado, quizá mejor que ninguna otra Iglesia, al menos en Occidente, la expresión corporativa de su presbiterio. En efecto, a comenzar de los días de la recia persecución de Domiciano, y pasando por entre los sínodos provinciales del siglo v, los concilios generales celebrados hasta el siglo xii, o los consistorios semanales o mensuales convocados hasta el siglo xvii, sin olvidar la aparición de los *cardinales* que constituyeron con el tiempo el actual *senatus romanæ ecclesiæ*, hasta llegar a la formación de los poderosos

^{47a} Eusebio, Hist. VII, 28, 1; 29, 2; 30, 2.

^{47b} Cfr. Harduin, J., *Acta Conciliorum*, I, 601; canon 20 de Antioquía. Item, *De Vita Constantini* III, 8; PG 20, 1062-1063: “El número de los presbíteros que los acompañaron (a los obispos al Concilio), de los diáconos, acólitos y de muchos otros, apenas si se puede contar”. Los presbíteros romanos, por su parte, llevaron la representación de su obispo anciano: cfr. ib. III, 7; PG 20, 1059-1062. Unos años antes de Nicea, vemos que los cánones del Concilio de Arlés (a. 314) aparecen firmados también por presbíteros; cfr. Harduin I, 266-268. Igualmente, con ocasión de la disputa arriana que se suscita en Alejandría, el obispo Alejandro convoca un sínodo diocesano, y en la alocución inaugural alude al derecho de sus presbíteros de conocer y refrendar las decisiones que se tomen: “Como envié cartas a todos mis colegas de todo el mundo sobre Arrio, me pareció necesario reuniros a vosotros los clérigos de la ciudad... para que conozcáis lo que se ha escrito y déis vuestro asentimiento y seáis signatarios de la deposición de Arrio y Pistos. Es conveniente que conozcáis las cosas que yo dispongo, para que cada uno las retenga en su corazón como si él mismo las hubiese dispuesto”; cfr. Harduin I, 310.

Dicasterios romanos de hoy, sería fácil descubrir un hilo conductor, que en cada época afirma la colegialidad o corporatividad de los presbíteros de la Iglesia local, en relación íntima con la colegialidad de los obispos de la Iglesia entera ⁴⁸. No sería tampoco difícil documentar cómo Roma intervino reiteradas veces como guardiana de la estructura presbiteral de las Iglesias ⁴⁹, o cómo ésta tuvo el cuidado de idear expresiones litúrgicas que, en las cambiantes circunstancias de la vida de la comunidad, recordasen y conservasen incólume aquel principio constitutivo ⁵⁰. Nos mantendremos, sin embargo, también aquí, en los límites preñados, pues el presbiterio romano se muestra todavía entonces ileso de las estructuras superorganizadas que adquirió después, y su significado es, por lo mismo, de más fácil captación.

1. *San Clemente Romano*

El primer escrito de la Iglesia romana, la carta de Clemente, de fines del siglo I (a. 96), traiciona en cada línea las deliberaciones de un senado, inquieto por la suerte que han corrido los colegas del presbiterio de Corinto, a causa de la acción de unos sediciosos. Los presbíteros romanos, que con Clemente escriben esta carta, les recuerdan a los corintios cómo hasta entonces habían vivido "*sometidos a vuestros dirigentes (ἡγουμένους) y tributando el debido honor a los presbíteros constituidos entre vosotros*" ⁵¹, pero, por desgracia, unos jóvenes se han levantado contra ellos ⁵². Estos apenas si son unos pocos, pero han conseguido que "*la firmísima y antigua Iglesia de los corintios se levante contra los presbíteros*" ⁵³. La argumentación de la carta está toda ella encaminada a reforzar la exhortación que dirigen a los responsables del cisma para que hagan un valiente acto de penitencia, a

⁴⁸ Cfr. para estos diferentes aspectos: a) sínodos provinciales romanos del siglo V, vg. años 465, 484, 495, 499, en Harduin, J., *Acta Conciliorum...*, t. II, cols. 877, 941, 960; b) concilios generales y consistorios, ver Bride, A., *Consistoire*, en *Catholicisme* III (1952), cols. 84-86; c) Cardenales, ver Molien, A., *Cardinal*, en *DDC* II (1937), cols. 1310-1321.

⁴⁹ Por ejemplo, San León Magno que anula la compra y venta de cosas eclesiásticas hechas por el obispo sin el consentimiento de su clero; cfr. *Epistola* XVII, en *PL* 54, 705. O bien Alejandro III que reprocha al Patriarca de Jerusalén porque instituye abades y abadesas "*sine consilio fratrum tuorum*", o porque concede beneficios, oficios y confirma elecciones "*omissis canonicis ecclesiae tuae*". Inocencio III continúa en esta actitud de recordar a los obispos la obligación que tienen de no obrar "*praeter capituli sui voluntatem*"; cfr. testimonios en *DDC* III, 541-542.

⁵⁰ Cfr. S. Inocencio I, *PL* 56, 516-517: "Sobre el (pan) fermentado que, en domingo, enviamos a los títulos (parroquias)... Los presbíteros de estas iglesias, que por razón de la cura de almas no pueden concelebrar con nosotros ese día, reciben por intermedio de los acólitos el pan que hemos consagrado, para que, sobre todo en ese día, no se sientan separados de nuestra comunión".

⁵¹ Clemente I, 3.

⁵² Ib. III, 3.

⁵³ Ib. XLVII, 6.

fin de que la comunidad corintia pueda recuperar el don inapreciable de vivir en paz con sus presbíteros:

“Diga (el principal responsable del cisma): Si por mi causa vino la sedición, contienda y escisiones, yo me retiro y me voy adonde queráis y estoy pronto a cumplir lo que la comunidad ordenare, a condición solamente que el rebaño de Cristo se mantenga en paz con los presbíteros establecidos (μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων) ⁵⁴.

”Ahora, pues, vosotros, los que fuísteis causa de que estallara la sedición, someteos a vuestros presbíteros y corregíos para penitencia” ⁵⁵.

¿Qué razones se esgrimen para que los corintios se sometan a sus presbíteros? Por una parte, una razón de orden vital o de comunión eclesiástica; o, como dijimos arriba, en virtud de la ley de la organicidad de la Iglesia. Es esta ley la que ha constituido la mutua interdependencia de los miembros del Cuerpo de la Iglesia y que, para salvaguardia, ha establecido un orden jerarquizado de ministerios, prefigurado ya en el Antiguo Testamento: sumo sacerdote, sacerdote, levitas y laicos ⁵⁶. Según esto, debemos todos someternos recíprocamente, reconociendo en nuestro hermano el don o ministerio que el Espíritu le concedió para trabajar en la edificación de su Iglesia ⁵⁷.

Pero la razón que sobre todo cuenta es el papel específico de garantía de la unidad comunitaria que juegan los presbíteros, revestidos para tal efecto de autoridad apostólica. Esta les viene a ellos por transmisión o sucesión según un orden previsto: “Cristo de parte de Dios y los apóstoles de parte de Cristo” ⁵⁸; a lo cual deberíamos añadir, según el espíritu del contexto, “y los obispos, presbíteros y diáconos de parte de los apóstoles” ⁵⁹:

“A los constituidos por aquellos, o por otros eximios varones, con el consentimiento de la Iglesia entera, que han servido irreprochablemente al rebaño de Cristo, con humildad, en paz y con desinterés, atestiguados largo tiempo por muchos, no creemos que sea justo echarlos a éstos del ministerio.

”Será un pecado nada leve para nosotros si expulsamos de la episcopé a los que, sin reproche y santamente, han ofrecido los dones.

”Felices los presbíteros que nos precedieron, que han tenido un final provechoso y perfecto, pues no han de temer ya que nadie los deponga del lugar que ocupan.

⁵⁴ Ib. LIV, 2.

⁵⁵ Ib. IVII, 1.

⁵⁶ Ib. XL, 5.

⁵⁷ Ib. XXXVIII, 1: “Consérvese íntegro nuestro cuerpo en Cristo Jesús y sujétese cada uno a su prójimo, conforme al puesto en que fue colocado por su gracia”; XLI, 1: “Cada uno de nosotros, hermanos, debe complacer a Dios en el propio puesto, con conciencia recta y santidad, sin transgredir el límite señalado de cada ministerio”.

⁵⁸ Ib. XLII, 2.

⁵⁹ Ib. XLII, 4 y XLIV, 2.

"Lo decimos porque vosotros habéis removido a algunos que se desempeñaban en su ministerio con calidad y honor" ⁶⁰.

No nos importa precisar aquí el alcance que en San Clemente pueda tener el concepto de πρεσβυτέροι, si los sujetos así designados tenían o no la misma función que los presbíteros de hoy ⁶¹. Nos basta con hacer notar que dicho término incluye, entre los elementos constitutivos de la Iglesia local, la realidad de un senado revestido de autoridad apostólica, que no es otra que la autoridad misma del Señor:

"Reverenciamos al Señor Jesús, que dio su sangre por nosotros; veneremos a los jefes (προηγούμενοι), honremos a los presbíteros" ⁶².

2. Hermas

Contemporáneo de Clemente, Hermas recibe el encargo de transmitirle a éste una copia de un cuaderno de revelaciones que le había entregado una Anciana (la Iglesia), para que él a su vez, lo remita a las otras ciudades, mientras que él mismo, Hermas, deberá leerlo "en esta misma ciudad, a los presbíteros que presiden la Iglesia" (μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων) ⁶³. Habrá que exhortarlos a éstos, que son designados también como "jefes" (προηγούμενοι), y "primados" (προκαθεδρίται, *los que se sientan en primer lugar*), a que "enderrecen sus caminos en justicia" ⁶⁴, arrojen del corazón el veneno y templen el pensamiento en unidad ⁶⁵. En efecto, aunque permanecieron siempre fieles, surgieron entre ellos celos por cuestiones de primacía (πρωτεῖον) y honra ⁶⁶.

Perdura todavía fresco el ejemplo de "apóstoles, episcopos, didácalos y diáconos que, caminando en la santidad de Dios, han gobernado y servido con pureza y santidad a los elegidos de Dios; unos han muerto ya, otros viven aún". El gran elogio que se les hace es que "estuvieron siempre en armonía, mantuvieron la paz y se escucharon recíprocamente" ⁶⁷. Es en ellos donde los presbíteros (προηγούμενοι ó prokathedritas) de Roma han de buscar el ejemplo, para que el honor que se les tributa sea merecido ⁶⁸.

3. San Hipólito

A comienzos del siglo III, el presbiterio de la comunidad romana

⁶⁰ Ib. XLIV, 3-6.

⁶¹ Cfr. Colson, J., *Les Fonctions ecclésiales...*

⁶² Clemente XXI, 6.

⁶³ Visión II, 4, 3.

⁶⁴ Ib. II, 2, 6.

⁶⁵ Ib. III, 9, 7.

⁶⁶ Parábola VIII, 7, 4. Clemente XLIV, 1, y Ascensión de Isaías III, 23-24, aluden a disputas por cuestión de primacía.

⁶⁷ Visión III, 5, 1.

⁶⁸ Ib. III, 1, 8: "Señora, le dije yo, que se sienten primero los presbíteros".

aparece con caracteres perfectamente delineados. La *Traditio Apostolica* de San Hipólito nos ha conservado su imagen.

Observamos allí, en primer lugar, la primera liturgia de ordenación de un presbítero, con lujo de explicaciones. Sin negar el carácter que ésta tiene de llamado que hace el obispo a un sujeto a participar sacramentalmente de su ministerio sacerdotal, aparece, sobre todo, como un rito de agregación a una corporación de senadores eclesiásticos presidida por el obispo. La incorporación es llevada a cabo por todos los miembros de dicho colegio, aunque hemos de advertir que éstos no lo hacen a idéntico título que su jefe. Ellos refrendan, el obispo ordena. Todos los presbíteros, a diferencia de lo que sucede con los diáconos, están asociados en una corporación, pues han recibido el "*común Espíritu del presbiterio*". Para significar esta comunidad de todos los presbíteros en "*el Espíritu común e idéntico de su ministerio*", todos ellos imponen las manos cuando un nuevo presbítero es ordenado. Dos textos de Hipólito ilustran cuanto decimos:

"Cuando se ordena a un presbítero, el obispo le impondrá las manos sobre su cabeza, y lo tocarán los demás presbíteros" ⁶⁹.

"Ordenamos que el obispo imponga él solo las manos en la ordenación del diácono, porque éste es ordenado no al sacerdocio sino al ministerio del obispo, para hacer lo que él le mande;

pues no forma parte del consejo del clero,

sino que administra e indica al obispo lo que hace falta,

ya que no recibe el Espíritu común del presbiterio, del que participan los presbíteros,

y sólo hace lo que se le confía bajo el poder del obispo. Por eso el obispo sólo ordena al diácono.

Sobre el presbítero, en cambio, también los presbíteros imponen las manos, a causa del Espíritu común y semejante de su cargo.

El presbítero, sin embargo, tiene sólo el poder de recibirlo (el Espíritu), no tiene el poder de darlo. Por eso

"Cum autem præsbyter ordinatur imponat manum super caput eius episcopus, contingentibus etiam præsbyteris".

"Sicuti et præcipimus, in diacono ordinando solus episcopus inponat manus propterea quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi ut faciat ea quæ ab ipso iuventur;

non est enim particeps consilii in clero,

sed curas agens et indicans episcopo quæ oportet,

non accipiens communem præsbyterii spiritum eum cuius participes præsbyteri sunt,

sed id quod sub potestate episcopi est creditum. Qua de re episcopus solus diaconum faciat.

Super præsbyterum autem etiam præsbyteri superimponent manus propter communem et similem cleri spiritum.

Præsbyter enim huius solius habet potestatem ut accipiat, dare autem non habet potestatem. Quapropter

⁶⁹ Botte, B., *Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique*, en *Sources Chrétiennes* n° 11, París, 1946; cfr. n° 8, pág. 37.

mismo él no ordena al clérigo; pero en la ordenación del presbítero, él refrenda la ordenación que realiza el obispo" 70.

clerum non ordinat; super præsbyteri vero ordinatione consignat episcopo ordinante".

No es posible resistirse a establecer una analogía entre este rito de imposición de manos y el que los obispos realizan en la ordenación de un nuevo obispo, tal como lo describe el capítulo 2º de la *Traditio*. Mientras un obispo recita la plegaria de ordenación, todos los demás obispos presentes imponen las manos sobre el elegido. El simbolismo de incorporación del nuevo miembro al colegio episcopal, que los obispos-colegas expresan de este modo, es evidente. Un papel análogo cumplen los presbíteros al imponer las manos sobre el nuevo copresbítero.

Un nuevo elemento para apreciar las forma corporativa con que el sacerdocio era concebido, nos lo ofrece la oración, para la ordenación del presbítero:

"Dios y Padre de N. S. Jesucristo, mira a este servidor tuyo y concédele el Espíritu de gracia y de consejo, para que ayude a los presbíteros y gobierne a tu pueblo con corazón puro, del mismo modo que miraste al pueblo de tu elección y ordenaste a Moisés que eligiese presbíteros, a quienes llenaste con el Espíritu que habías dado a tu servidor" 71.

"Deus et pater domini nostri Jesu Christi, respice super servum tuum istum et impartire spiritum gratiæ et consilii, præsbyteris ut adiuvet et gubernet plebem tuam in corde mundo,

sicuti respexisti super populum electionis tuæ et præcepisti Moisi ut elegeret præsbyteros quos replesti de spiritu tuo quod tu donasti famulo tuo".

En la redacción de esta liturgia jugó, por cierto, la imagen descrita en el libro de los Números XI, 16, 24 y en Exodo XXIV, 1, 9, cuando Moisés por orden divina, forma un senado que lo secunde en su tarea de gobernar al pueblo 72.

70 Ib. nº 9, págs. 39-40. Sobre esta distinción entre el modo en que el obispo y los presbíteros poseen el Espíritu, es interesante ver la Homilía de la dedicación de la Basílica de Tiro: "Hay además en este santuario tronos, innumerables bancos y sillas; son otras tantas almas en las que reposan los dones del Espíritu santo... En el jefe de ellos reposa Cristo mismo todo entero; mientras que en los que con él ocupan el segundo puesto (presbíteros), reposa proporcionalmente, conforme a lo que cada uno posee por la distribución de su poder y del Espíritu Santo"; cfr. Eusebio, *Hist.* X, 4, 66-67.

71 Ib. nº 8, pág. 38.

72 Cfr. Números XI, 16: "Yahvé dijo a Moisés: Reúneme a setenta de los ancianos de Israel, que tú sepas que son ancianos y escribas del pueblo. Tú los conducirás a la Tienda de Reunión, y allí permanecerán contigo. Yo descenderé a conversar contigo, y tomaré del espíritu que está sobre ti para ponerlo sobre ellos. Así ellos llevarán la carga de este pueblo y no estarás solo para sobrellevarla". Cfr. el consejo que le da a Moisés su suegro de que se forme un senado: Exodo XVIII, 21.

Si bien los comentarios conservados de los primeros exégetas, como el mismo Hipólito y Orígenes, no se han detenido a explicarnos el sentido profético de esta escena bíblica, sabemos que estaba presente en la mente del didáscalos cristiano cuando debía explicar el sentido del presbiterio; cosa bien manifiesta en esta misma liturgia y, poco más tarde, en el comentario que de estos pasajes hace el Seudo-Cipriano, en el libro *De Rebaptismate*⁷³.

No se agota aquí la riqueza de explicación sobre el presbiterio que nos ofrece la *Traditio* de Hipólito. La participación de los presbíteros en la ordenación de su obispo, nos permite apreciar de un modo nuevo el significado eclesial de este senado sacerdotal.

En primer término, aparecen éstos de pie y silenciosos mientras los obispos presentes consagran a su nuevo colega. Esta actitud no es pura pasividad, sino el modo adecuado de manifestar litúrgicamente el lugar que los presbíteros ocupan en la estructura eclesiástica: cuerpo sacerdotal de segundo orden, asociado al cuerpo episcopal, y en relación directa e inmediata con el propio obispo, en cuya elección también ellos, y de modo especial, han participado:

“Ordénesse de obispo al elegido por todo el pueblo; cuando fuere nombrado y obtenga el beneplácito de todos, se reunirá el pueblo junto con el presbiterio y los obispos que estuvieren presentes en domingo.

Con el consentimiento de todos le impondrán las manos, mientras el presbiterio está de pie en silencio”⁷⁴.

“Episcopus ordinetur electus ab omni populo; quique cum nominatus fuerit et placuerit omnibus conveniet populum una cum presbyterio et his qui præsentes fuerint episcopi die dominica.

Consentientibus omnibus inponant super eum manus et præsbyterium adstet quiescens”.

Pero hay algo todavía más notable. En la misma acción litúrgica, una vez que el neo-electo fue asociado al senado de la Iglesia universal por la acción sacramental y exclusiva de los obispos presentes, éste se une con los presbíteros de su Iglesia local, y no con los obispos consagrantes, para ofrecer la Eucaristía. Se manifiesta así del modo mejor que ellos son el complemento necesario de su sacerdocio episcopal, y que él con ellos forma un solo cuerpo, sobre cuyos hombros estriba la responsabilidad de mantener unida a la Iglesia diocesana:

“Cuando ha sido ordenado obispo, todos le dan el beso de paz y lo saludan, porque ha sido hecho digno. Los diáconos le presentarán la ofren-

“Qui cum factus fuerit episcopus os offerant pacis, salutantes eum quia dignus effectus est.

Illi vero offerant diacones oblatio-

⁷³ *De Rebaptismate*, c. XV; ed. Hartel, G., *Corpus Scriptorum Latinorum*, Vindobonæ, 1871, t. III, pág. 88.

⁷⁴ *Traditio Apost.*, o. c., n° 2, págs. 26-27.

da, y éste impondrá las manos sobre ella con todo el presbiterio, bendiciendo..."⁷⁵.

nem quique imponens manus in eam cum omni præbyterio dicat gratias agens..."

Como vemos, se trata aquí de una verdadera concelebración eucarística, que se extiende hasta el final del rito, cuando los presbíteros junto con el obispo parten el plan⁷⁶ y lo distribuyen⁷⁷.

Esta asociación de los presbíteros formando un cuerpo con el obispo, se muestra también fuera de la Eucaristía, en la iniciación bautismal⁷⁸, o en el ágape fraterno⁷⁹. Pero, sobre todo, en las deliberaciones cotidianas:

"Los diáconos y presbíteros se reunirán cada día en el lugar que el obispo les indicare"⁸⁰.

La confusión que pudiera crear este texto entre la función típica del diácono y la del presbítero, se aclara a la luz de los textos arriba transcritos. El presbítero, vimos, a diferencia del diácono, "es *participante (miembro) del consejo del clero*". Para eso a él se le ha dado el "*Espíritu de gracia y de consejo*"; mientras que sobre el diácono se imploró el "*Espíritu de gracia, de solicitud y de ingenio*"⁸¹.

4. *La sede vacante de Roma*

A mediados del siglo III, múltiples circunstancias someten a verdadera prueba de fuego la razón de ser del presbiterio romano. Es el año 249. La persecución de Decio cae sorpresiva sobre la cristiandad entera, con su sistema de comprobantes o carnets firmados, y provocando una cantidad de apostasías nunca vista. Apenas la persecución amengua y los que han sacrificado o han comprado el carnet se reponen del susto, comienza el largo desfile para pedir la penitencia. Pero entre tanto el Papa Fabiano ha pagado con su vida. A complicar el panorama se suma la actitud de muchos confesores de la fe que, en varias Iglesias, extienden certificados de reconciliación para los apóstatas que lo solicitan, sin tener para nada en cuenta las disposiciones pastorales de la jerarquía.

En esta situación de acefalía y de visos un tanto anárquica, la Iglesia romana sigue un ritmo de vida en forma casi normal. El presbiterio se ha hecho cargo de su gobierno. Nadie, por cierto, cree que pueda ser ese un modo definitivo de regirse, y más bien en todos

⁷⁵ Ib. n° 4, pág. 30.

⁷⁶ Ib. n° 24, pág. 56.

⁷⁷ Ib. n° 23, pág. 55.

⁷⁸ Ib. n° 21, págs. 50-51.

⁷⁹ Ib. n° 26, pág. 59.

⁸⁰ Ib. n° 33, pág. 68.

⁸¹ "Spiritum sanctum gratiæ et sollicitudinis et industriæ..."; ib. n° 9, pág. 40.

está el ansia de que cuanto antes “Dios nos dé un obispo”. Pero a la espera de él, el presbiterio no titubea en impartir normas de importancia, aunque dejan a salvo las decisiones del futuro Papa:

“Hemos juzgado que respecto de los caídos se ha de seguir un criterio intermedio, de modo que, entre tanto se espera que Dios nos dé un obispo, se tenga en suspenso la causa de los que puedan esperar; y a aquellos que, apremiados por la muerte, no pueden sufrir dilación, una vez hecha penitencia..., se los auxilie finalmente con cautela y solicitud”⁸².

Los miembros del presbiterio romano tienen conciencia neta de que le incumbe a ellos, y ahora más que nunca, velar por el bien de la comunidad, pues ellos son los que están en lugar del pastor, ellos son su vicario:

“Ya que nos incumbe a nosotros, que aparecemos como prepositos y que custodiamos la grey en lugar de los pastores...”⁸³.

“Cum incumbat nobis qui videmur præpositi esse et vice pastorum custodire gregem...”.

La tarea de comunión intereclesial, que mediante cartas y delegados realizaba el difunto Papa, tampoco es interrumpida. Varias son las cartas que poseemos, dirigidas por el presbiterio romano a diversas Iglesias. En primer término, la que acabamos de transcribir, enviada a la Iglesia de Cartago y que los romanos juzgan en situación similar de acefalía, pues el obispo Cipriano se ha escondido. Otras dirigidas más tarde al mismo san Cipriano y que llevan la firma siguiente: “los presbíteros y diáconos que están en Roma” (“*Presbyteri et diaconi Romæ consistentes*”)⁸⁴. Igualmente sabemos de otra carta enviada a la Iglesia de Sicilia⁸⁵. En una de estas cartas se palpa el aplomo con que dicho presbiterio actúa frente a otras Iglesias, consciente de asumir la representatividad de toda la Iglesia local⁸⁶.

Pero no es sólo un cuerpo que actúa en casos de emergencia. En las disposiciones que adopta para los tiempos normales, el presbiterio romano reserva para sí un lugar de preferencia. Tal, por ejemplo, el papel que piensa jugar después en el examen y juicio de cada uno de los apóstatas:

“En asunto de tanta importancia..., primero habrá que aguardar la paz de la Iglesia; después, consultados los pareceres (*conlatione consiliorum*) de los

⁸² Entre las cartas de S. Cipriano ep. XXX, 8; cfr. edición de la B. A. C., Madrid, 1964, págs. 768.

⁸³ Epístola VIII, 1, 1.

⁸⁴ Cartas XXX y XXXVI; en la carta XXX, 3, 1, hace referencia a otras cartas.

⁸⁵ Ep. XXX, 5, 2.

⁸⁶ Ep. XXX, 1.

obispos, presbíteros, diáconos, e igualmente de los confesores y de los laicos que se mantuvieron firmes, se tratará el asunto de los apóstatas. Ya que sería mal visto e injusto que unos pocos examinaran lo que muchos han cometido y que uno solo dictase sentencia... Ni podría refrendarse un decreto que no tuviere el consentimiento de muchos (*Nec firmum decretum potest esse quod non plurimorum videbitur habuisse consensum*)”⁸⁷.

La representatividad de toda la Iglesia romana, que asumen sus presbíteros, no es pura pretensión de ellos. San Cipriano se la reconoce. De ellos recibe cartas, las contesta, y con ellos intercambia y unifica criterios pastorales. Mencionamos ya las cartas que los presbíteros romanos dirigieron a los de Cartago. Una carta es devuelta por Cipriano alegando, entre otros motivos, que no trae la firma con sabida: “*Presbyteri et Diaconi Romæ consistentes*”⁸⁸. Varias, además, son las cartas que Cipriano envía “*A los Presbíteros y diáconos que están en Roma*” (*Presbyteris et diaconibus Romæ consistentibus*)⁸⁹. Es interesante, creemos, señalar algunas expresiones de Cipriano en que reconoce al presbiterio romano como el “otro yo” del obispo ausente:

“Como me enteré, hermanos carísimos, que se os ha informado con poca exactitud y fidelidad sobre lo que hemos hecho y hacemos, creí necesario escribiros esta carta para daros cuenta de nuestros actos, de nuestra disciplina y de nuestro celo... (Con respecto a los apóstatas) Juzgué que debía atenerme a vuestra opinión, para que nuestra conducta, que debe ser unánime y acorde en todo, no discrepase en cosa alguna”⁹⁰.

“Después de escribiros (la carta 20)..., se ha producido un hecho que no debe ser ignorado por vosotros” (y narra, a continuación, la conducta desahortada de Luciano confesor con respecto a los caídos)⁹¹.

“Tanto el amor recíproco como la razón pide, hermanos carísimos, no ocultar nada a vuestro conocimiento sobre los asuntos que aquí se llevan entre manos, a fin de que, para el buen gobierno de la Iglesia, obremos de común acuerdo”⁹².

La persecución de Decio no sólo puso a prueba la capacidad de gobierno de los presbíteros romanos, sino también su misma cohesión interna. Mientras que en Cartago, como veremos, unos quieren conceder la reconciliación a los apóstatas sin ningún género de penitencia previa, otros aquí en Roma no la quieren conceder a ningún precio. Son los “cátaros” o puros, cuyo jefe es Novaciano, doctor⁹³ y “pres-

⁸⁷ Ep. XXX, 5, 3. Item ep. XXXI, 6, 2.

⁸⁸ Ep. VIII; cfr. su devolución en ep. IX.

⁸⁹ Cartas IX, XX, XXVII, XXXV.

⁹⁰ Ep. XX, 1, 1 y 3, 2.

⁹¹ Ep. XXVII, 1.

⁹² Ep. XXXV, 1.

⁹³ Cfr. D'Alès, A., *Novatiani. Etude sur la Theologie Romaine au milieu du IIIe. siècle*; París, 1925, págs. 172.

bítero de la Iglesia romana"⁹⁴. Se reúne entonces en Roma un Concilio, al que, además de sesenta obispos, concurren numerosos presbíteros⁹⁵; entre ellos, sin duda, todos los miembros del presbiterio romano, que al momento suman 46⁹⁶. A pesar de la excomunión lanzada por el Concilio, Novaciano trata de organizar su "Iglesia", que perdurará hasta los días de Nicea⁹⁷. La dota para tal fin, no sólo de un pseudo colegio episcopal, sino también de un cuerpo presbiteral. Desde la primera hora lo siguen cinco presbíteros⁹⁸, algunos muy tenidos en consideración⁹⁹, que trabajan con celo para atraer a su partido a las otras Iglesias, echando sospechas sobre Cornelio, el neo-electo obispo de Roma:

"Querido hermano —le escribe Cipriano a Cornelio—, cuando me llegaron ciertos escritos en contra tuyo de un compresbítero que debería sesionar contigo (*compresbyteri tecum considentis*)..."¹⁰⁰.

Pero al poco de andar, algunos se arrepienten de su actitud cismática, y para reingresar en la Iglesia se valen del trámite de sus antiguos colegas:

"Los confesores Urbano y Sidonio vinieron a nuestros compresbíteros, afirmando que el confesor y presbítero Máximo, y con él igualmente Macario, deseaban volver a la Iglesia. Mas, dado que habían precedido muchas cosas dispuestas por ellos..., para no darles crédito incautamente, se decidió escuchar, por boca y declaración del mismo, lo que habían mandado decir por emisarios. Cuando vinieron y fueron interrogados por los presbíteros sobre lo que habían hecho..., afirmaron que fueron engañados... Y de todas las cosas que se les echaron en cara, suplicaron que se borrarán y echarán al olvido"¹⁰¹.

Al sumario levantado por los presbíteros, sigue la sentencia, que es tomada en sesión plenaria del presbiterio, convocado a tal efecto por Cornelio:

"Cuando se me refirió todo lo sucedido, decidí convocar al presbiterio. Asistieron, además, cinco obispos que aquel día estaban presentes, para

"Omni actu ad me perlato placuit contrahi presbyterium. Adfuerunt etiam episcopi quinque, qui eo die præsentés fuerint, ut firmato consilio

⁹⁴ Eusebio, *Hist.* VI, 43, 1; cfr. *Sources Ch.* n° 41.

⁹⁵ Idem, *Hist.* VI, 43, 2: "Por tal motivo se reunió en Roma un gran sínodo, al que concurrieron sesenta obispos y un número mayor de presbíteros y diáconos".

⁹⁶ Cfr. carta de S. Cornelio conservada por Eusebio, *Hist.* VI, 43, 11.

⁹⁷ Canon VIII; cfr. *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Herder, 1962, págs. 8-9.

⁹⁸ Eusebio, *Hist.* VI, 43, 20.

⁹⁹ Se trata, entre otros, del presbítero Máximo, con quien había mantenido correspondencia san Cipriano; cfr. epístolas XXVIII, XXXVII y XLVI.

¹⁰⁰ Ep. XLV, 2, 5.

¹⁰¹ Ep. XLIX, 1, 3-4.

resolver con decisión y con el consentimiento de todos lo que habría de hacerse con respecto a los susodichos" 102.

quid circa personam eorum observari deberet consensu omnium statueretur".

Esta frase del Papa Cornelio tiene un acento de máxima, digna de memorizar, pues expresa de un modo muy espontáneo una necesidad fuertemente sentida hoy en cada una de las Iglesias, la del diálogo sacerdotal. La más genuina tradición romana nos ofrece para esto el instrumento normal: el Presbiterio.

C) "NADA SIN VUESTRO CONSEJO": EL PRESBITERIO CARTAGINÉS Y SAN CIPRIANO

Entre las comunidades del siglo III, la Iglesia cartaginesa nos es conocida más que ninguna otra, gracias a la abundante correspondencia epistolar, que su obispo, san Cipriano, dirigió desde su escondite durante las persecuciones de Decio y Valeriano. No menos de diecisiete de dichas cartas están dirigidas directamente a sus "*Presbíteros y diáconos, hermanos queridísimos*", o con otro encabezamiento similar 103. De donde, que el presbiterio de Cartago nos sea conocido también más que ningún otro.

Para captar bien la imagen de este presbiterio, antes que los por menores más o menos interesantes, nos importa reparar, aunque sea brevemente, en el panorama mental que Cipriano tenía de la Iglesia. Entenderemos así mejor el rol que éste jugaba dentro de todo el conjunto eclesial.

Los dos polos de tensión, entre los que se organiza la Iglesia entera son, en la teología cipriánica, obispo y pueblo fiel.

El obispo es el fundamento constitutivo de la Iglesia 104, la cual es Una, gracias a la unidad del episcopado universal 105. El obispo es el elegido por el juicio de Dios 106; su presencia es la de Cristo en la comunidad 107; por lo tanto, desobedecerle es como desobedecer a Cristo 108; él es el resumen de la comunidad, o, mejor, como el prin-

102 Ib. 2, 1.

103 Cfr. epístolas V, VII, XI, XII; o simplemente "A los presbíteros y diáconos": eps. XIV, XVI, XVIII, XIX, XXVI, XXIX, XXXII, XXXIV; o bien "A los presbíteros, diáconos y al pueblo todo": eps. XXXVIII, XXXIX, XL, LXXXI.

104 Ep. XXXIII, 1, 1.

105 Ep. LV, 24, 2.

106 Fórmulas varias indican el origen divino de la autoridad episcopal: a) "de Dei iudicio": ep. LV, 8, 1, 4; LXVIII, 2, 1; b) "Christus qui sacerdotes constituit": ep. LIX, 6, 2; c) "Deus qui sacerdotes facit": ep. LXVI, 1, 1.

107 La vuelta a Roma del Papa Lucio es comparada a la vuelta de Cristo en la parusía: ep. LXI, 4, 1.

108 Ep. LIX, 5, 2.

cipio animador que hace que cada una de las partes se integren de verdad en la Iglesia.

“*Debes saber que el obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el Obispo*”¹⁰⁹, escribió una vez, repitiendo, quizá, una frase que es copia de aquella otra de san Ignacio: “*Dondequiera aparezca el obispo, allí esté la muchedumbre, lo mismo que donde esté Cristo, allí es preciso que esté la Iglesia católica*”¹¹⁰. De modo que “*si alguno no está con el obispo, no está en la Iglesia*”¹¹¹.

Estas reafirmaciones tan nítidas sobre el episcopado no han de hacernos imaginar en san Cipriano una eclesiología piramidal, como si el pueblo fiel no fuese nada más que un cuerpo que sirviese de pedestal a una cabeza. Cuerpo y cabeza, pueblo y obispo se condicionan mutuamente, formando un todo, un único cuerpo, en el que cada una de sus partes tiene una función imprescindible que cumplir en favor del conjunto. De allí que los mismos textos que reafirman los derechos episcopales, enuncien con igual nitidez los derechos de cada una de las otras partes del cuerpo eclesial, sin excluir para nada al pueblo fiel: “*... la Iglesia está constituida por el obispo, el clero y el pueblo fiel*”¹¹².

Numerosos pasajes de esta correspondencia atestiguan el papel activo que el pueblo desempeñaba en asuntos varios, como el juicio de los apóstatas¹¹³, o la elección del obispo¹¹⁴, y el hecho mismo de que le envíe directamente cartas y algunas de ellas exclusivas¹¹⁵.

A la luz de esta teología de la Iglesia, con brochazos por momentos en apariencia contradictorios —marcadamente monárquicos o democráticos, para decirlo de un modo más corriente—, veamos ahora las noticias que sobre el presbiterio nos transmiten las cartas de Cipriano.

Los presbíteros aparecen como el complemento indispensable del obispo. Todos, con él, forman un presbiterio; son los “*compresbíteros*”.

Es interesante advertir que el léxico teológico-jurídico ha elaborado ya por entonces dos términos que expresan la doble relación que tiene el obispo, una con el cuerpo episcopal, sobre el que descan-

¹⁰⁹ Ep. LXVI, 8, 3.

¹¹⁰ *Esmirnenses* VIII, 2.

¹¹¹ Ep. LXVI, 8, 3.

¹¹² Ep. XXXIII, 1, 2. Cfr. también ep. LXIX, 18, 1: “¿Acaso, hermano querido, hemos de abdicar de la dignidad de la Iglesia católica, de la fiel e incorrupta majestad del pueblo que está dentro de ella, de la autoridad y poder episcopal...?”

¹¹³ Cfr. eps. XIV, 4; XVI, 4, 2; XVII, 1, 2 y 32; XIX, 2, 2; XXXI, 6, 2; XXXIV, 4, 2.

¹¹⁴ Eps. LV, 8, 4; LIX, 5, 2 y 6, 1; LXVII, 3-5; LXVIII, 2, 1.

¹¹⁵ Epístolas encabezadas “A los hermanos del pueblo fiel”, o “Al pueblo todo” cfr. eps. XVII, XLIII; o en conjunto con los presbíteros y diáconos, cfr. eps. XXXVIII, XXXIX, XL y LXXXI.

sa la Iglesia entera, y la otra con el cuerpo presbiteral, sobre el que descansa la Iglesia local. Así los obispos son mutuamente “colegas”, o miembros del “collegium” de obispos; y, a la vez, con sus sacerdotes son “compresbíteros” o cabeza del presbiterio. La distinción de términos aparece en el encabezamiento de una carta: “*Cipriano a los colegas Caldonio y Herculano, y a los compresbíteros Rogaciano y Numido*”¹¹⁶, quienes le responden en idéntico tono¹¹⁷. El lenguaje no es ocasional, sino que aparece con un significado y empleo fijo. Una de las últimas cartas de Cipriano lleva este encabezamiento: “*Cipriano a los coepiscopos Nemesiano (etc.) . . . y a los compresbíteros y diáconos . . .*”¹¹⁸.

El término de “*compresbítero*” para designar tanto al obispo como a los presbíteros en cuanto miembros del senado local no era exclusivo de Cartago. Vimos que así Cornelio designaba a sus presbíteros¹¹⁹, lo mismo que Caldonio¹²⁰; y lo encontramos poco después en uso en todas las Iglesias¹²¹.

Pero no se trata de un ideal baladí que se resuelva con un puro juego de palabras: “compresbítero” o “presbiterio”¹²², según los casos. Para Cipriano, tan consciente de su autoridad episcopal, el presbiterio no deja de ser un elemento eclesial indispensable, sin el cual la Iglesia no puede existir. Y esto, no sólo porque él afirme teóricamente que “*la Iglesia está constituida por el obispo, por el clero . . .*”, sino porque de hecho él no puede hacer nada sin ellos. Con su captación profunda de la organicidad de la Iglesia, a la fórmula ignaciana “*nihil sine episcopo*”¹²³, añadió esta otra: “*Nihil sine consilio vestro*”, “ *nada sin vuestro consejo*”.

Una carta de la primavera del año 250 a sus presbíteros, merece que la transcribamos in extenso:

¹¹⁶ Ep. XLI, encabezamiento; ver también ep. XLVIII, 1; ep. XIV, 4.

¹¹⁷ Ep. XLII.

¹¹⁸ Ep. LXXXVI; enc; ver respuesta ep. LXXXIX.

¹¹⁹ Cfr. supra nota 100 y 101.

¹²⁰ Ep. XX, enc.

¹²¹ Cfr. S. Basilio, Epist. CCXXXVI, 1; PG 32, 842: “Enviamos al religiosísimo y muy querido hermano nuestro y partícipe del trabajo evangélico, al compresbítero Melecio”. En los *Statuta Ecclesiae Antiqua*, canon 10 (vel 22) se lee: “Que el obispo no ordene a los clérigos sin el consejo de sus compresbíteros”; cfr. *Corpus Christianorum Latinorum* 148, pág. 174.

¹²² En Cipriano también aparece el término de “presbiterio”; ver eps. XXIV, 1, 1; XXXIX, 5, 2; LII, 3.

¹²³ *Trallanos* II, 1; *Magnesios* VII, 1. Idea que es retomada después por la *Didascalia*, II Const. XXVIII, 2; edición citada págs. 82-83. Igualmente en los *Canones Apostolorum*, p. e. canones 33, 38 y 40; cfr. Mansi I, 35. Vale notar que la misma fórmula ignaciana encierra el complemento equilibrador que aparece luego en Cipriano. En efecto, en ninguno de estos dos textos se olvida al presbiterio: “No hagáis nada sin el obispo y los presbíteros” —se dice en *Magnesios*—; “No hagáis nada sin el obispo, someteos también al presbiterio” —se dice en *Trallanos*.

“Deseaba, hermanos muy queridos, encontrar con mi carta a todo nuestro clero, íntegro e incólume... Aunque habría motivo para deber apresurarme a ir a vosotros, primeramente por el ansia y deseo de veros, lo que tanto deseo, y, además, para poder tratar en conjunto y perfilar con el consejo de muchos los asuntos de interés que conciernen al gobierno eclesiástico (ut ea quæ circa ecclesiæ gubernacula utilitas communis exposcit tractare simul et plurimorum consilio examinata limare possemus), sin embargo, me pareció que entre tanto debía mantenerme escondido y tranquilo (I, 1-2).

Os exhorto con esta carta y os mando que hagais mis veces en los asuntos de la administración religiosa (vice mea fungamini circa gerenda ea quæ administratio religiosa deposcit) (II, 1). Me duele cuando oigo que algunos... no se dejan gobernar por los diáconos y presbíteros (III, 2).

“Con respecto a lo que me han escrito nuestros compresbíteros Donato, Fortunato, Novato y Gordio, nada puedo contestar yo solo, ya que desde el comienzo de mi episcopado tuve por norma no hacer nada por propio parecer, sin vuestro consejo y el asentimiento del pueblo.

“Cuando, por gracia de Dios, pueda ir a vosotros, trataremos en común, como lo exige el mutuo honor, sobre lo que haya pasado o se deba determinar” 124.

“Ad id vero quod scripserunt mihi compresbyteri nostri Donatus, et Fortunatus, et Novatus et Gordius, solus rescribere nihil potui, quando a primordio episcopatus mei statuerim NIHIL SINE CONSILIO VESTRO et sine consensu plebis mea privata sententia gerere.

”Sed cum ad vos per Dei gratiam venero, tum de his quæ vel gesta sunt vel gerenda, sicut honor mutuus poscit, in commune tractabimus”.

No es simple norma de cortesía entre caballeros. La vida misma de la Iglesia exige esta comunión de pareceres entre el obispo y su senado:

“Cuando, por misericordia de Dios, podamos reunirnos, trataremos de todos los diferentes casos, conforme a la disciplina eclesiástica. Esto es lo que conviene a la moderación, a la disciplina y a la vida misma de todos nosotros, a saber: que los superiores (præpositi) se reúnan con el clero, estando presente el pueblo que se mantuvo fiel, pues también a ellos hay que honrarlos por la fe y temor que mantuvieron, para poder así determinar todo con la escrupulosidad de una deliberación conjunta (disponere omnia consilii communis religione possimus)” 125.

Llama la atención entre todas una carta en la que Cipriano rinde cuentas a su clero y se disculpa por ciertas medidas urgentes que ha tomado sin contar con su presencia:

“Para que nada quede oculto a vuestro conocimiento, os remito, hermanos queridísimos, copia de dos cartas, de la que recibí y de la que respondí. Estoy

124 Ep. XIV. El concepto del presbiterio como vicario del obispo, que apareció ya en la carta VIII, 1, 1, puede verse una vez más en la ep. V, 1: “Fungamini illic et vestris partibus et meis”.

125 Ep. XIX, 1 y 2, 2.

seguro que no os desagradará lo que contesté. Os debo comunicar que tuve que escribir urgentemente al clero romano. Y como era conveniente hacerlo por mano de clérigos, y sabía que muchos de los nuestros que allí andan apenas si alcanzan a cubrir el ministerio de cada día, fue preciso ordenar a algunos para enviarlos. Sabed que ordené a Sáturo de lector y a Optato el confesor de subdiácono, a quienes, hace un tiempo, habíamos designado de común acuerdo (*communi consilio*) como candidatos a la cleratura. A Sáturo le habíamos encomendado repetidas veces la lectura en el día de Pascua. Y no hace mucho, cuando junto con los presbíteros doctores examinamos diligentemente a los lectores, y veíamos si en ellos había todas las cualidades que se exigen a los que se preparan para el clero, ordenamos a Optato de lector, a disposición de los doctores que instruyen a los catecúmenos. No he hecho, por tanto, nada nuevo en ausencia vuestra, sino que ante la urgencia se llevó a cabo lo que tiempo atrás habíamos iniciado de común acuerdo” 126.

Es grande la importancia que san Cipriano atribuye a su diálogo con los presbíteros. Si hay algo que de verdad lo apena en su peli-groso escondite es no recibir respuesta a sus numerosas cartas y verse, de ese modo, frenado para resolver lo que convenga para el bien de la comunidad:

“Me admira, hermanos queridísimos, que no hayáis contestado nada a las muchas cartas que os he enviado, dado que la utilidad y necesidad de nuestra comunidad exige que yo sea informado por vosotros para saber dictar una disposición (*cum fraternitatis nostræ vel consilium limare necessitas sic utique gubernetur, si a vobis instructi rerum gerendarum consilium limare possimus*)” 127.

Si leemos atentamente todos estos textos, no podrá menos de admirarnos que un hombre del temple aristocrático de san Cipriano haya expresado con tanta claridad la relación descendente, casi diríamos de subordinación, que hay entre el obispo y los presbíteros. Pero no basta esto para constituir un presbiterio. Con la misma claridad Cipriano formula otra relación: la de los presbíteros entre sí y de todos ellos con el obispo. Nada más contrario a la naturaleza misma del presbiterio y a su función unificante de la comunidad, que las actitudes aventureras o de francotiradores de sus miembros. Que nadie por cuenta propia, y menos los *seniores* de la comunidad, se arroguen el derecho de atropellar las normas pastorales que la Iglesia dicta para ayudarse en la consecución de su bien y unidad. Cipriano se vuelve inflexible con los que contrarían esta regla de conducta. Una primera ocasión para ilustrar esto la ofreció, como vimos en la Iglesia de Roma, el pedido de penitencia de muchos apóstatas y que algunos presbíteros comenzaron a atender según criterios propios:

126 Ep. XXIX; ver también ep. XXXII.

127 Ep. XVIII, 1, 1.

“¿Qué peligro no deberemos temer de la ira de Dios, cuando algunos de los presbíteros, olvidados del Evangelio y del lugar que ocupan, sin consideración del futuro juicio del Señor ni de su obispo —cosa que nunca sucedió en tiempo de los predecesores—, se arrojan todos los derechos con afrenta y desprecio del superior?...

“Cuando se trata de pecados menores, los pecadores se arrepienten durante el tiempo prescripto y realizan la confesión según la disciplina acostumbrada y reciben el derecho de comunión por la imposición de manos del obispo y del clero. Ahora, en cambio, en plena persecución, antes que vuelva la paz a la Iglesia, se los admite a la comunión, se ofrece por ellos el sacrificio; y, sin hacer antes penitencia ni confesión, y sin que el obispo y su clero les impongan las manos, se les da la Eucaristía.

“...Sepan que, si siguen en esa actitud, usaré de la severidad que el Señor me manda emplear. Entre tanto se les prohíbe ir a ofrecer el sacrificio, sin perjuicio de que defiendan su causa ante mí, ante los mismos confesores y ante todo el pueblo, cuando, con la permisión del Señor, podamos reunirnos todos en el seno de la Iglesia Madre”¹²⁸.

Una segunda ocasión fue la del cisma que, a raíz de lo anterior, llevaron a cabo Novato y Felicísimo. Estos también, como sus compinches romanos, intentaron dar visos de Iglesia a su secta. También ellos consiguieron cinco presbíteros¹²⁹, que lograron por un momento crédito en otras Iglesias, hasta que fueron desenmascarados¹³⁰. Por suerte, entre tanto dolor, un confesor de la fe, casi mártir, es designado para engrosar las filas del presbiterio y darle prestigio. Es el caso de Numidio, quemado vivo, apedreado y dado por muerto, a quien su hija halló boqueando. Cipriano dispone *“inscribirlo en el número de los presbíteros de Cartago y que se siente junto con nosotros en el clero”*¹³¹.

A través de todo lo que hemos documentado, podemos ver que entre las actividades del presbiterio se cuentan, amén de las deliberaciones ordinarias del cuerpo y de las extraordinarias, como el examen de los futuros clérigos y el juicio de los apóstatas, una acción corporativa muy típica: la “concelebración” de la penitencia. La llamamos así, porque tanto el juicio de cada uno de los casos, como la imposición de la penitencia y la reconciliación litúrgica de los penitentes, suponían un acto colectivo del presbiterio con su obispo.

Para completar la lista de este tipo de actividades del presbiterio, tal cual aparece en los escritos de san Cipriano, debemos consignar

¹²⁸ Ep. XVI, 1, 2; 2, 3 y 4, 2. La ep. XVII, 2, 1 repite el concepto de ep. XVI, 1, 2.

¹²⁹ Ep. XLIII, 3, 1-2.

¹³⁰ Ep. XLV, 4: “Quantum vero hic ad presbyterium quorumdam et Felicissimi causam pertinet...”.

¹³¹ Ep. XL, 1, 1: “Adscribatur presbyterorum Carthaginensium numero et nobiscum sedeat in clero”; ib. 1, 2: “...misericordia Domini... tam mites et humiles faciat in consessu nostri honore florere”.

el papel de éste en la elección del propio obispo. No es el caso de demostrar aquí cómo su elección y consagración, en lo que ésta tiene de más típico, que es la incorporación al colegio episcopal, es obra privativa de todos los "colegas" obispos. Pero no es menos cierto que el ser del obispo no se agota en esa incorporación al colegio episcopal, sino que tiende también a realizarse como cabeza de una Iglesia concreta. Por lo mismo no podía faltar en las cartas de Cipriano referencias a las actitudes que la comunidad entera, y en especial el presbiterio local adoptan en esa circunstancia.

El papel que juega entonces el pueblo cristiano es designado constantemente con la palabra "*suffragium*"¹³², con la cual se entiende no ya un acto de sufragar, sino beneplácito, asentimiento, alegría. El papel de los presbíteros, en cambio, es designado con la palabra "*testimonium*"¹³³; palabra ésta con la que se significa también la misma intervención de los obispos para designar al candidato¹³⁴, y que indica, sin duda, la tarea activa de encontrar al candidato, o al menos la de juzgar sobre los méritos o deméritos del sujeto propuesto¹³⁵.

CONCLUSION

Finalizamos nuestra quizá ya larga encuesta de documentos pre-nicenos pertenecientes a tres Iglesias, relacionados con el presbiterio. Una conclusión parece imponerse. Como diría san Jerónimo, el presbítero romano voluntariamente desterrado en Oriente:

"También nosotros tenemos en la Iglesia nuestro senado, el colegio de los presbíteros".

"Et nos habemus in Ecclesia senatum nostrum, cœtum presbyterorum"¹³⁶.

La teología que de estos documentos se desprende, nos parece evidente; a saber: que a la esencia del sacerdocio presbiteral pertenece una incorporación a un cuerpo, colegio o fraternidad sacerdotal, llamada presbiterio.

Las reticencias de las que esta idea podría ser objeto, no tendrían más fundamentos que los prejuicios habidos contra la colegialidad

¹³² Cfr. supra nota 114.

¹³³ Ep. LV, 8, 4: "Et factus est episcopus a plurimis collegis nostris qui tunc in urbe Roma aderant... De Dei et Christi eius iudicio, de clericorum pœne omnium testimonio, de plebis quæ tunc adfuit suffragio...".

¹³⁴ Ib. 8, 1.

¹³⁵ No conocemos técnicas precisas empleadas en la designación de los obispos. Aunque pronto el metropolitano obtiene el derecho de proponer un candidato, consta que su proposición era estudiada con diligencia, como lo demuestra la carta LXVII, 4-5. El papel decisivo del clero en la elección lo testimonia dos siglos más tarde el Papa San León; cfr. ep. X, 6, PL 54, 634: "Teneatur subscriptio clericorum, honoratorum testimonium, ordinis consensus et plebis".

¹³⁶ In *Isaiam* II, 3, PL 24, 61.

episcopal. Estos no fueron otros que una visión teológica parcial de la Iglesia, un desconocimiento de su auténtica tradición, que llevó a juzgar como tradicionales expresiones jurídicas modernas o que apenas datan desde hace pocos siglos, y sobre todo una imperfecta formulación del Primado Romano por parte de muchos manualistas. Idénticos obstáculos corre hoy por hoy la noción de presbiterio, incluso por parte de teólogos de nota, si hemos de hacer fe a un comentario negativo sobre la "colegialidad presbiteral" que habría formulado Y. Congar O. P. en una conferencia a obispos latinoamericanos durante la III Sesión conciliar. Mucho nos permitimos dudar de la recta interpretación de las palabras que habría pronunciado este gran teólogo; pero sabemos que en la práctica fueron motivo suficiente para desalentar a muchos Padres a formular en el Concilio una más rica teología del sacerdocio.

Una observación atenta de la más genuina tradición romana, como también de las instituciones conservadas en el Oriente, nos permitirían redescubrir el *presbyterium* en su ser teológico y místico, y no como mera estructura jurídica. Y así como la doctrina del colegio episcopal ha demostrado ser una reafirmación nueva y más profunda del Primado Romano, una doctrina sobria y precisa sobre el colegio presbiteral sería el modo más fácil de llegar a descubrir toda la riqueza que encierra la doctrina recientemente declarada en el Concilio sobre la sacramentalidad del episcopado¹³⁷.

No hay que recelar. Si los tiempos de Constanza son ya lejanos, también lo son los de la teología "presbiteriana". Laicos y Obispos —y ¿por qué no los sacerdotes?—, todos no queremos otra cosa que ver con más claridad el lugar que ocupamos en la Iglesia, para servir con mayor humildad y caridad.

CARMELO J. GIAQUINTA

¹³⁷ *Const. De Ecclesia*, nº 21.

EN TORNO A LA NOCIÓN DE TRADICION

(Ensayo sistemático) ***

C) TRASMISIÓN ININTERRUMPIDA EN LA IGLESIA DESDE LOS APÓSTOLES

Antes de proseguir nuestro estudio sistemático de la noción de Tradición, conviene que precisemos brevemente la trayectoria desarrollada hasta ahora.

El estado actual de la cuestión nos ofrecía dos líneas de investigación. La primera, dejaba de lado, como elemento indeterminado y material, el análisis del contenido de la tradición (*traditio passiva, doctrina vel institutum traditum*), y prefería internarse en el análisis del acto y modo de transmisión (*traditio activa, sive scripta sive non scripta*), considerada como único elemento formal y específico de la noción de Tradición.

Esta línea, nosotros la hemos dejado de lado, momentáneamente, y hemos preferido, en cambio, aventurarnos por otra línea, en cierto modo inversa a la anterior, la cual, dejando como indeterminado y

*** Continuación de *TEOLOGÍA*, 1 (1963), págs. 225-251, y 2 (1964), págs. 54-81. Presentamos el resumen de las tres entregas del artículo:

- I. Dos tendencias.
- II. Hacia una solución:
 - A) "tradiciones..."
 - B) ...pertenecientes a la fe (*contenido* de la Tradición).
 1. Trento y Vaticano I.
 2. Santo Tomás.
 3. Tertuliano e Ireneo.
 4. Nuevo Testamento.
 5. Conclusiones y perspectivas.
 - C) ...transmitidas ininterrumpidamente en la Iglesia desde los Apóstoles (*modo de trasmisión*).
 1. Tradición y Escritura. Planteo de la cuestión.
 2. Tradición y Escritura. Solución de la cuestión.
 3. Tradición y "monumentos". El pensamiento del P. Y. M.-J. Congar O. P.
 4. Tradición y "monumentos". Consecuencias y observaciones críticas.
- III. Conclusiones y reflexiones finales.

sin precisar el acto y modo de transmisión, intentaba encontrar ya en el mismo contenido de la tradición un momento formal y especificante, que aglutinase y unificase en torno a sí, todo el contenido de la Tradición. Nos pareció encontrar ésto en lo que el pensamiento cristiano denominó, de diversas maneras, como *doctrina fidei*, *articuli fidei*, *regula fidei* (κάνων πίστεως), *praedicatio* (κηρύγμα), *evangelium* (εὐαγγέλιον).

A través de estos diversos vocablos es designada la doctrina cristiana, no como mero conjunto de proposiciones o dogmas particulares, yuxtapuestos y almacenados como bloques o fardos, sino la doctrina en cuanto síntesis, en cuanto orden o todo, que integra y estructura las diversas partes o elementos. En otras palabras, la doctrina, no en cuanto meros datos registrados más o menos en forma mecánica, sino en cuanto principio unificante, cargado a la vez con múltiples virtualidades de desarrollo.

En relación a ese centro y núcleo primordial, y a través de las múltiples vías de la *analogia fidei*, no siempre reducibles a la forma del silogismo, y mucho menos a la del silogismo apodíctico, es posible unificar y estructurar todo el contenido de la Tradición, al menos cuando se lo intenta alcanzar y formular por una fe que, como la de los Apóstoles en Pentecostés y la de la Iglesia Apostólica, se presenta como una auténtica inteligencia del misterio cristiano. Por su relación a ese centro se constituye el depósito de la fe, sea en cuanto traducido en enunciados particulares, sea en cuanto expresado en gestos vivientes. Tendremos que preguntarnos si no es también con relación a ese núcleo objetivo que será posible superar las antinomias que encierra la noción de Tradición, cuanto se la considera desde el punto de vista del acto y del modo de transmisión.

* * *

Es hora ya de pasar al examen de este aspecto de la noción de Tradición. Dijimos anteriormente que el mismo había sido analizado y trazado en líneas clásicas por la escuela de J. B. Franzelin¹. Esas mismas líneas servirán para esclarecer la problemática que constituirá nuestro punto de partida.

Según esta escuela, la Tradición en sentido estricto se define por oposición a la Sagrada Escritura. Esto supuesto, queda por precisar en qué consiste dicha oposición. La misma puede, en efecto, concebirse o bien en cuanto a un contenido o bien en cuanto a una forma de transmisión distinta que la de la Escritura. Ahora bien, la escuela de Franzelin, aún concediendo que *ciertos* dogmas de fe no se contienen sino en la *sola* Tradición, considera que la *noción* de Tradición no se reduce a ese aspecto, ni se define principalmente por él. Porque

¹ Para lo que sigue, ver *Teología*, 1 (1963), págs. 229 s.

la Tradición también incluye, y como parte fundamental, las verdades contenidas en las Escrituras. Pero esas mismas verdades las trasmite en *forma distinta de las Escrituras*. Para llegar a entender ésto, hay que tener en cuenta que la Tradición, además de las Escrituras, se sirve de ciertos "*monumenta*" o documentos, de carácter tanto escrito como no-escrito. La escuela de Franzelin nos dice que la Tradición como medio de transmisión distinto de la Escritura, no se define principalmente por dichos "*monumenta*", sino por otra cosa: *por la fe y predicación viviente de la Iglesia* atestiguada en dichos documentos. La Tradición es así *toda* la doctrina de fe, *en cuanto transmitida ininterrumpidamente* desde los apóstoles *por la fe y predicación viviente* de la Iglesia.

Subrayado este aspecto de la noción de Tradición, quedaban por examinar ciertas dificultades. La que más retuvo la atención de esta escuela fue la de explicar la distinción entre Tradición y Magisterio de la Iglesia. Hubo soluciones que pusieron en claro distintos matices de la Tradición.

La de L. Billot S. J., consistió en distinguir entre Magisterio actual de la Iglesia (el Magisterio *en un momento determinado* del tiempo) y la Tradición en sentido formal (el Magisterio considerado *en la sucesión ininterrumpida de las edades desde* los apóstoles).

Otros, en cambio, no se consideraron satisfechos con esta distinción. La Tradición es la doctrina de fe vehiculada no sólo por el Magisterio, sino también por la fe viviente de la Iglesia, Pueblo de Dios y Cuerpo místico de Cristo. Esta Iglesia, si bien es jerárquica, no se reduce al Magisterio jerárquico, sino que incluye a todo el cuerpo de los fieles. Y así como la Tradición, considerada en su órgano principal, es infalible, así también, considerada en todo el cuerpo creyente, ella es indefectible.

Sin embargo, ni unos ni otros se detuvieron a considerar atentamente otra grave dificultad, sentida principalmente en el mundo protestante. Aunque se muestre que la Tradición no se reduce al Magisterio sino que abarca la conciencia del pueblo creyente, no por ello queda mostrado todavía de qué manera se trasciende la subjetividad eclesial. La Iglesia, sea docente, sea creyente, tendría en sí misma su propia norma; para justificar su fe, no tendría sino que recurrir a su propia conciencia, a su propia experiencia, a su propia vida. Habiendo sustituido la Escritura por la Tradición, la Iglesia Católica no habría hecho otra cosa que erigirse a sí misma en norma absoluta e inapelable, sustituyéndose a la Palabra de Dios. Para usar términos más incisivos:

"En el (primer) concilio Vaticano, le tocó a la Tradición correr la suerte que le tocó correr a la Escritura en el concilio de Trento. Fue sustituida por otra realidad, a saber, la Iglesia docente. La Tradición indica lo que enseña la

Escritura: he aquí lo que ha decretado Trento. La Iglesia enseña lo que está en la Tradición: tal es la decisión del Vaticano”².

En toda esta requisitoria subyace evidentemente un equívoco que afecta a los términos empleados para designar a la Tradición como fe, conciencia, sentido *de* la Iglesia. El genitivo se ha vuelto totalmente subjetivo; se le ha eliminado su intencionalidad objetiva, su referencia a la doctrina, al depósito revelado. Sin embargo, podemos preguntarnos en qué medida se ha trabajado para disipar ese equívoco. He aquí uno de los tópicos cuya clarificación nos preocupará a lo largo de esta última parte de nuestro trabajo.

En esta parte nos corresponderá examinar los fundamentos de las principales opciones que implica la noción de Tradición en la teología moderna. Ante todo, tendremos que preguntarnos si la Tradición se contrapone a la Sagrada Escritura en cuanto que tiene un contenido distinto de la misma, o en cuanto que representa un modo distinto de transmisión de la revelación. Fijada la alternativa en este segundo aspecto, nos corresponderá preguntarnos en qué reside principalmente la distinta forma de transmisión. Llegará así el momento de examinar la contraposición de Tradición a “monumentos”. Por ella se definirá la Tradición como una realidad que no tiene subsistencia sino en la fe y predicación de la Iglesia. Al definir así a la Tradición, nos cuidaremos de precisar que dicha realidad trasciende la subjetividad eclesial, precisamente por su carácter intencional, totalmente referido a la palabra de Dios. Y así finalmente estaremos en condiciones de trazar un rápido balance en nuestras conclusiones.

1. *Escritura y Tradición: ¿Identidad de contenido?* *Planteo de la cuestión*

Desde J. B. Franzelin, al menos, se da por supuesto que la Tradición en sentido estricto se define *por oposición a Sagrada Escritura*³. Este supuesto, si bien presenta ciertos bemoles cuando se lo confronta

² F. A. Loofs, *Symbolik oder christl. Konfessionskunde*, tomado de Y. M. Congar, *La Tradition et les traditions. II Essai théologique* (Fayard, 1963), págs. 220 y 332. Esta crítica protestante puede verse en forma más ampliada en K. Barth, *Dogmatique* (traducción francesa de F. Ryser), I vol., t. II, cap. III (Genève, 1955), págs. 89-116; ver especialmente en págs. 103 s. la crítica a la escuela católica de Tübingen.

³ “Licet *Traditio* aliquando latiori sensu dicantur a Patribus omnia dogmata et instituta ex antiquitate Ecclesiae transmissa, etiam quatenus ut medium propagationis consideratur S. Scriptura, significatione tamen strictiori et specifica nomine *Traditionis* subintelligitur modus transmissionis et conservationis a Scriptura sacra diversus, quae significatio nominis ita communis est, ut semper praesumatur, nisi altera latior in singularibus contextibus demonstretur”; J. B. Franzelin S. J., *De divina Traditione et Scriptura*, Roma, 1896, pág. 17.

con la historia de los vocablos *Tradición* y *Escritura*⁴, sigue siendo valedero en sus líneas generales. El problema reside más bien en la manera como se concibe dicha oposición, y la consiguiente definición de la Tradición. Se nos dice que, en grandes líneas, dicha oposición puede captarse en dos registros: el de un *contenido* distinto, o el de un *medio de trasmisión* distinto de la Escritura. En el primer sentido, la Tradición se reduce a la *parte* de doctrinas o instituciones *no contenidas* en la Escritura; en el segundo, la Tradición sería aquello que se nos trasmite de *manera distinta* que en la Escritura. En el último caso, se evita introducir *a priori* cualquier delimitación en cuanto a los objetos transmitidos por la Escritura o por la Tradición⁵. No es posible que tomemos partido por esta segunda posición, sin que antes hagamos un largo rodeo, haciéndonos eco de la problemática reciente en torno al tema del contenido de la Escritura y de la Tradición. El esfuerzo se verá compensado por la disipación de malentendidos y por la mejor ubicación del problema a resolver.

Creemos que, dentro de los católicos, se dan en este tema tres posiciones fundamentales⁶:

⁴ Para el vocablo *tradición*, cf. B. Reynders O. S. B., *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à S. Irenée*, R. T. A. M., 5 (1933), págs. 155-191. Curiosamente preciso en cuanto al contenido, el sustantivo *tradición*, no lo es tanto en cuanto a su forma (escrita, no escrita). Esta imprecisión se pierde en Ireneo, para quien la Tradición llega a designar algo distinto de la Escritura.

En cuanto al vocablo opuesto a Tradición, es decir, *Sagrada Escritura*, tenemos que decir que conoció en el uso cristiano una acepción a veces más restringida, y otras veces más extensa que la actual. Al comienzo *se restringe al Antiguo Testamento*; a partir de Ireneo, va extendiéndose a los escritos del Nuevo Testamento [cf. D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien...* Gembloux-París, 1943, págs. 43-51; 110-113]. A la inversa, sin que pierdan su lugar privilegiado los escritos canónicos, la Sagrada Escritura *incluye otros escritos*: decretos conciliares y pontificios, escritos de Padres, etc. Este lenguaje, que despunta ya en el *Decretum Gelasianum* (cap. 3; *Denz.* 164), es corriente en los medievales [cf. Y. M.-J. Congar O. P., *La Tradition et les traditions. I.-Essai historique*, París, 1960, pág. 127 y 170-171 (nota 24-25) y G. H. Tavard A. A., *Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the protestant Reformation*, New York, 1959, cap. I-II]. En los medievales, el vocablo *Sacra Scriptura* o *Sacra Doctrina* designa lo *contenido* en las Escrituras canónicas, ya sea expresamente, ya sea en las formulaciones posteriores que explicitan ese contenido. Lo que hoy entendemos por Tradición, ellos lo entendían a través del vocablo *Sacra Scriptura*, *Sacra Doctrina* [cf. Y. M. J. Congar "Traditio" und "Sacra Doctrina" bei Thomas von Aquin, en *Kirche und Ueberlieferung* (Betz-Fries), Freiburg, 1960, págs. 170 s.)].

⁵ Cf. Y. M.-J. Congar, *La Tradition et les traditions. II.-Essai théologique*, París, 1963, pág. 67. En adelante citaremos los dos tomos de esta obra de Congar, con la sigla *E. H.* (I.-Essai historique) y *E. T.* (II.-Essai théologique).

⁶ Las mismas corresponden, en gran parte, a la clasificación hecha por J. Beumer S. J., *De statu actuali controversiae circa relationem inter Traditionem et Scripturam*, en *De Scriptura et Traditione* (Pont. Acad. Mariana Internat.), Roma, 1963 [que abreviaremos con la sigla *S. T.*], págs. 18-25. El mismo autor ha propuesto esta clasificación anteriormente en *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*, en *Scholastik*, 36 (1961), págs. 238 s. Invertimos el orden de la 2ª y 3ª teoría que expone Beumer.

Según la primera, el *todo* que es el depósito revelado o Evangelio se halla *en parte* en la Escritura y *en parte* en la Tradición, entendiéndose por ésto que ciertos dogmas nos vienen *sólo* por la Escritura y otros *sólo* por la Tradición⁷. Es en esta concepción que la Tradición se reduce a la parte de doctrinas e instituciones no contenidas en la Escritura. Tenemos aquí la concepción de la Escritura y la Tradición como dos fuentes autónomas y yuxtapuestas. Tal es la concepción que H. Lennerz pretende adjudicar al decreto *Sacrosancta* del concilio de Trento, y que él mismo comparte⁸.

Según la posición intermedia, *todo* el depósito revelado se halla en la Tradición, mientras que *sólo una parte* del mismo se contiene en la Sagrada Escritura. Ello equivale a decir que *parte* del depósito revelado nos viene por la *sola* Tradición. Existe tanto una tradición "interpretativa", que declara lo contenido en la Escritura, como una tradición "constitutiva", la cual, por sí sola, sin ninguna referencia a la Escritura, constituye y funda un dogma revelado⁹. Pese a ello, en esta concepción *la Tradición no se limita* a la parte no contenida en la Escritura sino que *comprende toda la doctrina de fe, inclusive la contenida en la Escritura*: tal es la concepción más corriente, desde J. A. Möhler¹⁰ y J. B. Franzelin¹¹.

Es menester precisar que, dentro de esta concepción, cabe una gama indefinida de opiniones, cuya diferencia estriba en la diversa extensión asignada a esa "parte" que no se contiene en la Escritura. Hoy día prevalece la tendencia a restringir lo más posible esa "parte"¹². El caso límite sería el de aquellos que la restringen al dogma de la canonicidad e inspiración de *todos y cada uno* de los libros del

⁷ No es lícito ubicar sin más en esta posición a todos los que presentan las relaciones entre Escritura y Tradición con la fórmula latina *partim...partim*. La fórmula latina no siempre reviste el significado exclusivo de la posición que analizamos. Puede darse el caso en el que un resultado de conjunto, es obtenido por la acción de muchos factores. En este caso, el *partim...partim* no significa necesariamente una correspondencia, miembro por miembro de las partes del resultado con las partes de la causa, de modo que una parte del resultado provenga *exclusivamente* de una parte de la causa y otra parte del resultado *exclusivamente* de otra parte de la causa. Cfr. A. M. Dubarle, *Quelques notes sur Ecriture et Tradition*, R.S.P.T., 48 (1964), pág. 276; J. Beumer, *Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin, Scholastik*, 34 (1959), pág. 6, nota 35.

⁸ "Neque S. Scriptura continet totum evangelium, quod Apostoli prædicare debuerunt, neque sine scripto traditiones illud continent..."; H. Lennerz S. J., *Sine Scripto traditiones, Gregorianum*, 40 (1959), pág. 61 (subrayamos nosotros).

⁹ "Quamvis enim existant doctrinæ revelatæ capita non scripta quæ per *solum* Traditionem transmissa sunt... nulla tamen existit doctrina scripta quæ non *etiam* per Traditionem conservata sit..."; J. B. Franzelin, *De divina Traditione...*, págs. 237-238.

¹⁰ "Los que creen que *algunos* puntos solamente se prueban por la Tradición y el resto por la Escritura, esos no han penetrado la cosa a fondo, *todo* lo que poseemos, ... lo conservamos gracias a la Tradición..."; J. A. Möhler, *L'unité dans l'Eglise* (trad. Lillienfeld) [Unam Sanctam, 2], pág. 51.

¹¹ J. B. Franzelin, o. c., pág. 90: "Doctrina fidei *universa*...".

Antiguo y del Nuevo Testamento¹³. Se piensa, en efecto, que este último caso es crucial, no solamente para los protestantes que sostienen el “*sola Scriptura*”, sino inclusive para los católicos que rechazan el “*sola Traditione*”. A decir verdad, el caso es crucial para los protestantes en la medida en que acepten el canon de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento como dogma *infallible*, cosa que no siempre acaece entre ellos¹⁴. En cambio, para los otros católicos el caso es crucial, siempre que se llenen a la vez dos condiciones. Ante todo, que se muestre que aquí no se trata de un mero hecho dogmático definido por la Iglesia, sino de un *dogma de fe*, es decir definido como revelado; ahora bien, no falta quien hoy día ponga en duda esta cuestión¹⁵. En segundo lugar, supuesto que sea dogma de fe, el caso es

¹² Cf. P. Rusch, episcopus, *De non definienda illimitata insufficientia materiali Scripturae*, Z. F. K. T., 85 (1963), págs. 1-15.

¹³ “Non dubitatur, quin traditio “oralis”, quæ vocatur, in Ecclesia eatenus etiam materialiter plus contineat quam Scriptura, quatenus sine traditione inspiratio et canon certe sciri non possunt”; P. Rusch, art. cit., págs. 3. Esto es precisado más abajo por el autor, en nota: “Inspiratio in genere quidem docetur etiam a Scriptura (2 Tm. 3, 16; 2 Petr. 1, 21, etc.), sed ex ea *sola* non constat de *omnibus* libris, qui de facto inspirati sunt. Et hinc hæc veritas et ita etiam ambitus canonis *nonnisi* ex traditione viva per vivum Magisterium Ecclesiæ exhibita sciri possunt” (subrayamos nosotros). Si nos atenemos a las fórmulas aquí empleadas, el pensamiento del autor no parece coherente, ya que del hecho que el ámbito del canon no sea conocido por la *sola* Escritura, no se concluye que tenga que ser conocido por la *sola* (*nonnisi*) Tradición; podría ser establecido por ambos medios a la vez. Un tipo de imprecisión parecido se encuentra en fórmulas como “Traditio *latius patet* quam Scriptura”; más adelante nos referiremos a este problema.

¹⁴ Para el problema del canon en los protestantes, especialmente los alemanes, ver el capítulo II de P. Lengsfeld, *Ueberlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1960; del mismo hay traducción francesa (C. A. Moreau), con el título *Tradition, Ecriture et Eglise dans le dialogue œcuménique*, París, 1964. En el caso apuntado en el texto, la única salida lógica es el agnosticismo *teológico*: no sólo el sentido sino el ámbito de las Escrituras es algo que escapa a toda certeza. En consecuencia, al leer las Escrituras, *siempre* tendremos que preguntarnos si en realidad no estamos cometiendo un tremendo engaño al tomar como Palabra de Dios algo que no lo es efectivamente. No hay ningún tipo de certeza que tenga una traducción en la psicología del creyente. Con lo cual se pasa inevitablemente al problema de la “fe y las obras” tal como es planteado por los protestantes, es decir, ¿qué cosa valedera del hombre es asumida en la justificación?

¹⁵ Cf. B. Brinkmann S. J., *Inspiration und kanonizität der Hlg. Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche, Scholastik*, 33 (1958), págs. 208-233. El autor distingue entre canonicidad (hecho dogmático definido) e inspiración (dogma de fe, que contiene la canonicidad *in actu primo*). Así como la definición sobre la legitimidad de un Concilio, también la definición del canon de los libros inspirados es un mero hecho dogmático y no un dogma de fe (cf. págs. 230 s.). No entramos ahora en el tema *general*, discutido entre los teólogos, acerca del tipo de asentimiento irrevocable (*fides divina, fides ecclesiastica*) que hay que dar a los hechos dogmáticos definidos por la Iglesia. Tan sólo nos limitamos a examinar este hecho dogmático particular que sería el canon de los libros sagrados. Nos parece que la última diferencia específica que define a los libros del Antiguo y Nuevo Testamento y los distingue de otros libros tal vez “inspirados”, no es su “inspiración” en sentido ontológico, sino precisamente su canonicidad, es decir, el que el *reconocimiento* de su inspiración pertenezca al depósito de la fe. En este sentido habría

crucial si se sostiene que dicho dogma debió ser revelado en la época apostólica en la forma *explicita* en que es profesado actualmente, desde Trento, o antes, desde el *Decretum Gelasianum*, o aún si se quiere, desde fines del siglo II. De lo contrario jugamos sobre un equívoco. Hay quienes piensan que en este caso pudo bastar una revelación *implicita* en un *principio* más general, por ejemplo, el carácter apostólico de los libros¹⁶. Puestos en este tren, podemos decir que el *principio* del Canon es apostólico, e inclusive judío¹⁷ y que se contiene en la Escritura¹⁸. En este caso, el dogma del Canon es un dogma como tantos otros, que tienen un principio en la Escritura y que han conocido un desarrollo más o menos considerable en la Tradición¹⁹.

¶ Pero en este caso nos salimos de la segunda posición y pasamos a la tercera, según la cual ningún *dogma de fe* nos viene por la *sola* Tradición. Todo *dogma de fe* debe contenerse *también* en la Escritura, aunque sea *implicitamente*, a manera de principio, o aún de insinuación. En lo que atañe a la fe, hay que evitar tanto el “*sola Scrip-*

que interpretar el “...*atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt*” del Concilio Vaticano I (D. 1787), según N. I. Weyns, *De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum, Angelicum* 30 (1953), págs. 332s. En consecuencia, nos parece que el Canon de las Escrituras es una verdad revelada, que pertenece al depósito de la fe.

¹⁶ Según Brinkmann, art. cit., págs. 210 s., exigen una revelación *explicita*: J. B. Franzelin, Ch. Pesch, A. Merk, H. Dieckmann, A. Bea, S. Tromp, M. Nicolau, P. Benoit, H. Hopfl-B. Gut; en cambio se conforman con una revelación *implicita* (en el principio de apostolicidad): U. Ubaldi, P. Schanz, S. Zarb, L. M. Dewailly, D. Van den Eynde, M. J. Lagrange. A estos últimos puede añadirse Y. M. Congar: “Hemos de distinguir aquí entre el Canon como *lista fija* de escritos y el *principio* de un Canon, es decir, de una categoría de escritos normativos. La lista no fue establecida desde el primer intento...” (subrayamos nosotros); *La Tradición y la vida de la Iglesia* (col. Yo sé-Yo creo, n. 3), Andorra, 1964, pág. 97. En adelante abreviaremos la cita de esta obra con la sigla T. V. I.

¹⁷ “El principio radical de un Canon es apostólico; es incluso ya judío, y el cristianismo no hace sino extender su aplicación a los escritos apostólicos...”; Congar, T. V. I., pág. 98; comparar con Congar, E. T., págs. 172-175.

¹⁸ Si el Canon no es fijado por la *sola* Escritura, no vemos que de ahí se siga necesariamente que haya de serlo por la *sola* Tradición. Es oportuno recordar lo que D. Van den Eynde observa con respecto a los Padres antenicanos: “Quant aux Ecritures... tous les Pères fondent finalement leur réception sur l'autorité de la tradition. Aucun cependant n'a fait remarquer que c'est *uniquement* par la tradition que les Eglises connaissent le nombre des livres saints. Ils n'ont donc pas souligné le caractère non écrit d'une vérité qui est devenue en théologie le type de la tradition orale...”; *Les normes de l'enseignement chrétien...*, pág. 275.

¹⁹ Cf. Congar, T. V. I., pág. 98; y más recientemente, el mismo autor, en *Le débat sur la question du rapport entre Ecriture et Tradition au point de vue de leur contenu matériel*, R. S. P. T., 48 (1964): “...On doit reconnaître que, pour tel ou tel écrit, pour la liste du Canon comme telle, on n'a pas d'assurance précise que pour la Tradition, finalement fixée ou interprétée par le Magistère... Mais le principe de canonicité est néo-testamentaire... Au fond, le Canon est un dogme comme un autre... Il n'y a aucun dogme que l'Eglise tienne par l'Ecriture seule, *aucun* par la tradition *seule*”. La nitidez de estas fórmulas contrasta con las vacilaciones de las págs. 655-656 del mismo artículo y con la pág. 172 de su E. T. (1963).

tura” protestante, como el “*sola Traditione*” de muchos católicos. Se mantiene la Tradición “interpretativa”, y se descarta la Tradición “constitutiva”, es decir, una tradición que funde *por sí sola* un dogma de fe. Tal es la posición de J. R. Geiselman, *en lo que atañe a la fe*. En lo que atañe a la moral, cree que hay que admitir que no todo se funda en la Escritura, sino que hay cosas que se fundan en la sola Tradición, que en este caso es “constitutiva”²⁰.

Tal es el estado actual de la cuestión y las posiciones fundamentales que se dan entre los católicos. Las dos primeras coinciden en la afirmación de una tradición “constitutiva” en lo que atañe a la fe; cosa que es descartada por la tercera posición. Por otro lado, la primera posición restringe la Tradición a lo que no se contiene en la Escritura; mientras que la segunda y tercera posición coinciden en no poner ningún límite al contenido de la Tradición: ella contiene toda la doctrina de fe. En síntesis: para la primera posición la Tradición es sólo “constitutiva”; para la segunda, es “interpretativa” y “constitutiva”; para la tercera, es sólo “interpretativa” en lo que atañe a la fe... Etiquetas cómodas para definir posiciones y encastillarse en ellas con sólidos argumentos. Pero insuficientes cuando se trata de dar cuenta de toda la realidad y progresar en su formulación, disipando oscuridades y malentendidos. De ahí que los autores que más han abarcado toda la teología positiva sobre el tema, se muestren vacilantes, incómodos y en búsqueda de un compromiso entre la segunda y tercera posición. Tal nos parece ser el caso de Y. M.-J. Congar O. P.²¹ y el de J. Beumer S. J.²². Por ello, antes de asumir una posición y defenderla, creemos que es menester intentar aclarar un poco más el estado de la cuestión, yendo a precisar ciertos presupuestos que flotan en el aire, sin concreción, y que tal vez sean las raíces profundas de las divergencias aparentes en el tema presente.

a) *Tradiciones que pertenecen a la fe y a la moral*

J. Beumer S. J. formula el problema y lo soluciona en estos términos:

²⁰ “Hier gielt also, was den Glauben betrifft: totum in sacra scriptura et iterum totum in traditione, ganz in der Schrift und ganz in der Tradition. Anders verhält es sich, was die mores et consuetudines der Kirche anlangt. Hier ist die Schrift insuffizient und bedarf zu ihrer inhaltlichen Ergänzung der Tradition, die in diesem Falle traditio constitutiva ist”; J. R. Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (Quæstiones disputatæ, 18) Freiburg-Basel-Wien, 1962, pág. 282; del mismo autor cf. art. *Tradition*, en *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München, t. 2 (1963), pág. 686 s.

²¹ Ver lo indicado en nota 19.

²² Ver *De statu actuali controversiæ...*, en S. T., págs. 31 s.: “De iis quæ communia sunt vel communia fieri possunt”. Esto es enunciado por el autor en cuatro tesis: 1) Quæstio de relatione Scripturam inter et Traditionem libere sine detrimento fidei disputatur; 2) Omnia in Traditione continentur; 3) Omnia ad Sacram Scripturam reducuntur; 4) Nom omnia ex Scriptura probantur.

“Lennerz enumera indiscriminadamente las tradiciones disciplinares con las que son de fe, mientras que Geiselman considera *demonstrativas* solamente a las últimas y no a las primeras. Una tercera teoría se esfuerza en guardar la verdad en un término medio. Pues las tradiciones disciplinares, aunque no puedan llamarse teóricas, *en gran parte* demuestran implicar una relación a las verdades reveladas... Por lo cual, hay que sostener que esas tradiciones que se llaman y son disciplinares, sirven con seguridad al fin propuesto por la teología positiva, aunque solamente de manera mediata e indirecta”²³.

Beumer cree que esta cuestión “apenas fue planteada y resuelta en forma refleja” antes del Concilio de Trento. En cuanto al decreto *Sacrosancta* del Concilio de Trento, cree que del mismo se deduce que las “traditiones sine scripto” tienen a la vez una conexión con el Evangelio, y por tanto, con la fe, y por otro lado, que tienen un carácter disciplinar. “De donde deducimos que también las tradiciones disciplinares... tienen *fuera probativa* para establecer la verdad revelada”²⁴. Tras lo cual concluye con “algo digno de tenerse en cuenta”:

“Si hay tradiciones que se muestran como disciplinares, no por ello pierden lo propio de la Tradición, sino que ellas revelan su íntima naturaleza. Porque ésta se funda en último término en la predicación apostólica, la cual en primer lugar se traduce en la práctica y el culto de la Iglesia y sólo en segundo lugar en ciertas fórmulas teóricas (por ejemplo, la “regla de fe” o el “símbolo de la fe”). De donde se sigue necesariamente que la palabra Tradición sobre todo concuerda con la misma Tradición práctica o disciplinar”²⁵.

Sobre esto quisiéramos hacer algunas observaciones y fijar nuestra posición, de acuerdo a lo que expusimos en la parte anterior de nuestro trabajo²⁶.

Estamos de acuerdo en que la Tradición, en su acepción más *genérica e indeterminada*, designa ante todo el conjunto de prácticas disciplinares y culturales de la Iglesia. Pero también nos parece que no todas las tradiciones, aunque tal vez “gran parte” de ellas pertenecen a la fe, contienen el Evangelio o son objeto de fe divina²⁷. A partir de aquí quisiéramos formular dos distinciones:

²³ J. Beumer *De statu actuali controversiæ...*, en *S. T.*, pág. 29. (Traducimos y subrayamos nosotros).

²⁴ Id. pág. 30 (traducimos nosotros).

²⁵ Id. pág. 30 (traducimos nosotros).

²⁶ Cf. *Teologia*, 1 (1963), págs. 238-243; *Teologia*, 2 (1964), págs. 54 s., 71 s.

²⁷ El decreto *Sacrosancta* habla de “traditiones... tum ad fidem, tum ad mores pertinentes”. J. L. Murphy, tras un estudio de las Actas del Concilio, dice que *mores* significa, para los padres del concilio, las *traditiones mismas*, es decir, las prácticas y costumbres de la Iglesia apostólica, de las cuales *algunas* atañen a puntos de doctrina y *otras* representan puntos de liturgia o de disciplina; cf. *The notion of Tradition in John Driedo* (Milwaukee, 1959), págs. 292-300. Hemos tomado esta cita de Y. M.-J. Congar, *La Tradition* i. E. H., pág. 225 (nota 7), quien tiene sus dudas acerca de esta interpretación. Si le entendimos bien, *mores* designa no las prácticas mismas, sino *la doctrina* a la que ellas se refieren; tal es

α) El que una tradición no sea objeto de fe divina, no significa que no pueda encerrar otros valores que la hagan digna de veneración y de culto. Porque nuestras actitudes cristianas, si bien *todas* ellas están *dirigidas* por la fe, la esperanza y la caridad, no *todas ellas* están *especificadas* por los motivos de las virtudes teologales; hay también otros motivos que plasman las virtudes cristianas, y, entre ellos, ante todo el motivo de la virtud de religión. Creemos que este es el caso de muchas tradiciones eclesiásticas, e inclusive de algunas tradiciones de origen apostólico. Su antigüedad venerable, por sí sola, no las constituye como parte del depósito revelado, si bien las hace dignas de todo respeto y veneración. El desdeñarlas puede no implicar un pecado contra la virtud de fe, pero sí puede implicar un pecado contra la virtud de religión²⁸.

A la luz de este doble valor de la tradición, podemos explicarnos la legitimidad de dos tendencias, en apariencia contrarias, que han logrado reflejarse en los decretos del concilio de Trento.

Una tendencia, representada por la *Professio fidei Tridentina* (13 de noviembre de 1564), declara aceptar sin distinción todas las tradiciones apostólicas y eclesiásticas; pero a la vez deja de precisar el tipo de adhesión que merecen, v. g., si es *el mismo* que el que merecen las Escrituras:

“Apostolicas et ecclesiasticas traditiones, reliquasque eiusdem Ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector” (D. 995).

En cambio, otra tendencia, que logra imponerse en el decreto *Sacrosancta* de la sesión IV (8 de abril de 1564), hace notar que no toda tradición merece el mismo tipo de adhesión que las Escrituras, ni siquiera todas las tradiciones de origen apostólico²⁹. Esta tendencia,

el sentido que obtiene la expresión *fides et mores*, ya desde los canonistas y teólogos del siglo XII. Si bien esta segunda interpretación nos satisface más desde el punto de vista sistemático, no creemos que la primera afecte fundamentalmente a nuestra posición.

²⁸ Al distinguir un doble valor en las tradiciones, nótese que la distinción está hecha por parte del doble tipo de *asentimiento virtuoso* de que ellas son objeto: asentimiento de fe divina, asentimiento religioso. Ulteriormente, dentro de lo que es objeto de fe divina, se suele distinguir una *materia* “dogmática” y otra “moral”. A esta otra distinción correspondería la fórmula *doctrina de fide vel moribus*. Ahora bien, esta segunda distinción es puramente material y no introduce ninguna distinción dentro del hábito de fe o del hábito teológico. Tal es la más genuina doctrina tomista, como muestra J. Brinktrine, *Num omnes veritates revelatae in Sacra Scriptura contineantur?* en *S. T.*, págs. 57-59. Pero al no tener él en cuenta la primera distinción que hicimos, su crítica a la posición de J. R. Geiselman juega sobre un equívoco y se vuelve ineficaz.

²⁹ Esta tendencia logró abrirse camino a través de la intervención del Procurador del Cardenal de Augusta, el jesuita Claude Le Jay: “A traditionibus (est incipiendum); sed cum illae sint *diversae auctoritatis* in ecclesia, diverso modo recipiendae sunt. Nam illae, quae *ad fidem pertinent*, eadem sunt recipiendae auctoritate qua recipitur *evangelium*, aliae autem non ita, cum earum plurimae immutatae

ausente en la primera redacción del decreto *Sacrosancta* (22 de marzo)³⁰, logra al fin quedar reflejada en el texto definido el 8 de abril:

“...omnes libros... necnon traditiones ipsas, tum *ad fidem*, tum *ad mores* pertinentes... *pari pietatis affectu ac reverentia* suscipit ac veneratur” (D. 783)³¹.

β) Dado el doble valor que encierra la tradición en sentido *genérico*, no creemos que sea necesario fundamentar la observancia de cada una de ellas en las Escrituras. Esto sólo deberíamos exigirlo para las tradiciones que se presentan como objetos de fe divina, como dogmas de fe.

En cuanto a lo primero, existe una larga serie de testimonios que tienen su punto de arranque probablemente en el *De corona*, 3-4 de Tertuliano (¡montanista!)³² y cuya lista puede verse en Y. M.-J. Congar³³. Este aspecto de la tradición es el que retuvo a más de un Padre del Concilio de Trento, preocupado por la rígida metodología protestante:

“...que no se nos pueda decir: tal cosa no se encuentra en la escritura, por lo tanto *no es verdadera*”³⁴.

fuerint, ut de bigamis, de esu sanguinis et similia”; (Clase del 23 de febrero de 1546) *Concilium Tridentinum*, t. V (Ehses), pág. 13, lin. 33-36. Sobre estas dos tendencias, ver Congar, *La Tradition...* E. H., págs. 210 s.

³⁰ *Concilium Tridentinum*, t. 5, pág. 31, lin. 19 s. Se trata de la misma redacción que contiene la famosa fórmula *partim...partim* sobre la que han corrido ríos de tinta en estos tiempos.

³¹ *Ib.*, pág. 91. Sobre la fórmula *pari pietatis affectu ac reverentia* también hubo una discusión entre los Padres del Concilio de Trento. Sobre esta fórmula dice el P. Congar: “*Pietas* est un des termes les plus riches et les plus polyvalents du vocabulaire ecclésiastique. L’entendre comme signifiant “foi”, comme le fait le P. Tavad, nous paraît forcer le sens; traduire par “respect”, “piété”, serait, par contre, l’affaiblir: le concile a rejeté *reverentia* ou quelque autre mot analogue. En réalité *pietas*, εὐσεβεία, est l’attitude qu’il convient d’avoir envers ce qui apporte ou conditionne, ou sert, le salut (comp. 1 Tm. 4, 8): un accueil plein de respect et de confiance. Quant à l’égalité de l’*affectus pietatis*, elle était impliquée dans l’habitude de ranger Pères, conciles et décrets des papes dans la *Scriptura*, ainsi que dans la tradition... Formellement, elle était justifiée par le fait que traditions et livres saints viennent “ab uno eodemque Spiritu Sancto...””; *La Tradition...* E. H., pág. 213 y 226-227 (notas 29-31). Como puede verse, ni siquiera en este punto se llegó a hablar formalmente de asentimiento de fe divina.

³² Allí Tertuliano, luego de referirse a una larga serie de observancias disciplinares y culturales mantenidas en la Iglesia primitiva, concluye con estos términos: “Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum, si legem expostules *scripturam* (al.: *scripturarum*), *nullam* leges. *Traditio* tibi praetendetur auctrix, et *consuetudo* confirmatrix, et *fides* observatrix...””; C. C. L., II (ed. Kroymann), pág. 1043. Acerca de los padres antenicanos dice D. Van den Eynde: “L’idée de traditions non écrites paraît surtout être née d’une reflexion sur la discipline et le culte ecclésiastique... Sur la plupart de ces traditions, l’Ecriture était muette. On ne voit pas d’ailleurs que les auteurs aient essayé de les en faire sortir. Cependant, *sauf Tertullien*, aucun auteur ne dit clairement qu’elles sont non écrites...””; *Les normes de l’enseignement chrétien...*, págs. 275-277.

³³ *La Tradition...* E. H., págs. 64-73 y notas correspondientes (págs. 106-112).

³⁴ Carta del Cardenal legado, del 11-12 de febrero de 1546, cf. *Concilium Tridentinum*, t. X, pág. 377, lin. 34 ss.

En toda tradición eclesiástica subsiste al menos un *valor religioso*, que sería imprudente desdeñar, por el mero hecho de que no pueda fundarse en la Escritura.

En cuanto a lo segundo, opinamos que muchas cosas que hoy son dogmas de fe, *en cuanto a su génesis*, tal vez comenzaron a ser admitidas en virtud de estas tradiciones; pero que, para llegar a tener el *carácter acabado* de dogma de fe, tuvieron que ser compaginadas con los principios de fe contenidos en la Sagrada Escritura. Con lo cual sostenemos que el enlazar una tradición con los principios contenidos en la Escritura, no es un mero juego superfluo dejado a los teólogos "sistemáticos", sino que constituye intrínsecamente, en cierto modo, los dogmas de fe. Para establecer esto, antes debemos hacer otras observaciones.

b) ¿"Probar" o "fundamentar"?

Volvamos a escuchar a J. Beumer:

"Parece que la diferencia esencial consistiría en afirmar o negar este aserto: "Todo se contiene (o: se encuentra) en la Sagrada Escritura". Pero ruego atender bien al objeto de esta afirmación o negación. Los partidarios de la primera teoría niegan que todo se contenga de hecho en la Sagrada Escritura, pero lo entienden en este sentido que es necesario urgir contra los protestantes: "No todo se *prueba* por la Sagrada Escritura". Por otro lado, los partidarios de la otra teoría afirman que todo se contiene en la Sagrada Escritura, pero lo entienden de manera totalmente diversa, es decir: "Todo se *fundamenta* en la Sagrada Escritura".

... Es claro que permanece cierta diferencia. Pues aquéllos prefieren usar una consideración *criteriológica* (y *polémica*, o, antiprotestántica), éstos, en cambio, prefieren una consideración más bien *sistemática*..."³⁵.

Esta diferencia esencial, J. Beumer quiere superarla en una síntesis superior. La misma consiste en dejar de lado la tesis negativa "No todo se *prueba* por la Sagrada Escritura" y preferir la tesis positiva "Todo se *fundamenta* en la Sagrada Escritura", a la cual con todo hay que añadir, en orden a *probar* la verdad, la Tradición interpretativa y accidentalmente completiva. De esta manera la consideración es a la vez criteriológica (no sólo polémica) y sistemática³⁶.

Nos agrada concordar con el autor cuando afirma que basta que el "fundamento" escriturístico sea oscuro o remoto, con tal que exista. Lo mismo, cuando afirma que tal fundamento existe, no solamente para los dogmas mariológicos, sino inclusive para el Canon bíblico³⁷. En cambio, no nos acaba de convencer una fórmula tomada de A. Spindeler y que J. Beumer propone como "fórmula de concordia":

³⁵ *De statu actuali controversiæ*... , S. T., pág. 25-26.

³⁶ *Ib.*, pág. 26.

³⁷ *Ib.*, pág. 37.

“De ningún modo es lícito confundir las verdades reveladas con las insinuaciones, fundamentos, gérmenes de las verdades reveladas. Porque ni el fundamento es lo mismo que la casa que se edifica sobre él, ni una indicación (Andeutung) es ya una verdad manifiesta (arkennbare), ni un “fundamento conveniente” es un dogma”³⁸.

Si con esto se pretendiese tan sólo distinguir entre lo que es revelado implícitamente y lo explícitamente revelado, no habría problema: se trata de una “perogrullada” que nadie discute. Pero, por lo que A. Spindeler añade a continuación, se trata de otra cosa que nos parece discutible: no pueden reconocerse como “reveladas” verdades que se *deducen* de otras explícitamente reveladas:

“El hecho de la ascensión de María a los cielos, la Iglesia no lo pudo *deducir* (*schliessen*) de otras revelaciones en las que aquél se contuviese *virtualiter*, sino que solamente lo pudo reconocer y creer por la personal y formal revelación de Dios, la cual, si no se encuentra (*¿formaliter explicite?*) en la Sagrada Escritura, tiene que hallarse en las *traditiones Apostolorum*”³⁹.

Es aquí que creemos que deben ponerse en claro los supuestos de quienes abordan el problema del contenido de la Tradición y da la Escritura. No creemos que todos compartan la misma teoría acerca de lo que es *implícitamente revelado*, es decir, de un desarrollo dogmático que vaya de lo implícito en la doctrina apostólica a lo explícito en la doctrina actual de la Iglesia. Más aún, no creemos que todos estos autores admitan realmente un progreso dogmático. Si no se aclaran debidamente estos presupuestos, se vuelven equívocos, tanto los ensayos de conciliación, como también las pretendidas posiciones antitéticas⁴⁰.

Una buena cantidad de textos en los que se niega que todos los dogmas de fe se contienen en la Escritura, al examinarlos más detenidamente sólo niegan que se contengan allí *expresamente*⁴¹. Claro

³⁸ A. Spindeler, *Pari pietatis affectu. Das Tridentinum über die H. Schrift und apostolische Ueberlieferungen*, en *Schrift und Tradition* (herausg. von der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie), Essen, 1962, pág. 83 (traducimos nosotros del texto original reproducido en *S.T.*, págs. 669-670, nota 15).

³⁹ A. Spindeler, art. cit., pág. 83 (traducimos nosotros).

⁴⁰ Es lo que acertadamente observa T. Jiménez Urresti cuando se trata de examinar los documentos del magisterio: “La Tradición hoy contiene muchas cosas explícitas que no lo estaban hace años o siglos. La Escritura, en cambio, por estar fijada en sus palabras, se conserva hoy igual que cuando se escribió. La comparación de extensión de lo que contiene la Tradición y lo que contiene la Escritura no se ha de hacer sobre el plano de lo *explícito hoy*. Sino sobre lo explícito en el tiempo apostólico, cuando la Tradición quedó fijada en la Escritura. El problema, por tanto, retrotrayéndolo, equivale a preguntar si los hagiógrafos escribieron todo lo que en su tiempo era doctrina explícita. O, en otros términos: si todo lo que es *hoy* doctrina explícita no está contenido explícita o implícitamente en la Escritura”; T. Jiménez Urresti, *Uso y amplitud de “Fuentes de Revelación” en el magisterio pontificio*, *Rev. Españ. Teolog.*, 23 (1963), págs. 78-79.

⁴¹ Es lo que se desprende de la lectura de los documentos del magisterio pontificio, según T. Jiménez Urresti, art. cit., págs. 83-87. Este método puede valer inclusive para un discutido texto de León XIII; cf. ib.

que esto solo no basta. Ya que, a renglón seguido, habría que preguntar si se considera suficiente, para garantizar un dogma de fe, esa continencia implícita en la Escritura.

Para evitar malentendidos, es necesario, pues, que fijemos nuestra posición en este punto. La misma coincide *casi* totalmente con la que expuso E. Dhanis S. J. en 1953⁴². Digamos ante todo, que la Iglesia jamás se determina a definir un dogma de fe por *pura* reflexión sobre su vivencia creyente, aunque ésta se halle expresada exteriormente en un *consensus Ecclesiae credentis vel docentis*; esta condición es necesaria pero insuficiente, ya que la Iglesia no se identifica con la Revelación, sino que debe someterse y referirse a ella como hacia algo dado ya desde los Apóstoles⁴³. Digamos además, que no es necesario que dicho dogma de fe se contenga *explícitamente* en la Revelación consumada en los Apóstoles⁴⁴; por consiguiente consideramos superfluo justificar las lagunas documentarias de algunos dogmas de fe, recurriendo a la "teoría del arcano", es decir, a tradiciones apostólicas transmitidas *secretamente* "de ore in aurem"⁴⁵. Pero exigimos que dichos dogmas de fe se contengan implícitamente en la *doctrina* apostólica; por consiguiente consideramos insuficiente su continencia implícita *sólo* en prácticas apostólicas, o en el "hecho" cristiano, como se suele decir hoy en forma imprecisa⁴⁶. Pensamos que dicha doctrina prácticamente equivale a la doctrina bíblica⁴⁷. Pensamos que a veces basta para ello referirse a ciertos principios o directrices bíblicas por una conexión que puede llegar a ser una verdadera *deducción*⁴⁸. Más aún, a veces dicha conexión no será establecida sino

⁴² E. Dhanis, *Révélation explicite et implicite*, *Gregorianum*, 34 (1953), págs. 187-237.

⁴³ "Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo revelante, novam doctrinam patefacere, sed ut, eo assistente, traditam per apostolos revelationem, sancte custodirent, fideliter exponerent"; Conc. Vaticano I, ses. 4, cap. 4 (*Denz.* 1836).

⁴⁴ "Deus Ecclesiae suae magisterium dedit ad ea quoque *illustranda et enucleanda* quae in fidei deposito *nonnisi* obscure et *veluti implicite* continentur" Pío XII, enc. *Humani Generis* A. A. S., 42 (1950), pág. 569.

⁴⁵ "Du moment que la controverse entre protestantes et catholiques portait sur la tradition, et que *ni les uns ni les autres concevaient la tradition comme soumise a la loi d'un lent développement*, l'idée de l'arcanisme résolvait tant bien que mal les problèmes perpétuellement soulevés par les attestations de l'évolution historique des dogmes et des institutions de l'Eglise..."; P. Battifol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*⁵, Paris, 1907, pág. 4. En las págs. 3-41 da cuenta de esta teoría que alcanza su apogeo en el siglo XVII, y que recibió su golpe mortal de parte de J. H. Newman, cf. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*¹³, pág. 27 s.

⁴⁶ Cf. Dhanis, art. cit., pág. 192. El texto lo hemos citado *in extenso* en *Teología*, 2 (1964), pág. 76-77. Allí mismo resumimos las conclusiones de los datos que nos han llevado a sostener esta posición.

⁴⁷ Es solamente en este punto que damos un paso más allá de la concepción de E. Dhanis.

⁴⁸ En este punto nos separamos de la concepción de muchos escolásticos postri-dentinos, como Molina, los Salmanticenses, etc. Los ejemplos de evolución dogmá-

por "razones de conveniencia", como es el caso del dogma de la Asunción de la Sma. Virgen. Insuficientes para ciertas exigencias del teólogo "positivo" y aún "especulativo", dichas razones son determinantes bajo la moción del *instinctus fidei*, el cual nos lleva a creer "magis per viam voluntatis quam per viam intellectus" (Santo Tomás, *in Boet. de Trin.*, lect. 1, q. 1, a. 1, ad. 4m.)⁴⁹. Por consiguiente, no es posible que la Iglesia defina un dogma de fe, el cual no presente una conexión con la doctrina apostólica, es decir, bíblica. Tal referencia es normativa y constituye intrínsecamente a los dogmas de fe.

Esto supuesto, queda todavía por precisar la naturaleza de esta referencia a la doctrina bíblica.

c) *¿Un problema de hermenéutica?*

A juzgar por algunos estudios, daría la impresión de que, a medida que disminuyen las exigencias críticas en materia de exégesis, sería más fácil para un católico el admitir la continencia de todos los dogmas de fe en la Sagrada Escritura. A tal conclusión parecería llegar Dom P. de Vooght en lo que atañe a los escolásticos medievales⁵⁰. Lo criticable sería, según Dom P. de Vooght, el procedimiento que consiste en comparar realidades en base a la semejanza de las palabras que las significan⁵¹. No sabemos si, conforme a las exigencias críticas del autor, habría que extender este reproche a exégetas modernos como

tica por vía dialéctica que ha dado Marin-Solá O. P., no se pueden compartir totalmente; pero algunos de ellos son irrefutables, como el dogma de las dos voluntades en Cristo; cf. Marin-Solá O. P., *La Evolución homogénea del dogma católico* (edición B. A. C.), Madrid, 1952, págs. 359-365.

⁴⁹ También este punto se impone a la luz de los dogmas mariológicos. Aquí hay que integrar a la "vía dialéctica", la "vía afectiva", expuesta por Marin-Solá, o. c., págs. 395-425, así como la "vía práctica" expuesta por M. Blondel en *Histoire et Dogme*; ver *Les premiers écrits de M. Blondel*, P. U. F., París, 1956, págs. 200-228.

⁵⁰ "...on placera surtout certaines vérités chrétiennes dans l'une ou l'autre des deux catégories (*scripta, non scripta*), d'après la rigueur qu'on exige des *déductions exégétiques*. A un tel il semble évident que la consubstantialité du Père et du Fils est dans l'Écriture. Tel autre ne l'admettra pas sans un recours supplémentaire à la tradition..."; *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV siècle et du début du XV*, Desclée, 1954, págs. 262-263. De este hecho, indiscutible en lo que respecta a los escolásticos de fines de la Edad Media, el autor pasa a esta afirmación más discutible: "...en général, il semblerait bien que, si les scholastiques ont affirmé avec tant de sereine conviction que tout est dans la seule (*¡sic!*) Écriture, c'est, en partie, parce qu'ils se contentaient de textes sans critique, et, en partie aussi, parce qu'ils ne lisaient pas l'Écriture. Sans paradoxe, ils ne plaçaient l'Écriture si haut que parce qu'ils l'ignoraient..."; ib. pág. 263. Estas afirmaciones tan netas, tal vez puedan interpretarse mejor a la luz de lo que expone a continuación (págs. 263-264).

⁵¹ P. de Vooght, o. c., pág. 263, nota 2. Entre los ejemplos de este procedimiento criticable, el autor cita la prueba del sacramento de la confirmación hecha a partir de Mat. 19, 15 ("Entonces le trajeron unos pequeñuelos para que les impusiese las manos y orase por ellos...").

O. Cullmann, quien cree poder justificar la práctica del bautismo de infantes en textos como Mc. 10, 13-16 (“Dejad que los niños vengan a mí; no se lo impidáis. . .”) ⁵². Es cierto que, en este caso, la fidelidad al método de la *Formgeschichte* observada por O. Cullmann, permite alejar críticamente las posibilidades de una reconstrucción fantástica, y a la vez ofrecer un contexto histórico que haga verosímil dicha tradición. Pero, aparte las diferencias de *grado* ⁵³, nos preguntamos si ellas son suficientes para constituir una diferencia *absoluta* en los métodos hermenéuticos. Sobre todo, cuando constatamos que tal procedimiento de los escolásticos medievales es, en grandes líneas, fundamentalmente el mismo que emplearon los Padres y la liturgia, los Apóstoles y Nuestro Señor ⁵⁴. Tal vez entre la exégesis moderna y la antigua, exista la diferencia señalada por Newman:

“Nosotros nos apoyamos más que ellos sobre los pasajes precisos de la Escritura, sobre lo que comúnmente se llaman *los textos*: y sobre ellos construimos sistemas. Ellos reconocían más bien una cierta verdad oculta en *el conjunto del texto sagrado* y manifestada más o menos en cada texto. La letra de la Escritura es para nosotros el fundamento, para ellos era el órgano de la verdad” ⁵⁵.

Tal vez exista esta otra diferencia, señalada por Congar:

“Para nosotros, un texto tiene una fecha, un sentido, es un testimonio sobre un hecho igualmente localizado y fechado; nosotros buscamos la verdad *en el texto y en el hecho*, y esta verdad es *histórica*. Nosotros pensamos, por ejemplo, que la Iglesia *ha sido* fundada, que los sacramentos, el del Orden, por ejemplo, *han sido* instituidos en tal momento preciso. Los Padres —y durante largo tiempo, la edad media— se interesaban menos en esta relación histórica de génesis que en la relación de ejemplaridad de esta parte visible de los “misterios” con su parte invisible, celeste. . . Para nosotros, un texto de Isaías,

⁵² “Nous admettons avec G. Wohlenberg que ceux qui ont transmis le récit de la bénédiction des enfants ont voulu rappeler par là aux chrétiens de leur temps un épisode de la vie de Jésus dont ils pussent s’inspirer pour résoudre le problème du baptême des enfants”; *Traces d’une vieille formule baptismale dans le N. T.*, R. H. P. R., 17 (1937), pág. 431. Los textos aducidos por O. Cullmann, muestran que la fórmula “no impidáis” (μή κωλύετε) era un término técnico del rito de iniciación bautismal.

⁵³ No negamos que estas diferencias de grado puedan llegar a establecer ciertas fronteras entre la exégesis crítica y la que va más allá de los límites de la crítica actual.

⁵⁴ Cf. Y. M.-J. Congar, *La Tradition. . . E. H.*, págs. 76-94; 112-121 (notas que se destacan por una impresionante cantidad de referencias y de bibliografía, que invitan a un estudio serio y fructuoso).

⁵⁵ Newman, *Prospects of the Anglican Church, 1839* (subrayamos nosotros), tomado de Congar, *La Tradition. . . E. H.*, pág. 90. Vale la pena citar este texto de Congar, de fino humor: “Jésus et les apôtres ne se réfèrent pas à l’Écriture du dehors, à la façon dont. . . un cuisinier prépare un plat en suivant, minute par minute, la recette de son livre de cuisine; *ils vivent l’Écriture* parce qu’ils vivent l’Histoire du salut, sous la conduite du même Esprit “qui a parlé par les prophètes”; Congar, *ib.*, pág. 86.

por ejemplo, fue literariamente inspirado para decir ciertas cosas a los Israelitas del siglo VIII antes de Jesucristo; y después, lo que así dijo tiene eventualmente un sentido tipológico. Para los Padres, la inspiración, aún literaria, llevaba sobre un contenido supratemporal, suprahistórico, cuya verdad debía tomarse sobre todo de su valor de manifestación del misterio celeste: el texto podía así directamente develar la verdad de una realidad cristiana...” 56.

Sin descuidar esta diferencia de acentos, y sin dejar de lado las exigencias de una crítica siempre en constante superación y perfeccionamiento de sus métodos, no debemos olvidar, con todo, un estilo exegetico tradicional y de permanente vigencia en el cristianismo, que consiste en *pensar toda su realidad a la luz del Designio divino consignado en las Escrituras*. Es lo que Congar denomina “*tradición tipológica*”, intermedia entre una *tradición oral*, sin referencia bíblica, y una *tradición exegetica* propiamente dicha y admisible, en principio, por los protestantes 57. Esta tipología, lejos de ser un juego literario de alegorías de detalle, “consiste en extraer la relación que tienen, entre sí, las realidades de la Historia de la Salvación en diferentes momentos del develamiento y del cumplimiento del plan de Dios” 58. Este procedimiento, que supera la mera letra de la Escritura, es el alma del *kerygma* apostólico que relaciona en forma tipológica las diversas etapas de la Historia Santa: ver el Reino celeste anticipado en el hecho de Cristo *y de su Iglesia* 59, hecho que a su vez es el cumplimiento del designio divino contenido en las Escrituras proféticas. Procedimiento que modernos fenomenólogos de la religión cristiana no vacilan en calificar como uno de sus elementos esenciales y originales 60. Procedimiento que constituye el alma de la teología, el más esencial de sus métodos en búsqueda de un auténtico *intellectus fidei*.

No tenemos inconveniente en admitir que este procedimiento juega más en el registro del *intellectus fidei* que en el del *auditus fidei*, o, en otros términos, que responde más a una consideración “sistemática” que “criteriológica” (y polémica) 61. En efecto, observamos que es en este plano o registro que se resuelve el principio de la suficien-

56 Congar, *ib.*, pág. 90-91 (traducimos nosotros, los subrayados son del autor).

57 Congar, *ib.*, pág. 84.

58 Congar, *ib.*, pág. 79.

59 Para este punto particular, ver también Congar, *ib.*, págs. 82 s.

60 H. Dumery, *Phénoménologie et religion, Structures de l'institution chrétienne*, París, P. U. F., 1958, págs. 18-26, 36-50. Observemos que no nos referimos a ninguna de las obras de este autor puestas en el Index por el decreto del Santo Oficio del 4 de junio de 1958, A. A. S., 51 (1959), pág. 432. Por otro lado, lo que aquí utilizamos del autor no son precisamente los elementos discutibles que motivaron dicha medida eclesiástica, si nos atenemos al comentario autorizado del decreto del S. O., aparecido en *L'Osservatore Romano*, edición castellana, Buenos Aires, VII, 1958, n° 342, pág. 3.

61 J. Beumer, *De statu actuali controversiæ . . .*, S. T., pág. 26.

cia de la Escritura en los Padres y en los medievales⁶². Pero precisamente, aún distinguiendo, ellos no separaban ni oponían estos dos planos o registros⁶³.

Es indispensable distinguir dentro del dogma y de la fe el *auditus* y el *intellectus*, así como el momento "criteriológico" y el "sistemático". Pero distinguir no siempre es separar, sino que es también integrar los aspectos distinguidos dentro de uno o más órdenes jerárquicos. En este caso, se trata de saber si el *intellectus* integra o no, junto con el *auditus*, la estructura de la fe y del dogma; y, en caso afirmativo, dentro de qué orden prima el *auditus* y dentro de cuál otro prima el *intellectus*.

Ahora bien, aquí tampoco percibimos con claridad los supuestos de las distintas concepciones que se enfrentan en el diálogo Escritura-Tradición. Mucho nos tememos que más de un interlocutor *separe* de la estructura de la fe y del dogma el momento del *intellectus*, considerándolo un añadido, un ornato superfluo, y quedándose solamente con el momento del *auditus*, y reduciéndose al problema "criteriológico" y polémico. Entrar en este problema equivaldría a plantear a fondo la concepción de la fe y de la teología. No es ésta la oportunidad para hacerlo. Pero baste haberlo mencionado, para mostrar el relieve que adquiere a través de la polémica presente.

2. *Escritura y Tradición: ¿Identidad de contenido?* *Solución de la cuestión*

A la luz de lo expuesto en el capítulo anterior, nuestra posición se concreta en estas afirmaciones:

a) El concepto de Tradición no se reduce a la *parte* de verdades *no contenidas* en la Sagrada Escritura, aún en el supuesto que se den tales verdades o dogmas de fe. Por el contrario, la tradición es fundamentalmente "interpretativa", tiene como contenido principal la Escritura misma.

En este punto coincidimos con la segunda y tercera posiciones arriba mencionadas, y nos separamos de la primera. Consideramos este punto como fundamental para la definición del *concepto* de Tradición, entendida como medio de transmisión distinto de la Sagrada Escritura.

No es cuestión de demorarse largamente en su fundamentación.

⁶² "La Bible, est, pour les Pères et pour tout le moyen âge, une sagesse totale. Ce n'est pas assez de dire qu'elle contient toutes les vérités nécessaires au salut... il faut reconnaître qu'elle contient le secret de la création elle-même... *Le point de vue des Pères est sapientiel...*"; Congar, *La Tradition...*, E. H., pág. 77; ver también del mismo autor, su *E. T.*, págs. 140-149.

⁶³ "Pour eux, à la vérité, c'est à peine si la distinction entre la connaissance et salut avait un sens; moins encore une opposition entre les deux..."; Congar, *E. T.*, pág. 141.

Aparte del sufragio casi unánime que ha recibido esta concepción en la teología moderna, basta con referirse a la amplitud que ha recibido, desde los comienzos del cristianismo, el vocablo Tradición.

Dijimos anteriormente que es recién en San Ireneo que el vocablo *traditio* (παράδοσις) designa inequívocamente una enseñanza no escrita⁶⁴. Pero aún así entendida la *traditio*, su contenido es totalmente relativo a la *Sagrada Escritura* (Antiguo Testamento). Cuando San Ireneo quiere precisar el sentido todavía ambiguo de *traditio*, entonces se sirve de esta paráfrasis: *expositio scripturarum*⁶⁵. Extendiendo esta encuesta al conjunto de los Padres griegos, P. Smulders S. J. cree poder dar razón a la “escuela de Möhler”:

“El empleo opuesto (a Basilio), que por la palabra *paradosis* (en singular o plural) designa, sea el conjunto de la verdad cristiana, sea una doctrina o costumbre particular, sin limitación a las doctrinas o costumbres que no se leen en la Escritura, tuvo siempre derecho de ciudadanía en los Padres, y no lo perdió con el nacimiento de la terminología nueva de Basilio...”⁶⁶.

Es recién en San Basilio que el autor cree encontrar el uso restringido de la palabra para designar el conjunto de observancias y de verdades no consignadas en la Escritura; aún en Basilio esta terminología no es única ni dominante⁶⁷. En lo que respecta a San Basilio, nos permitimos dudar de la interpretación de P. Smulders⁶⁸. En todo caso, el uso “restringido” del vocablo tradición, no es el que predomina en los Padres⁶⁹. En cuanto a los medievales, el uso “restringido” del vocablo tradición contrasta con el uso amplio del vocablo *Sacra*

⁶⁴ Ver nota 4.

⁶⁵ B. Reynders, *Paradosis...*, *R. T. A. M.*, 5 (1933), pág. 177.

⁶⁶ P. Smulders, *Le mot et le concept de tradition chez les Pères grecs*, *Rech. Sc. Rel.*, 40 (1952, Mélanges J. Lebreton, t. II), pág. 44; cf. ib., pág. 51.

⁶⁷ P. Smulders, art. cit., pág. 43.

⁶⁸ Smulders se refiere a los pasajes *De Spiritu Sancto*, 27, 66 y 29, 71. El primero de estos pasajes (27, 66; P. G. 32, 188) es de gran importancia, debida al hecho de que, a través de distintas versiones latinas, llegó a constituir la *base literaria* del primer proyecto del decreto *Sacrosancta* del concilio de Trento (cf. *Concilium Tridentinum*, t. V, pág. 17, lín. 20 ss.; pág. 31, lín. 19 s.). En este texto, Basilio distingue, dentro de la doctrina cristiana, lo que hay que proclamar públicamente (κηρύγμα), y lo que debe confinarse al uso de los teólogos (δόγμα). Esto último se encuentra en la *tradición no-escrita*, es decir, se halla implicado en los ritos y en la disciplina eclesiástica. Y, sin embargo, aún así, debe hallarse en consonancia con la clara doctrina (κηρύγμα) de la Iglesia. Cf. R. Amand de Mendieta, *The Pair κηρύγμα and δόγμα in The Theological Thought of St. Basil of Caesarea*, *J. Th. St.*, 16 (1965), págs. 129-142. Se trata aquí, por consiguiente, no de “dogmas” en el sentido actual del vocablo, sino más bien, de “especulaciones teológicas” bordadas en torno a los ritos y disciplina eclesiástica. El origen de este sentido de la tradición parece encontrarse en Clemente Alejandrino, y no sin influencias gnósticas: “Il est ainsi le premier auteur qui fasse mention de traditions doctrinales non écrites. Remarquons pourtant que, dans la mesure où la tradition orale de Clément dépasse le contenu des Ecritures, elle dépasse aussi la foi et la tradition des Eglises...”; cf. D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien...*, págs. 274-275.

Scriptura, que incluye lo que hoy entendemos por “traditio interpretativa”⁷⁰.

b) Con lo dicho hasta aquí, es bastante fundado sostener que la Tradición se distingue de la Escritura no tanto por su contenido, cuanto por transmitirnos ese mismo contenido en una forma distinta, es decir, en la fe de las generaciones que nos han precedido desde los apóstoles. Ello nos bastaría para ir adelante a precisar ese modo peculiar de transmisión, como haremos en los capítulos siguientes.

Sin embargo, quisiéramos antes dejar aclarados los fundamentos que nos han movido a sostener la posición que hemos precisado en el capítulo anterior. Allí reconocíamos en las tradiciones eclesiásticas un valor que las hacía dignas de veneración y obediencia religiosa; pero no les acordábamos un valor de fe divina, mientras no se las presentase como conectadas y reguladas por la doctrina contenida en la Sagrada Escritura. Asimismo concedíamos que muchos dogmas de fe, en cuanto a la *génesis* de su reconocimiento, tal vez comenzaron por ser admitidos en virtud de la sola Tradición; pero también exigíamos que, para llegar a presentar el carácter *acabado* de dogmas de fe, se compaginasen *de alguna manera* con la doctrina contenida en la Sagrada Escritura. De esta manera nos separábamos de la primera y segunda posiciones descritas en el capítulo anterior, en cuanto que descartábamos una tradición que *por sí sola* constituyese un *dogma de fe*. Acerca de esta posición nuestra, queremos decir dos cosas: que es una opinión que puede sostenerse libremente en teología, y que tiene un sólido fundamento.

α) Creemos que el principal reparo que se puede hacer a nuestra posición no es tanto la enseñanza del magisterio o de los catecismos, cuanto el argumento tomado de un pretendido *consensus theologorum*, al menos de los teólogos post-tridentinos. En efecto, es en ellos donde podremos esperar planteado el problema en sus términos más *explicitos*.

A nuestro entender, antes del siglo XIV no se halla un testimonio

⁶⁹ Si la tradición puede abrazar verdades u observancias que se contienen en la Escritura, si el conjunto del mensaje cristiano puede ser llamado tradición, ¿bajo qué ángulo es considerada para que se le pueda agregar a “tradición” el calificativo de “no escrita”? Tal es la pregunta que se formula Smulders (art. cit., pág. 51), y a la cual contesta así: “Dans l’Ecriture, nous entendons les propres paroles des Apôtres... La tradition nous livre *ce même enseignement* par le biais de la foi et de la prédication des générations chrétiennes successives...”; (ib., pág. 62). La tradición es la doctrina apostólica tal como se encuentra formulada por los antecesores en la fe: los *presbyteroi*, los *patres*. Esta idea de un *desarrollo* del legado apostólico, pero en un estadio *anterior* al nuestro, parece constante en la noción de tradición de los siglos IV-V, y hará crisis en el célebre *Commonitorium* de San Vicente de Lerins. Cf. J. Madoz, *El concepto de la Tradición en San Vicente de Lerins. Estudio histórico crítico del “Commonitorio”*, (*Analecta Gregoriana*, vol. V), Roma, 1933; del mismo autor *El Commonitorio* (col. Excelsa, 10), Madrid, 1943, cf. especialmente, págs. 35 ss.

⁷⁰ Cf. *supra*, nota 4.

que pueda alegarse en contra de nuestra posición. Pues dicho testimonio debería decir con claridad que hay verdades de fe que no se contienen en la Sagrada Escritura ni explícita, *ni siquiera implícitamente*. Ahora bien, recién con los *nominalistas* la cuestión se plantea claramente. Guillermo de Occam († 1359) es, a nuestro entender, quien por vez primera presenta, como *probable*, esta tesis:

“Quod multæ sunt veritates catholicæ et fidem sapientes catholicam quæ nec in divinis scripturis habentur explicitè, *nec ex solis contentis in eis possunt inferri*”⁷¹.

Por lo demás, Occam da valor probable también a la tesis contraria:

“Quod *illæ solæ* veritates sunt catholicæ reputandæ et de necessitate salutis credendæ quæ in canone bibliæ explicitè *vel implicitè* asseruntur”⁷².

Es cierto que las preferencias de Occam van hacia la primera tesis. También es cierto que esta tesis todavía presenta cierta ambigüedad, tanto en lo que respecta al concepto de “*veritates catholicæ*”⁷³, cuanto en lo referente al tipo de deducción de la Sagrada Escritura (“*ex solis contentis in eis... inferri*”). Pero indudablemente esta tesis constituye un prelude de otras formulaciones más netas, como por ejemplo las de Melchor Cano:

“Multa pertinere ad Christianorum doctrinam et fidem, quæ nec aperte, *nec obscure* in sacris litteris continentur”⁷⁴.

Son estas fórmulas netas las que se echa de menos en los testimonios aducidos para probar un *consensus theologorum* que se opondría a la continencia de todas las verdades de fe en la Sagrada Escritura. No todos estos testimonios son claros. Muchos de ellos se limitan a negar una continencia *expresa*. En cuanto a los que niegan una continencia *aún implícita*, cabe preguntarse con qué concepto de “impli-

⁷¹ *Dialogus* c. 2, cf. P. de Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne*, pág. 161. Occam parecería volcarse más hacia esta opinión que hacia la contraria que sostiene la continencia de todas las “*veritates catholicæ*” en la Sagrada Escritura (cf. *ib.*, págs. 166-167). En apoyo de aquella opinión, Occam pone dentro de las “*veritates catholicæ*” la licitud de las reglas de las órdenes religiosas, la ortodoxia de San Agustín y de los cuatro concilios “generales”, las historias de los santos, etc. (cf. *ib.*, págs. 164-165, nota).

⁷² *Dialogus* c. 2. Cf. P. de Vooght, o. c., pág. 161.

⁷³ Ver nota 71.

⁷⁴ *De Locis theologicis*, III, cap. 3, fund. 3. Entre estas verdades, Cano cita la canonicidad de los cuatro evangelios, la no iterabilidad de los sacramentos de la confirmación y del orden. En cambio, de otras verdades dice que no se hallan *expresamente* en la Sagrada Escritura, vg. la perpetua virginidad de María, el bautismo de párvulos, la transubstanciación, etc. (cf. *ib.*, fund. 2).

cito" operan⁷⁵, y qué valor tiene la restricción a una sola forma de "implícito revelado"⁷⁶.

Si esta precisión en los términos se halla ausente en aquellos que, por oficio, están obligados a plantearse las cuestiones más sutiles, menos podemos esperar encontrarla en los documentos del magisterio que, por razones pastorales, normalmente se abstienen de entrar en esas sutilezas⁷⁷. A *fortiori*, no tenemos por qué esperar encontrarla en los catecismos⁷⁸, y mucho menos en un pretendido *consensus fidelium*⁷⁹.

En este contexto, ¿podemos esperar mejores luces de la interpretación del decreto *Sacrosancta* del Concilio de Trento? Aquí debemos atenernos a la regla de oro formulada por el Derecho Canónico: "Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id *manifeste* constiterit"⁸⁰. Ahora bien, los ríos de tinta que han corrido en torno a la interpretación de ese decreto, prueban por sí solos que esta-

⁷⁵ Cf. Congar, *Le débat sur la question du rapport entre Écriture et Tradition au point de vue de leur contenu matériel*, R. S. P. T. 48 (1964), pág. 652: "...ils n'envisagent guère l'implicite que dans le domaine logique ou dialectique...".

⁷⁶ "Dicitur hæc vel illa in Scriptura non inveniri, quæ nihil hominus fide tenenda sunt. Iamvero nunquam dicitur, qualis inventionis modus tacite quasi per se patens et necessarius supponatur, qui adhiberi non posse dicitur... ¿Cur et quo iure talis deductio postulatur ut semper necessaria ita, ut, si hæc non haberi dicitur, deductio omnis ut impossibilis declarari debeat? ¿Unde scitur certo, alias vias inventionis esse impossibiles aut in casu non sufficere?...". P. Rusch, *De non definienda illimitata insufficientia materiali Scripturæ*, Z. f. K. Th. 85 (1963), pág. 9.

⁷⁷ "Mientras un texto de León XIII parece inclinar hacia la no equivalencia extensiva, los otros aducidos de Pío X y Benedicto XIV, el principio dado por Pío XII y la praxis magisterial que hemos visto, inclinan a afirmar tal equivalencia. Sin embargo, ni por un lado, ni por otro encontramos expresiones suficientemente *decisivas* para solucionar la cuestión...". T. Jiménez Urresti, *Uso y amplitud de "Fuentes de Revelación" en el magisterio pontificio*, Rev. Esp. Teol. 23 (1963), pág. 87. En la misma indeterminación parece que se moverán los capítulos 1 y 2 del esquema *De divina Revelatione*: "...lo schema però, rimane indeterminato circa l'altra questione: se cioè, quantitativamente, la predicazione orale sia o no più estesa di quella scritta...". Mons. E. Florit, relator de la "mayoría" de la Comisión doctrinal. Cf. *La civiltà Cattolica* (1964), IV, 505.

⁷⁸ "L'affirmation essentielle est donc que les Apôtres n'ont pas tout écrit, que l'enseignement catholique n'est pas justiciable des *seules* Écritures. Mais, ¿que recouvre le "pas tout écrit"? Ces manuels élémentaires que sont les Cathéchismes *ne distinguent pas*... Nous n'en voyons *aucun* qui exige l'affirmation massive d'une Tradition dogmatique constitutive au sens strict". Congar, *Le débat*..., R. S. P. T. 48 (1964), pág. 653.

⁷⁹ "...nequit ad consensum fidelium appellari ad solvendas quæstiones subtiliores inter theologos disputatas, sed quæ vix a fidelibus satis cognoscuntur ut explicite credantur". F. Sullivan, *De Ecclesia. Tractatus dogmaticus* (ad usum auditorum), Romæ, 1962, pág. 130. Ateniéndonos a estos sanos principios, no vemos qué sentido puede revestir, en el problema presente, una argumentación tomada del *consensus fidelium*, como la de Mons. Franic, relator de la "minoría" de la Comisión doctrinal del Concilio Vaticano II; cf. *La Civiltà Cattolica* (1964), IV, 504.

⁸⁰ C. I. C., canon 1323/3.

mos lejos de encontrarnos con una interpretación indiscutible⁸¹. El concilio nada quiso dirimir al respecto. De ahí que no podamos menos que suscribir ampliamente esta tesis de J. Beumer:

“Quaestio de relatione Scripturam inter et Traditionem libere sine detrimento fidei disputatur”⁸².

β) Debemos mostrar ahora que nuestra posición tiene un sólido fundamento en la doctrina de la Escritura, de los Padres y Doctores de la Iglesia.

Al término de un “Excursus” consagrado a dilucidar el tema, Y. M.-J. Congar, formula esta conclusión:

“Hay una especie de “dato de tradición” que hay que tener en cuenta... La Escritura contiene, al menos en estado de sugestión o de principio, todo el tesoro de verdades que es necesario creer para ser salvado (supuesta, por otro lado, una presentación suficiente del mensaje)”⁸³.

También J. Beumer cree que puede establecerse una suerte de *consensus* sobre este punto: “Omnia ad Sacram Scripturam reducuntur”⁸⁴. Este punto ha sido largamente estudiado como para que pretendamos aportar algo original⁸⁵. Sobre el mismo quisiéramos tan sólo aportar algunas reflexiones hechas a la luz de lo expuesto en la parte anterior del trabajo⁸⁶.

Creemos que la doctrina cristiana, tanto en lo que atañe al *kerygma*, como en lo que atañe a la *catequesis*, presenta ya desde la predicación de Jesús y de los Apóstoles, una componente bíblica, como elemento esencial de su estructura.

En lo que respecta al *kerygma*, esto es, a la proclamación de nuestra salvación a través del destino sufriente y glorioso de Jesús, la cosa es clara: no hay un solo título cristológico, no hay una sola categoría aplicada a Jesús por el *kerygma* que no sea de extracción bíblica, es

⁸¹ Cf. J. Beumer, *De statu actuali controversiæ... , S. T.*, págs. 27-28; id. *Das katholische Traditionsprinzip... , Scholastik*, 36 (1961), págs. 226-234. El autor muestra que el concilio de Trento no quiso definir nada al respecto. En esto da razón a J. R. Geiselmann. Pero no por las razones que da J. R. Geiselmann, como la sustitución de la fórmula *partim...partim* operada en el texto definido. Sino por otras razones más elementales. Porque no era necesario dirimir la cuestión para excluir el “*sola Scriptura*” de los protestantes. Porque la cuestión fue libremente disputada por los teólogos católicos tanto antes, como durante, como después del concilio: cf. *ib.*, pág. 231-232.

⁸² J. Beumer, *De statu actuali controversiæ... , S. T.*, págs. 32 s.

⁸³ Congar, *La Tradition... , E. H.*, pág. 148.

⁸⁴ J. Beumer, art. cit., *S. T.*, págs. 36 s.; en la misma obra (*S. T.*) se vuelven a repetir cosas parecidas, cf. G. Barauna, *Quenam sacrae Scripturae sufficientia in Ecclesia catholica teneatur*, pgs. 74 s. No estamos de acuerdo con lo que dice este autor en la pág. 84.

⁸⁵ Cf. Congar, *La Tradition... , E. H.*, págs. 76-90, 130-150, y *E. T.*, págs. 255-261; J. R. Geiselmann, *Die heilige Schrift und die Tradition*, págs. 222-249.

⁸⁶ Cf. *Teología* 2 (1964), págs. 64 s., 75 s.

decir, que no se enraice en el Antiguo Testamento⁸⁷. La fe pascual, la que fue proclamada por los Apóstoles en Pentecostés y es mantenida indefectiblemente en la Iglesia, se presenta estructurada en forma indisoluble por estos tres elementos: 1) una iluminación del Espíritu Santo que permite captar; 2) en el destino de Cristo y de su Iglesia; 3) la "anticipación" del Reino celeste, es decir, la realización del Designio divino de salvación contenido en las Escrituras proféticas. En el *kerygma* no hay una mera historia de Jesús, sino una historia iluminada por el Espíritu Santo; y por una iluminación que no se refiere a una mera experiencia interior, sino que dice referencia al Designio divino contenido en las Escrituras proféticas.

Algo parecido podríamos decir de la *catequesis* (διδασχί) cristiana. Ella se presenta como una interpretación de la Ley contenida en las Escrituras: "No penséis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla. . . Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás; el que matare será reo de juicio. Pero Yo os digo. . ." (Mat. V, 17-21)⁸⁸. Es claro que no se trata de una interpretación hecha al estilo de los escribas y fariseos, sino con la autoridad que nace de la misión recibida del Padre (Mat. VII, 28-29) y transmitida a sus discípulos (Mat. XXVIII, 18-20). Es una referencia a la Ley hecha sin esclavizarse por la letra que mata, sino llevados por el Espíritu que da la vida (2 Cor. III, 6-17); no con el espíritu de siervos y esclavos de la Ley, sino con el espíritu de los hijos de Dios, liberados del yugo de la Ley (Gal. IV, 1-7; V, 1 s.). Con toda la conciencia de vivir bajo la ley del Espíritu, pero, por lo mismo, con la conciencia de la continuidad de la Promesa, del Designio divino, preparado y prefigurado en la letra y en las instituciones de la Antigua Ley. Tal es el estilo de la catequesis cristiana, tal como puede apreciarse en esa obra maestra que es la epístola a los Hebreos.

Si las cosas son así, entonces no vemos cómo entender la afirmación de que la Iglesia del Nuevo Testamento, haya vivido durante decenios, un régimen de *sola* Tradición. Es bien cierto que no vivió un régimen de *sola* Escritura. Los mismos protestantes actuales se encargan de mostrar que una Tradición *normativa* precedió, en el tiempo, a los libros del *Nuevo Testamento*⁸⁹. Pero se trataba de una

⁸⁷ Para las categorías más primitivas del *kerygma* apostólico, ver J. Schmitt, *Le Christ Jésus dans la foi et la vie de la naissante Eglise apostolique*, en *Lum. et Vie*, 9 (1953), págs. 32-39.

⁸⁸ Ver H. Rengstorf, art. *didaskalos*. . ., en *Th. W. N. T.*, t. 2, págs. 138 s.

⁸⁹ "La théologie catholique, pour combattre la thèse protestante de la supériorité de l'Écriture, souligne beaucoup l'antériorité de la Tradition par rapport à l'Écriture. Cette antériorité est un fait que nul ne songe à nier, à condition toutefois de préciser qu'il s'agit de l'antériorité de la Tradition *apostolique*". O. Cullmann, *La Tradition. Problème exégetique, historique et théologique* (Cahiers théologiques, 33), Neuchâtel-Paris, 1953, pág. 41.

Tradicón *bíblica*, constituida intrínsecamente por una referencia al Plan de Dios contenido en el Antiguo Testamento. En estas condiciones no vemos cómo haya debido operarse un cambio tan esencial en la estructura de la Iglesia, cuando dejamos el tiempo de la era apostólica, tal como sostiene O. Cullmann⁹⁰.

En efecto, este régimen de *Tradicón bíblica* pasó a la Iglesia post-apostólica, y queda delineado, en sus rasgos esenciales, ya en los primeros Padres de la Iglesia. En la Escritura (¡Antiguo Testamento!) ello, encuentran contenido no sólo el “credo” cristiano (*kerygma*, *regula fidei*), sino también la “moral” y los “sacramentos”, es decir, la materia de la catequesis cristiana⁹¹.

Sin embargo, se puede observar, ya desde los primeros Padres, que el recurso a la Escritura no es el mismo en un caso que en el otro. Mientras que en lo referente a la *regula fidei* el recurso a la Escritura es obligado y unánime, en lo referente a la disciplina y al culto, la cosa no es tan unánime ni tan constante⁹². Lo cual explica que, a partir de este segundo aspecto, haya podido deslizarse la idea de tradiciones no-escritas. Y, sin embargo, aún en este caso, dichas tradiciones presentan un sentido, una *ratio*, y, diríamos hoy en terminología sacramentaria, una *forma* que tiene un fundamento en las Escrituras⁹³. Biblia y liturgia no son dos cosas inconexas, sino que se inte-

⁹⁰ No es éste el lugar para abordar el tema de la *sucesión apostólica*, que es realmente el que nos separa de muchos de los actuales protestantes. Tampoco se trata de discutir el papel de *fundamento perenne* que representa para nosotros lo apostólico. Tan sólo nos preguntamos si ello es suficiente como para postular una *constitución diferente* de la Iglesia en la era apostólica, de carácter “catolicizante” sometida al magisterio viviente de los apóstoles, y en la era posterior a la apostólica, de carácter “protestante”, sometida a la única autoridad infalible de la Escritura, como parece insinuar O. Cullmann, o. c., pág. 44: “En établissant le principe d'un canon, l'Eglise a reconnu par là même qu'à partir de ce moment-là, la tradition n'était plus un critère de vérité...”. Nos preguntamos si Cullman no carga un poco las tintas al trazar la historia de este “cambio” fundamental. Cf. Congar, *E. H.*, págs. 53 s.

⁹¹ Ver especialmente Congar, *E. H.*, págs. 76-94 y notas (págs. 112-121).

⁹² “D'abord tous croient pouvoir établir par l'Ancien Testament les différents articles de foi... L'Ancien Testament se présente aussi dans une certaine mesure comme un code de morale chrétienne et un livre d'édification... Les apologistes, y compris Justin, préfèrent étayer la morale sur les paroles du Christ... Les premiers Pères ont fait un usage beaucoup plus restreint de l'argument scripturaire en faveur du culte, de la discipline et de l'organisation ecclésiastique. Ils prouvent à grand renfort de textes, l'abrogation des institutions juives; mais c'est à peine s'ils citent quelques “prédications” touchant le baptême et l'eucharistie, l'établissement des évêques et des diacres et l'organisation du culte. Encore, le sens de ces prophéties, typique à l'ordinaire, ne se précise-t-il que par la tradition du Christ et des apôtres...”; D. Van den Eynde, o. c., págs. 28-29.

⁹³ “L'idée de traditions non écrites paraît surtout être née d'une réflexion sur la discipline et le culte ecclésiastique... Sur la plupart de ces traditions, l'écriture était muette. On ne voit pas d'ailleurs que les auteurs aient essayé de les en faire sortir. Cependant, sauf Tertullien, aucun auteur ne dit clairement qu'elles sont non écrites”; D. Van de Eynde, o. c., pág. 276-277. El mismo autor precisa en pág. 277, nota 2: “Ils auraient pu les retrouver dans les Écritures par une inter-

gran como la forma y la materia, para constituir el *signum* salvífico sacramental. Es aquí que habría que dar cabida a tantos aportes modernos sobre la teología sacramentaria de los Padres, así como del aspecto sacramental de la Palabra de Dios contenida en la Biblia⁹⁴.

En este contexto de ideas, también parece consecuente la aparición de otro tema, ya bien delineado en Orígenes⁹⁵, y transmitido a la edad media a través del *De doctrina christiana* de San Agustín: en la Sagrada Escritura se contiene la clave que permite descifrar el misterio de Dios encerrado en el mundo y en el alma del hombre⁹⁶. El conocimiento del misterio de Dios encerrado en el mundo y en el alma, ha sido oscurecido por el pecado. Por eso ahora la Sagrada Escritura es indispensable para devolvernos el sentido teológico del mundo y del alma del hombre. Y, a la inversa, todo conocimiento auténtico del mundo y del hombre queda puesto ahora al servicio de la inteligencia de la Escritura. Se llega así al ideal de una penetración mutua de toda la cultura por la Escritura, y, a la vez, de una lectura de la Sagrada Escritura lograda con todos los recursos auténticos de la cultura. Ideal bíblico cuyo máximo exponente es el *De doctrina christiana* de San Agustín, base de toda la cultura medieval⁹⁷. De ahí que no sea extraño encontrar en San Anselmo, el padre de la escolástica, estas fórmulas netas:

“No predicamos nada provechoso para la salvación espiritual que no haya sido expresado o no se contenga en la Sagrada Escritura... De manera que en la Sagrada Escritura se contiene la autoridad de toda verdad que colija la razón,

pretation “spirituelle”. Seulement, Tertullien, et Origène attachent aux rites extérieurs du culte une valeur analogue à celle de la lettre de l'Écriture. Le premier distingue, en effet, entre la *traditio* et sa signification ou *ratio* (De Baptismo, 1); le second, entre le *typus baptismi* et la *virtus* ou *ratio baptismi*. On comprend donc qu'ils aient recherché dans l'Écriture “les raisons” des traditions, mais les pratiques elles-mêmes ont du passer pour non écrites”.

⁹⁴ “Cette symbolique *biblique* apparaît donc comme constituant le fond primitif, celui qui nous donne la *vraie signification des sacrements dans leur institution originale*... Ainsi leur théologie sacramentaire peut-elle être considéré comme essentiellement biblique...”. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, 2 (Lex orandi, 11), Paris, 1951, pág. 12. “Écriture et Eucharistie apparaissent d'ailleurs à tous étroitement associées, puisque c'est au sein de la même assemblée, au cours de la même liturgie qu'est rompu le Pain de la Parole et qu'est distribué le Corps du Christ. *L'un et l'autre y sont l'objet d'une même veneration*... Il n'est pas possible que l'Écriture et l'Eucharistie ne soient faites, pour ainsi dire, de la même étoffe et ne constituent, au fond, le même Mystère, puisque dans l'une et dans l'autre c'est le même Logos de Dieu qui vient jusqu'à nous et nous élève jusqu'à lui...”. H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Theologie, 16), Paris, 1950, págs. 355-356 [L'Eucharistie, “corps symbolique”].

⁹⁵ H. de Lubac, *Histoire et Esprit*..., págs. 346-355 [L'Écriture, l'âme et l'univers].

⁹⁶ Y. M.-J. Congar, *La Tradition*..., E. H., pág. 77 y notas (págs. 112 s.).

⁹⁷ Congar, *ib.*, pág. 123.

por el hecho de que o bien la afirma abiertamente, o al menos no la niega absolutamente”⁹⁸.

Toda verdad necesaria a la salvación, sea que exceda la razón, *sea incluso accesible a la razón*, debe ser garantizada por la revelación divina contenida en las Escrituras. Este axioma es la base del método de la teología escolástica. El mismo constituye la médula del primer artículo que encabeza uno de sus más auténticos exponentes: la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino⁹⁹.

3. Tradición y “monumentos”.

La Tradición en el pensamiento de Y. M. Congar

Si cabe definir la Tradición como algo distinto de la Escritura, tal distinción no tiene por qué efectuarse en cuanto al *contenido* de ambas, que es fundamentalmente idéntico, en lo que atañe a la fe o a las verdades necesarias para la salvación. La distinción pues, debe efectuarse en otro plano: la Tradición debe definirse como *medio de trasmisión* distinto de la Escritura. Pero ¿qué hay que entender por ello exactamente? No vale la pena buscar una respuesta en la teología anterior al siglo XIX. Creemos que el problema como tal ha sido planteado y resuelto fundamentalmente por la teología contemporánea, a partir de las distinciones elaboradas en el siglo pasado por J. A. Möhler y, sobre todo, por J. B. Franzelin.

Este último autor definía la Tradición como el conjunto de la doctrina de fe, *en cuanto transmitido por el magisterio y la fe vivientes* de la Iglesia Católica y Apostólica, es decir, por un organismo viviente¹⁰⁰. Pero para llegar a esta definición era menester distinguir la Tradición no solamente de la Sagrada Escritura, sino inclusive de los “monumentos” o documentos que dan testimonio de ese magisterio y fe vivientes de la Iglesia en el pasado¹⁰¹. Así como la Sagrada Escri-

⁹⁸ S. Anselmo, *De concordia præscentiæ Dei cum libero arbitrio*, q. 3, c. 6; P. L., 158, 528 B-C; traducimos nosotros.

⁹⁹ Summa Theol. I, q. 1, a. 1: “Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui *revelatione* divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est”. La “revelación”, a la que alude Santo Tomás, no es otra que la de la Escritura; ver el *Sed contra*. En la Escritura se contienen no sólo verdades que exceden la razón, sino verdades *de suyo* accesibles a la razón, necesarias para la salvación del hombre.

¹⁰⁰ “Doctrina fidei universa, quatenus sub assistentia Spiritus Sancti in *consensu custodum depositi et doctorum* divinitus institutorum continua successione conservatur, atque in professione et vita *totius Ecclesiæ* sese exserit”; J. B. Franzelin. *De divina Traditione et Scriptura*, pág. 90.

¹⁰¹ “...considerando monumenta *in se*, quatenus sunt monumenta antiquitatis, ea censeri non possunt organon principis Traditionis; sed sunt ipsi organo principi subsidium et instrumentum doctrinæ, quantumvis... moraliter necessarium

tura, también la Tradición, en cuanto reducida a esos “monumentos”, no pasa de ser “norma remota” de fe, que debe ser interpretada por el Magisterio auténtico actual, única “norma próxima” de fe¹⁰². El dogma actual de la Iglesia no se fundamenta ni se regula exclusivamente por un *estudio meramente histórico* de esos “monumentos”¹⁰³. Por consiguiente, la Tradición debe ser definida a partir de una oposición más amplia que la representada por la Sagrada Escritura.

Estas orientaciones de la escuela de Franzelin vamos a examinarlas a la luz del desarrollo que han experimentado en la teología contemporánea, sobre todo en quien podemos considerar el exponente más clásico en esta materia, Y. M.-J. Congar O. P. En el capítulo segundo de su *Essai théologique*, el autor intenta mostrarnos el elemento que caracteriza a la Tradición en sentido estricto:

“...una precisión se impone, a partir de lo que caracteriza formalmente la tradición. Ella comporta en su contenido... realidades que tienen una existencia objetiva independientemente del sujeto viviente que las trasmite. Es el caso de todos los *monumentos* de la tradición: los figurados, pero sobre todo los escritos... Ellos subsisten en sí mismos, no obstante el hecho de que no basten, por sí solos, para hacer discernir su valor de auténticos testimonios sobre el pensamiento de Dios... De este hecho resulta que, aquello que en el contenido total de la tradición es *texto*, verifica *imperfectamente* el carácter *propio* de la tradición que es ser una *transmisión de persona a persona*, que necesita un *sujeto viviente*. Si se trata del depósito apostólico, esta observación se aplica evidentemente a los *escritos apostólicos*...”¹⁰⁴.

De esta manera, entre las múltiples realidades conotadas por el vocablo “tradición” cabría una diferencia, no de especie sino de grado, según que ellas verifiquen o no *perfectamente* el carácter “propio” de la Tradición el cual sería, según Congar, el de “transmisión de persona a persona, que necesita un sujeto viviente”. En este sentido, la Tradición se define en oposición no sólo a Sagrada Escritura, sino también a los “monumentos”, es decir, a toda expresión objetiva e histórica,

et connaturale”; J. B. Franzelin, o. c., pág. 154. El párrafo pertenece a la tesis 13 de esta obra. Allí el autor aclara que la definición de la Tradición, que había dado en la tesis 11 (cf. *supra*, nota 100), había sido hecha teniendo en cuenta exclusivamente el *órgano principal* de la Tradición, es decir, el magisterio (¿y la fe?) viviente de la Iglesia: “Traditio hucusque secundum divinitus institutum et principis suum *organum* considerata, spectari porro potest, ut *monumentis* antiquitatis ecclesiasticæ, potissimum documentis scriptis conservata est...”; ib., pág. 147; los subrayados son nuestros.

¹⁰² “Scriptura et Traditio (obiectiva, comprehensa in monumentis et documentis) est regula fidei remota; Ecclesia (vivens Ecclesiæ magisterium et prædicatio) est regula fidei proxima...”; J. B. Franzelin, o. c., pág. 155.

¹⁰³ Cf. L. Billot S. J., *De Sacra Traditione contra novam hæresim evolutionismi*. Roma, 1904, págs. 5-7; y, ya antes, J. B. Franzelin, o. c., tesis 10, De distinctione inter auctoritatem historicam et dogmaticam in testificatione traditionis, págs. 83 s.

¹⁰⁴ Congar, *E. T.*, págs. 66-67; traducimos y subrayamos nosotros.

sea en forma escrita, sea en forma figurada. Este es el caso, principalmente, de las formulaciones pasadas del magisterio eclesiástico y de los Padres y Doctores de la Iglesia, así como de los distintos testimonios de la vida litúrgica y disciplinar de la Iglesia. Todas estas realidades, si bien bajo un cierto aspecto son de valor desigual, presentan, sin embargo, ciertas semejanzas formales que permiten agruparlas bajo el nombre de "monumentos" o documentos de la Tradición¹⁰⁵.

Para precisar estas notas comunes debemos advertir antes una variante importante en cuanto al concepto de *monumentos* de la Tradición. Este concepto, a veces, no incluye dentro de sí a las Sagradas Escrituras, sino que se restringe a los documentos de carácter post-apostólico; la noción de *monumentos* se complicaría así con la nota de no-apostolicidad de origen. Tal es la concepción más corriente en los manuales teológicos, desde Franzelin¹⁰⁶. Otras veces, en cambio, las Sagradas Escrituras quedan incluidas dentro del concepto de monumentos de la Tradición. Es lo que se desprende de la lectura de ciertos pasajes de Congar, como el que citamos más arriba¹⁰⁷. En este último caso, el concepto de *monumentos* de tradición se reduce a esta nota, que se aplica por igual, tanto a la Escritura como a los otros documentos de carácter post-apostólico: a diferencia de la Tradición, ellos son "cosas", que subsisten en sí, con una existencia objetiva distinta, tanto del sujeto viviente que las trasmite, como del acto vivo de su transmisión. Contrapuesta a los *monumentos* como a lo que es "objetivado" y expresado, que subsiste en sí como cosa acabada, la Tradición se aproxima así a la estructura del "ser intencional", a condición de entender esta categoría a la luz de los interesantes estudios de A. Hayen S. J.¹⁰⁸. Veamos algunos párrafos de Congar, en donde

¹⁰⁵ Congar, *T. V. I.*, págs. 115 s.

¹⁰⁶ Cf. J. B. Franzelin, o. c., pág. 147. Esta concepción "restringida" de monumentos de la Tradición se encuentra también a veces en el mismo Congar; cf. *E. T.*, cap. VI, págs. 182, 207 (este texto lo citaremos más adelante). En la nota siguiente, tendremos oportunidad de confrontar estos textos con otros del mismo autor, que dan un sentido diferente al concepto de *monumentos* de la Tradición.

¹⁰⁷ Cf. nota 104. Estos textos se encuentran en Congar, *E. T.*, cap. II, págs. 66-67, 73: "Tout ce qui est *exprimé* de la tradition objective, soit *apostolique*, soit *ecclésiastique*, représente, au fond, les *monuments de la tradition*, entendue au sens total: ce en quoi on la saisit. L'expression est de Perrone, elle a été reprise et répandue par Franzelin...". Ver también Congar, *T. V. I.*, págs. 115 s.

¹⁰⁸ A. Hayen, *L'intentionnel selon saint Thomas*² (Museum Lessianum, 25), Bruges, 1954; cf. F. Bourassa S. J., *Présence intentionnelle-Présence réelle, Sciences Eccles.*, 12 (1960), págs. 307-350. Dentro de esta concepción el "ser intencional" se presenta como una condición que se verifica en todos los grados del ser creado, alcanzando en la actividad espiritual y consciente una expresión privilegiada, pero *no exclusiva*. Lo "intencional" entraría dentro de la categoría de "ser incompleto y fluente", por oposición al "ser completo" de la cosa en sí; pero cuidando de agregar en seguida que, aquello que lo especifica en cuanto intencional, es que él constituye, en el interior de lo que es de por sí inacabado, una condición de acabamiento, al orientarlo a un término trascendente. De esta manera, el ser intencional podría caracterizar uno de los *modos de presencia de la Causa primera*

aflora dicha concepción. Comencemos por aquellos en los que la Tradición se contrapone a la Sagrada Escritura:

“En el fondo, la Escritura no es sino un testimonio de la revelación hecha... pero esta Revelación no es plenamente ella misma sino cuando *ella se hace a alguien*, cuando ella es *recibida actualmente por un espíritu viviente* en el acto de fe, que implica *una acción*, en nosotros, del Dios viviente que da testimonio de sí mismo... La Escritura representa lo que ha sido puesto de una vez por todas, ella representa *lo que hay de acabado* en la Palabra de Dios. *La Tradición de la Iglesia concebida*, no como trasmisión de un objeto inerte, sino como *actualidad de la Revelación* en un sujeto viviente, por la virtud del Espíritu Santo, representa aquello que, en la Palabra, es *inacabado, progresivo, a ser llevado a cabo, y a serlo incesantemente...*”¹⁰⁹.

Términos semejantes aparecen cuando pasamos a examinar la contraposición de la Tradición a sus “monumentos”:

“Hemos reconocido, entre la Biblia y la Palabra de Dios, esta diferencia; que el libro existe en sí mismo, mientras que la Palabra es dicha a alguien y existe en un sujeto viviente, en el que un acto de Dios es producido y recibido. Asimismo, guardadas todas las proporciones, los monumentos de la Tradición son realidades objetivas e históricas; la Tradición es una realidad teológica que supone *una acción del Espíritu Santo en este sujeto viviente que es la Iglesia*, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo. No puede haber un tratado valedero de la Tradición sin consideración de la *acción por la que Dios continúa “inspirando” a la Iglesia...* *Esta acción es la que constituye a la Tradición en el sentido dogmático de la expresión...*”¹¹⁰.

Después de estos términos, creemos que tenemos fijado el sentido en el que, según Congar, hay que concebir a la Tradición en sentido estricto, es decir, en cuanto contrapuesta tanto a la Sagrada Escritura, como a los demás “monumentos”. La Tradición es *la Palabra de Dios*, no en cuanto que se halla objetivada y acabada en “cosas”, en “textos”, sino en cuanto que se halla *recibida y desarrollada en la conciencia* de la Iglesia, creyente y docente, a manera de “inspiración”, impulso o instinto *actuales* del Espíritu Santo. Nosotros glo-

trascendente en un universo de seres creados, unidos jerárquicamente en la acción, por su común tendencia a una realidad que trasciende no sólo a cada ser en particular, sino a la totalidad de los mismos. Cf. F. Bourassa, art. cit., págs. 322-332.

¹⁰⁹ Congar, *E. T.*, pág. 158 (traducimos y subrayamos nosotros). De ahí que, lógicamente el autor no vacile en afirmar, unas líneas más arriba, lo siguiente: “L’Ecriture n’est pas, par elle seule, la parole et la communication par laquelle Dieu veut faire vivre l’homme. Elle est bien parole de Dieu en ce sens que, de ces expressions écrites d’une pensée et d’une histoire, Dieu lui-même a pris la responsabilité. Elle n’est point par elle seule, parole de Dieu au sens où Dieu serait le sujet de l’acte de me parler. Sa Parole est comme déposée ou sédimentée; elle est devenue objet ou chose dans le Texte...”, *ib.*, pág. 157.

¹¹⁰ Congar, *E. T.*, pág. 207 (traducimos y subrayamos nosotros). Advértase en este texto la restricción del concepto de *monumentos*, señalada más arriba, nota 106.

sariamos, la Palabra de Dios no en su ser "físico" sino en su ser "intencional". O, para usar los términos menos filosóficos, y más tradicionales con los que el mismo Congar nos inunda cuando se refiere a la Tradición "pura, no escrita":

"Ella tiene necesariamente un cierto cuerpo, hecho de gestos de la fidelidad cristiana, pero ella supera en mucho a su cuerpo. Es un *espíritu*; no se ha encontrado mejor comparación que la de la *conciencia* en la vida de una persona. Finalmente es la *continuidad de la fe* de la Iglesia... asegurada por la presencia en ella del Espíritu Santo... Es aquello que, tantas veces, se ha llamado "*el Evangelio escrito en los corazones*", o todavía *la ley nueva*, impresa, no en papel y con tinta, sino por el Espíritu Santo en los corazones. O todavía, el *sentido católico, el sentido de la fe*. Se la considera así en su estado subjetivo. Lo que le corresponde en el plano objetivo, es la *homogeneidad del desarrollo* y la unanimidad o la "comunidad" a la que aludimos. El resultado es una cierta inteligencia auténtica del mismo depósito, y sobre todo de las santas Escrituras que son de lejos la parte más decisiva del depósito..." 111.

4. Tradición y "monumentos".

Consecuencias y observaciones críticas

Vimos cómo Y. M.-J. Congar profundiza y desarrolla en forma original las líneas clásicas del sistema de J. A. Möhler y J. B. Franzelin. En este capítulo quisiéramos precisar y poner en mayor relieve su concepto de la Tradición como la Palabra de Dios que no se limita a hablarnos desde un texto del pasado, sino que, como "inspiración" actual del Espíritu Santo, actualiza e interioriza el mensaje revelado en la conciencia de la Iglesia.

a) "Monumenta":

De lo dicho en el capítulo anterior se desprende ante todo que el concepto de Tradición tiende hoy día a ser determinado *a partir de la "tensión" que produce uno de sus elementos*, es decir, los "*monumenta*", término genérico que puede extenderse a la Sagrada Escritura como caso "límite", aunque no exclusivo.

Es en los "monumentos" de la Tradición que encontramos la Palabra de Dios. Pero en ellos, inclusive en la Sagrada Escritura, la Palabra de Dios se halla como en "precipitado", sedimentada, hecha "cosa" y no tanto "signo"; vuelta algo acabado, algo del pasado y —llevando al máximo la "tensión"—, como "restos", como objetos de museo, que caen bajo la competencia del arqueólogo y del historiador. Vista la cosa bajo este ángulo, interesa poco que esos "restos" sean precisamente escritos. Pueden ser figuras, e inclusive, "restos vivientes" del pasado (valga la paradoja) como los gestos arcaicos disciplinares

111 Congar, *E. T.*, págs. 72-73 (traducimos y subrayamos nosotros).

o culturales de las “actuales” culturas “primitivas” (¡valga también esta otra paradoja!) a través de los cuales el etnólogo piensa poder reconstruir el pasado y su historia.

Es evidente que no hay que simplificar ni exagerar esta tensión: esos “restos”, aún reduciéndonos a *la mirada del arqueólogo y del historiador*, no son meras “cosas en sí” al estilo kantiano, no son pura facticidad; ellos tienen un sentido, son “signos” intencionales, son testimonios de un pasado que, sin embargo, quiere perdurar y perpetuarse en nuestro presente. Frente a ellos no nos sentimos totalmente perdidos o “alienados” como si se tratase de algo que es exclusivamente “otro”; por el contrario, son algo nuestro, algo que corre por nuestras venas, son el suelo que pisamos y por el que avanzamos.

Lo mismo y tanto más habría que decir cuando ampliamos el campo de visión, dejando que penetre *la mirada del creyente*. La palabra “letra muerta” nunca debería ser pronunciada con ligereza, al referirnos a dichos “monumenta”, y mucho menos, al referirnos a la Sagrada Escritura como tal o inclusive a la Ley de Dios contenida en la Sagrada Escritura¹¹². “La Ley es santa” (Rom. VII, 12), y “toda Escritura es divinamente inspirada” (2 Tm. III, 16)... Y, sin embargo, subsiste la “tensión”. Algo falta para que en ellas la Palabra de Dios sea presencia e interioridad, luz y fuerza, impulso creador de nuevas expresiones y motor de santas acciones: la acción del Espíritu Santo que Cristo ha dado a su Iglesia desde Pentecostés. Tensión que Santo Tomás ha formulado magistralmente:

“...dijimos que dos cosas pertenecen a la ley del Evangelio. La una de manera principal: es decir, la gracia del Espíritu Santo dada interiormente. Y en cuanto a ésto, la ley nueva justifica... La otra pertenece a la ley del Evangelio de modo secundario: esto es, los documentos de la fe y los preceptos que ordenan los afectos y los actos humanos. Y en cuanto a ésto, la ley nueva no justifica. Por lo cual dice el Apóstol en II Cor. 3: “*La letra mata, pero el espíritu vivifica*”. Y Agustín interpreta, en el libro *de Spiritu et Littera*, que por letra se entiende cualquier escritura existente *fuera de los hombres*, aún la de los preceptos morales, como los contenidos en el Evangelio. Por lo cual *aún la letra del Evangelio* mataría si no estuviese *presente en el interior, la gracia sanante de la fe*”¹¹³.

¹¹² Lo que Pablo dice acerca de la “letra” (γράμμα) no debe trasponerse, sin más, a la Sagrada Escritura (γραφή). Cf. G. Schrenk, art. γραφή, etc. *Th.W.N.T.*, I (1933), pág. 768: “Wir werden also das Verhältnis von γραφή und γράμμα bei Paulus so zu bestimmen haben, dass γράμμα die erledigte gesetzliche Schriftautorität meint, während die neue Art der durch die Erfüllung im Christus und durch seinen Geist bestimmten Autorität durchaus mit γραφή verbunden bleibt, was aber dadurch möglich ist, weil der bestimmende Charakter des Neuen nicht mehr das nur Geschriebene und Vorgeschriebene ist...”.

¹¹³ *Summa*, I, II q. 106, a. 2, c. (traducimos y subrayamos nosotros).

b) "*Littera et spiritus*":

Esta célebre antítesis paulina opera en dos planos: el del cumplimiento y el de la inteligencia de la Ley de Dios.

El primero, no es privativo del "judío", sino que define la situación de todo hombre "carnal" que se enfrenta con la Ley de Dios, al menos con la que tiene inscrita naturalmente en su conciencia. Ahora bien, la mera *conciencia* de la Ley es impotente para sanar nuestra carnalidad; por el contrario, y de remate, ella no logra sino despertar el pecado que nos da la muerte. De ello sólo nos salva la "ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús" y que nos impulsa eficazmente a realizar las obras de Dios (Rom. VII, 1-VIII, 13)¹¹⁴. En este plano, la función principal del Espíritu Santo es no tanto darnos conciencia de la Ley, cuanto el darnos la fuerza para cumplirla. Este es el rasgo primordial por el que la Nueva Ley dada al cristiano se contrapone no solamente a la Ley mosaica grabada exteriormente en tablas de piedra, sino también a la Ley natural inscrita interiormente en la conciencia¹¹⁵.

Pero la antítesis opera también en otro plano, que define la situación privativa del "judío", depositario de los "oráculos" de Dios (Rom. III, 2) y de su Ley (Rom. IX, 4). La Ley de Moisés es "letra" que mata, mientras el "judío" la lee poniendo ante su inteligencia aquel velo que ha caído con Cristo¹¹⁶. Este velo caerá sólo cuando "se convierta al Señor" en quien está el Espíritu que nos libera de la esclavitud de la "letra" (2 Cor. III, 3-18)¹¹⁷. En este caso la función del Espíritu no se ordena solamente a otorgarnos el cumplimiento de la Ley, sino su *inteligencia*: nos permite discernir en la Ley lo que hay en ella de *caduco*, de viejo (letra), y lo que en ella hay de permanente para el cristiano (espíritu).

Este tema paulino, vehiculado por la tradición agustiniano-tomista,

¹¹⁴ "La «loi de Dieu», ce n'est pas simplement la Loi juive, mais plutôt la volonté divine s'étendant à tout le genre humain, et dont la Loi juive n'était que la formulation précise...". L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (Lectio divina, 33), Paris, 1962, pág. 403.

¹¹⁵ "...et hoc modo lex nova est indita homini, non solum *indicans* quid sit faciendum, sed etiam *adiuvans* ad implendum", S. Tomás, *Summa*, I, II, q. 106, a. 1 ad 2.

¹¹⁶ "Toute la doctrine de Paul en ce chapitre III pourrait donc être ainsi présentée schématiquement. Dans l'Ancien Testament, LETTRE ET ESPRIT. Parmi ceux qui l'entendent, JUIFS incrédules (avec application proportionnelle aux *judaisants*), lesquels ne comprennent que la *lettre*, et CROYANTS CHRETIENS (avec application proportionnelle implicite aux vrais fidèles de l'A. T.) qui en saisissent l'*esprit*...". E. B. Allo, *Saint Paul. Seconde épître aux Corinthiens*² (Etudes bibliques), Paris, 1956, pág. 110. Cf. L. Cerfaux, o. c., págs. 248-249.

¹¹⁷ τὸ πνεῦμα es aquí el Espíritu Santo; pero ἔστιν no significa que el Señor se identifique con el Espíritu Santo. Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*² (Lectio divina, 6), Paris, 1954, págs. 220-221.

los apologistas católicos del siglo XVI lo aplicarán al debate Escritura-Tradición¹¹⁸. Un típico ejemplo de este uso es, sin duda, este texto de Melchor Cano:

“La Ley evangélica, que es ley del espíritu y no de la letra, no fue, al comienzo, trazada en letras sino grabada en el espíritu de los fieles... Era indigno que toda la doctrina del Evangelio, que es ley de espíritu y de vida, fuese confiada totalmente a letras muertas y no a los corazones en alguna de sus partes, siendo así que de ella está escrito: “Daré mi ley en sus entrañas, y la escribiré en sus corazones”. Es propio de esclavos y de rudos obrar en todo por preceptos. Por tanto, esta ley escrita, en la que de antemano se define todo, aun lo más mínimo, que sea para los judíos. Pero que los hijos, llegados a la madurez y llamados a la libertad de la gracia, tengan la ley escrita en los corazones...”¹¹⁹.

Sin entrar a precisar el alcance exacto que dieron a esta distinción los apologistas del siglo XVI, pensamos con Y. M.-J. Congar que, a partir de entonces, la teología católica ha logrado concebir la Tradición a través de la distinción entre la Escritura como documento material y como objeto viviente en el corazón de la Iglesia¹²⁰. Congar observa, además, que estos apologistas, dominados por la polémica no han sabido explotar en este tema “el *actualismo* de la operación de Dios, por su Santo Espíritu, en la audición de la Palabra o la inteligencia de las Escrituras”¹²¹. En efecto, “existe *otra acción*... de Dios que su acción reveladora en la Escritura, a saber, la acción por la que El comunica el contenido y el sentido de esta Escritura a espíritus vivientes, por su Espíritu”¹²².

En los dos párrafos siguientes quisiéramos determinar el sentido preciso de este “actualismo” que Congar pone en la Palabra de Dios, y que define la característica propia de la Tradición. ¿Se trata de un *nuevo* acto de Dios? ¿Desborda el *contenido* de la Sagrada Escritura?

c) “*Nova actio vel continuatio actionis?*”

Según la teología tomista, la “operatio Dei *ad extra*” no pone ninguna realidad ni novedad en Dios sino sólo en la creatura¹²³. Además,

¹¹⁸ Congar, *E. T.*, Excursus A, págs. 245-254; cf. Tavard, *Ecriture ou Eglise?*..., págs. 175 s. y 223 s.

¹¹⁹ *De locis theologicis*, lib. III, cap. 3, fundam. 1 y 4 (traducimos y subrayamos nosotros).

¹²⁰ Congar, *E. T.*, pág. 251.

¹²¹ Congar, *ib.*, pág. 251-252.

¹²² Congar, *ib.*, pág. 252.

¹²³ Santo Tomás, *Summa*, I q. 45, a. 3, ad 1 (“creatio *active* significata significat actionem divinam quæ est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio... *non est realis* sed secundum rationem tantum”) y ad 2 (“creatio *passive* accepta est in creatura et est creatura”). Acerca de esta “condescendencia” de Dios que se vuelve a la creatura, Congar observa: “la limitation et l’historicité qu’elle comporte n’atteignent que les effets temporels de l’acte éternel et infini

en el *ser* creado, la “operatio Dei *conservantis*” no dice como tal una *nueva* acción sino solamente una *continuación* o ininterrupción de la “acción” creadora que dio el ser a la creatura¹²⁴. Si hay que hablar de una nueva “operatio Dei *moventis*” ésta se da no ya en el plano del *ser* sino en el de la *operación* de la creatura¹²⁵. Estas distinciones revisten más importancia de la que tienen a primera vista cuando se trata de entender la concepción “actualista” de la revelación y de la Tradición, tal como se desprende de una lectura de Congar.

Refiriéndose al “sujeto” de la Tradición, el autor cree que hay que distinguir dos cosas: uno es el sujeto que *entrega*, y otro el que *transmite*; o, empleando la distinción de A. Deneffe¹²⁶, uno es el momento de la *constitución* del depósito revelado (*traditio constitutiva*)¹²⁷ y otro el de su *conservación* ininterrumpida (*traditio continuativa*)¹²⁸. Esta distinción cualitativa no debe, sin embargo, hacernos perder de vista la profunda unidad que enlaza ambos momentos, unidad dada por una identidad en la *misión* que el Padre entrega a Cristo, éste a los apóstoles, y éstos a la Iglesia¹²⁹ y una identidad en la presencia del *Espíritu Santo* que es el alma de esta misión y su garantía tras-

de Dieu”. *La foi et la théologie* (Le Mystère chrétien, 1), Tournai, 1962, pág. 7. Por lo mismo cree que la expresión “Palabra de Dios” puede ser susceptible de dos grandes sentidos: 1º, el Acto de Dios que habla, que es Dios mismo, su Verbo; 2º, una realidad creada a la que El confiere el valor de signo o expresión de sí mismo. Por consiguiente, las Sagradas Escrituras son tales signos de Dios, pero no son la Palabra de Dios como acto de Dios. Cf. *ib.*, pág. 6. Esto hay que tenerlo presente para lo que diremos después.

124 “... *conservatio rerum* a Deo non est per aliquam *novam* actionem; sed per *continuationem* actionis qua dat esse, quæ quidem actio est sine motu et tempore...”, Santo Tomás *Summa* I, q. 104, a. 1, ad 4. Esta idea es aplicada a la conservación de la gracia infusa, en Quodl. IV, q. 6, a. 1: “... Et talis actio in *principio* quidem est *cum innovatione*, secundum quod de novo acquiritur forma in subiecto; sed *continuatio* ipsius actionis... *nullam* habet *innovationem*...”. También es usada para explicar la gracia *eficaz* de la perseverancia final: “... *indiget* non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio *conservantis* hominem in bono usque ad finem vitæ...” (II, II, q. 137, a. 4, c.). Esta analogía también ha sido aplicada a la explicación del problema de la permanencia de la revelación en la Iglesia: “Una creatura recibe el ser y lo conserva *por el mismo acto de Dios*... Asimismo el ser divino que Dios acordó a su Iglesia una vez por todas, inscribe continuamente su ley y la conserva, una vez escrita, en su Cuerpo místico. Un hombre lo abandona, otro viene a él; cada uno tiene sus defectos; pero el conjunto jamás deja de conservar la vida espiritual y la verdadera comprensión de la ley divina”, J. Latomus, *De Trîum Linguarum et Studii Theologici Ratione Dialogus*, 1519, citado por G. Tavard, *Écriture ou Église?*..., pág. 251.

125 Santo Tomás, *Summa* I, q. 105, a. 5 (utrum Deus operetur in omni *operante*), a completar con *De Pot.* q. 3, a. 7, más preciso en cuanto a distinguir y ordenar los diversos momentos de la operación divina en el agente creado.

126 *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*, Munster, 1931, págs. 107 s., 133, 163.

127 Notar que la expresión *traditio constitutiva* tiene aquí un sentido distinto al que recibe en la controversia Escritura-Tradición, cf. *supra*.

128 Congar, *E. T.*, pág. 75 s. y *T. V. I.*, págs. 47-48.

129 Congar, *E. T.*, pág. 78; *T. V. I.*, pág. 49.

cedente¹³⁰. Identidad “horizontal” y “vertical”, respectivamente¹³¹. De acuerdo a la mejor teología, Congar recuerda dos cosas con respecto a esta acción del Espíritu Santo. Como Espíritu *de Cristo*, no hace sino actualizar e interiorizar *lo que* fue dicho y hecho, de una vez para siempre, por Cristo, a saber, el Evangelio¹³². Además, no garantiza, como tal, *todo* lo que ocurre en la vida *histórica* de la Iglesia. Su función de alma de la misión de la Iglesia no debe ser concebida con el esquema de “encarnación”, sino más bien con el de “alianza”, como la relación que existe entre dos personas que no forman un único sujeto “físico” de existencia y que conservan su respectiva libertad¹³³.

Estas distinciones no deben olvidarse cuando en este autor encontramos afirmado repetidamente, y de diversas maneras, que esta acción del Espíritu Santo, denominada como “revelación”, “inspiración”, de acuerdo al vocabulario patristico y medieval¹³⁴, es algo siempre *actual*, es decir, es “un *acto de Dios distinto del acto* de inspiración escrituraria puesta de una vez por todas en los profetas y en los apóstoles”¹³⁵. Es en ese acto o “revelación” del Espíritu Santo que se nos entrega el *sentido* del texto inspirado de las Sagradas Escrituras¹³⁶, y en el que se fundamenta toda determinación *valedera* de la vida de la Iglesia¹³⁷. De ahí que pueda declarar terminantemente que “no puede haber un tratado valedero de la Tradición, sin consideración de la *acción* por la que Dios *continúa “inspirando”* a la Iglesia”¹³⁸.

Esta concepción “actualista” de la Tradición resulta interesante al ser confrontada no sólo con el lenguaje patristico y medieval, sino

¹³⁰ Congar, *E. T.*, pág. 80; *T. V. I.*, págs. 48 s., 50 s.

¹³¹ Congar, *T. V. I.*, págs. 52-53: “Por medio del Espíritu, ... se opera un encuentro y una unión entre la actualidad de una operación inmediata y vertical de Dios... y la transmisión de las estructuras de la alianza, según una sucesión histórica y visible, en cierto modo horizontal”.

¹³² Congar, *T. V. I.*, pág. 52, y *E. T.*, pág. 105.

¹³³ Congar, *T. V. I.*, págs. 53-54, y *E. T.*, págs. 79 y 106.

¹³⁴ Congar, *E. H.*, Excursus B, págs. 151-166 y 178 s. (notas).

¹³⁵ Congar, *E. T.*, pág. 159.

¹³⁶ Congar, *E. T.*, cap. V, párrafo 3º, donde expone esta tesis: “Il faut que le *sens de l'Écriture* soit communiqué par l'Esprit de Dieu en un *acte* qui, de son côté, est *révélation*, et dont le fruit en nous est la connaissance chrétienne, «gnósis», pág. 146 (subrayamos nosotros). Esta tesis tiene apoyo en el principio exegético tradicional en la patristica latina y escolástica: “La Escritura debe ser leída por (el don del) mismo Espíritu que inspiró el texto”. También invoca el tema tradicional de la “inspiración” de los *comentadores autorizados* de la Escritura.

¹³⁷ Congar, *E. H.*, Excursus B, págs. 151-166. “Les Pères et le moyen âge voient tout ce qui se passe dans l'Église... sous le signe de ce que nous nommerons *l'actualisme de Dieu*. Une initiative de Dieu est impliquée dans toute action qui travaille dans le sens su salut... On a beaucoup cité, au moyen âge, la phrase de l'Ambrosiaster, qu'on attribuait à S. Ambroise: “*Omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto est*”... Pour les Pères et le haut moyen âge, les opérations saintes sont accomplies *dans* l'Église, selon les formes de l'Église... Mais le *sujet* en est Dieu, d'une façon directe et actuelle...”, *ib.* págs. 162, 164.

¹³⁸ Congar, *E. T.*, pág. 207.

también con el del actual diálogo ecuménico¹³⁹. Pero creemos que urge precisar su alcance exacto. Nuestras reservas se dirigen no sólo a las *palabras* empleadas sino a las *concepciones* que se insinúan detrás de las mismas.

El empleo del vocablo *inspiratio, revelatio* aplicado indistintamente a los profetas y apóstoles por un lado y a los Padres y Doctores de la Iglesia por otro lado, ¿es incorrecto? Hoy día estamos familiarizados con un vocabulario que no remonta más allá del siglo XVI¹⁴⁰, que se ha impuesto en algunos documentos de la Iglesia¹⁴¹, y cuyo sentido es mantener bien distintos el momento constitutivo y el continuativo de la acción del Espíritu Santo. Para ello se forja un nuevo vocablo que designe en forma *unívoca* el momento continuativo: *assistentia*¹⁴². A la vez los vocablos *revelatio, inspiratio* se restringen para designar en forma *unívoca* el momento constitutivo de la acción del Espíritu Santo¹⁴³. Todavía más, el vocablo *inspiración* queda restringido a designar en forma *unívoca* la constitución de los libros canónicos¹⁴⁴. En contra de esto tenemos el uso de *inspiratio, revelatio* extendido a toda determinación valedera de la vida de la Iglesia; uso apoyado no sólo en documentos de la era patristica y medieval, sino en documentos recientes del magisterio¹⁴⁵. Dicho vocabulario es inexacto cuando no respeta la *analogicidad* de los términos a los que se aplica, es decir, cuando pone en *un mismo plano* a los autores canónicos y a los posteriores. No podemos negar que a veces se incurrió en esta inexactitud¹⁴⁶. En cambio, cuando se respeta dicha analogía, es legítimo

¹³⁹ Congar, *E. T.*, págs. 251-252, 159.

¹⁴⁰ Congar, *E. H.*, págs. 165 s., 222, 232 (notas).

¹⁴¹ "Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo *revelante novam* doctrinam paterfacerent, sed ut eo *assistente, traditam* per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent", Conc. Vaticano I, ses. IV, cap. 4 (*Denz.* 1836). Ver las palabras del Relator oficial, Mons. V. Gasser: "...non per modum inspirationis vel revelationis, sed per modum divinæ assistentiæ...", *Coll. Lac.*, VII, 400.

¹⁴² El vocablo se encuentra ya en Cayetano y en Bañez. Cf. *supra*, nota 140.

¹⁴³ Cf. *supra*, nota 141. Melchor Cano es uno de los primeros que intenta dar razón de esta restricción de la *inspiración* a los autores canónicos. La primera razón que da, parte del supuesto que los autores inspirados, a diferencia de los Padres conciliares, *no necesitan emplear los recursos del trabajo humano*: "...non enim *egent* exteris ad scribendum incitamentis aut humana ratiocinatione ex scripturis aliis argumentatur... At concilium et pontifex humana via incedunt, rationemque sequuntur, atque argumentando verum a falso discernunt..." (*De Locis*, lib. V, cap. 5, sol. diff. 3).

¹⁴⁴ Es lo que se suele hoy entender corrientemente por *inspiración*. Esta costumbre que se encuentra ya en los manuales de teología del siglo pasado, se introdujo en los documentos del magisterio con la encíclica *Providentissimus* de León XIII (cf. *Denz.* 1951 s.). Esta restricción todavía no se advierte claramente en el Concilio Vaticano I, sesión 3, cap. 2 (*Denz.* 1787), si es que nos atenemos a la interpretación de N. Weyns, cf. *supra*, nota 15.

¹⁴⁵ Congar, *E. T.*, págs. 108-109. Este lenguaje que se encuentra todavía en la bula *Ineffabilis* de Pio IX, decae a partir de León XIII.

¹⁴⁶ Cf. Tavard, *Écriture ou Eglise?*..., cap. 10, se refiere a ciertos autores

hablar de una actual "revelación" o "inspiración" del Espíritu Santo. Toda la cuestión es determinar a qué precio se respeta dicha analogía. Aquí resulta interesante confrontar las demandas de G. Tavard:

"La analogía es respetada, cuando la "inspiración" post-apostólica no concierne sino a la *interpretación de la Escritura*. . . Los que estiman que la "revelación" post-apostólica ha *colmado las lagunas* que subsistían en las *enseñanzas* de los Apóstoles, son llevados a atribuir, de manera unívoca, el término de "revelación" a los tiempos apostólicos y a los tiempos ulteriores"¹⁴⁷.

No sabemos si con esto se pretende excluir toda "inspiración" que explicita lo que está contenido implícitamente en la doctrina apostólica, o solamente aquella "inspiración" en la que se fundamenta una doctrina totalmente nueva. Si se trata de lo primero, creemos que G. Tavard pide demasiado. En cambio, si se trata de lo segundo, las exigencias son legítimas, y creemos que son satisfechas por Congar, aunque no en forma tan neta, como luego tendremos ocasión de ver.

Pero la cuestión no es sólo de vocabulario sino de *conceptos*. Creemos que el "actualismo" de Congar representa una respuesta sana aunque no totalmente precisa a ciertas deformaciones de la teología de los "manuales". Estos, plegándose al vocabulario reciente que univoca los términos *revelatio*, *inspiratio* y *assistentia*, han construido sistemas explicativos de estos vocablos que no siempre resultan convincentes. Por ejemplo, al decir que la *revelatio* se acabó con los apóstoles, no sólo se significa que se haya consumado el *contenido* de la misma sino el *acto* de Dios que la constituyó, al menos el acto *positivo* de Dios. La Iglesia no tendría actualmente sino la *asistencia* de Dios, concebida como una "acción negativa" por la que Dios o el Espíritu Santo está como "atento, vigilando" para que no se produzca un error o defección¹⁴⁸. Aquí hay, ante todo, un antropomorfismo en la medida en que se conciba a Dios como un "agente de tránsito", y en la medida en que se conciba el tiempo presente de la Iglesia como "un tiempo vacío de revelación". Por consiguiente, es correcto afirmar que este tiempo "está lleno también de la *presencia activa* de

del siglo XVI. No todos los autores allí analizados tienen expresiones tan netas, como éstas: "Erit ergo sine ulla hæsitatione tenendum, universalis ecclesiæ traditionibus et definitionibus, etiamsi hæc *nullis scripturæ* sacræ testimoniis comprobentur, tantam fidem esse adhibendam quanta ipsismet scripturis sacris debetur, cum illius linguam *æque nunc* moveat Spiritus Sanctus in locutione earum rerum in quibus pendet, *sicut olim* movit manus scriptorum ad scripturas sacras scribendas." Alfonso de Castro *Adv. omnes hæreses*, lib. I, cap. 5, f. VIII v, tomado de Tavard, o. c., pág. 227, nota 2.

¹⁴⁷ Tavard, o. c., págs. 235-236.

¹⁴⁸ Cf. F. Sullivan S. J., *De Ecclesia. Tractatus dogmaticus* (ad usum privatum auditorum), Romæ, 1962, pág. 10. Con todo, el autor muestra una prudente cautela al decir: "assistentia autem, præservans ab errore, *non semper vel necessario* requirit influxum positivum et internum", ib.

lo que Dios realizó de una vez para siempre en tiempo de los profetas, de Cristo y de los apóstoles”¹⁴⁹. Pero para salvar esta idea no creemos que sea necesario recurrir a un *nuevo* acto de Dios, *distinto* del que constituyó la revelación. Basta que ese mismo acto Dios no quiera *interrumpirlo* en la Iglesia como tal, en su estructura docente y creyente (indefectibilidad e infalibilidad). Así como tampoco es necesario un *nuevo* acto de Dios para que la creatura no pierda su ser: el mismo acto creador perdura en la creatura a la que Dios conserva en su ser¹⁵⁰.

Otra cosa, en cambio, hay que decir cuando ya no se trata más de explicar la conservación *indefectible* e *infalible* de la revelación, sino de explicar simplemente su penetración y desarrollo en la conciencia de los fieles. Aquí dejamos el plano de la “operatio Dei *conservantis*” para pasar al de la “operatio Dei *moventis*”. En este caso, podemos y debemos hablar de un *nuevo* acto de Dios, *distinto* del que constituyó y *conserva* la revelación. Pero en este caso no designamos el Acto que se identifica con la esencia divina¹⁵¹, en el cual no hay novedad, sino a un nuevo *efecto* de este acto, es decir una *moción* de Dios, cuyo término son, o bien los dones de la gracia *gratum facientis*, como la luz de la fe o los “dones” del Espíritu Santo¹⁵², o bien ciertas gracias *gratis datæ*, como el “instinctus” del profeta que no llega a ser una “revelatio expressa”¹⁵³. Es en estos dones creados que los distintos autores resuelven la explicación del progreso dogmático, o la penetración de la revelación en la conciencia de los fieles. Con todo, es acertado recordar que la *última* resolución se da en el mismo Acto que se identifica con la esencia divina, como lo hace Congar; pero aquí ya estamos por encima de toda novedad, de todo tiempo, de todo pasado y futuro, en el “eterno Presente”, de la “Veritas *prima*”, de la “Palabra de Dios” que es la persona del Verbo.

d) *¿Inspiración extra-biblica?*

¿Cuál es el *contenido* exacto de esta acción de Dios? Las fórmulas más netas de Congar se hallan precisamente en un contexto de diálogo ecuménico:

¹⁴⁹ Congar, *T. V. I.*, pág. 48.

¹⁵⁰ Cf. *supra*, nota 124. La diferencia que hay que observar en la analogía consiste en que el acto por el que Dios da el ser a la creatura es “sine motu et tempore”, mientras que el acto por el que Dios constituye la revelación supone una historia que parte del Antiguo Testamento y encuentra su plenitud en Cristo y los Apóstoles. Es lo que hay de justo en la crítica que hace G. Tavard a esta analogía. Cf. *Ecriture ou Eglise?*, pág. 252. Pero supuesta esta diferencia, no vemos razones valederas para calificar esta analogía de “complicada”, o, en todo caso, para no tenerla en cuenta en el problema presente.

¹⁵¹ Cf. *supra*, nota 123.

¹⁵² Cf. S. Tomás, *Summa*, II, II, q. 8, a. 6 c.

¹⁵³ E. Dhanis, *Revelation explicite et implicite, Gregorianum*, 34 (1953), págs. 202-206, cf. pág. 203 y nota 40.

"No es que ellos (los protestantes) ignoren la necesidad de un acto de Dios distinto del acto de inspiración escrituraria puesto una vez por todas en los profetas y en los apóstoles: la doctrina del testimonio interior del Espíritu Santo afirma precisamente la necesidad de *otra* acción *en nosotros*, hoy día. Pero esta otra acción es vista, 1º como estrictamente limitada a hacer comprender *la Escritura*. ¿Por qué?; 2º en el cuadro de las conciencias individuales, no en el de la Iglesia como tal..." 154.

No vemos dificultad en entender la crítica que el autor insinúa en este punto 2º: en el plano de la eclesiología y, más precisamente, del *ministerio* asistido por el Espíritu Santo, existe una clara diferencia con los protestantes que aún no ha sido salvada¹⁵⁵, pese a los notables esfuerzos del ecumenismo¹⁵⁶. Lo que en cambio no acabamos de entender es el alcance exacto de la crítica insinuada en el punto 1º. Para ello, vayamos al capítulo VII del *Essai théologique*, a donde nos remite el autor:

"Se nos dice que la Palabra de Dios construye a la Iglesia... Esto, frecuentemente se lo entiende en el sentido de un biblicismo estrecho; la "palabra" es *el texto*... O bien, si se hace la distinción, es para reducirla a nada, desde el punto de vista que aquí nos interesa, cuando se restringe estrictamente la acción del Espíritu Santo a hacer comprender a la *Escritura*. Por el contrario, es muy importante saber que si, por un lado, el texto sacro *no es siempre Palabra activa* del Dios viviente, por otro lado, *el don de Dios* a los hombres para hacerlos vivir con El, *no se reduce a la Escritura*. Existen dones de gracia y actos del Espíritu Santo *fuera de la Palabra* y, sobre todo, de la

154 Congar, *E. T.*, pág. 159 (traducimos y subrayamos nosotros).

155 "...les Réformateurs n'ont pas voulu exclure le ministère, mais seulement le lier à la Parole, pour éviter l'affirmation d'une puissance ecclésiastique indépendante de l'autorité de Dieu. Ce faisant, cependant, ils n'ont considéré l'autorité de Dieu que comme se rendant actuelle dans la Parole, *non sous la forme de l'acte par lequel*, avant ou après sa résurrection, mais avant sa remontée aux Cieux, Jésus-Christ, Notre Seigneur, *a institué un ministère apostolique durable* (voir en particulier Mt. 28, 18-20). Ainsi l'apostolicité était-elle mise dans la conformité et continuité avec la parole apostolique, par le moyen de l'Écriture, *ce qui, certes, n'est pas faux, mais ne doit pas devenir exclusif*. Or, c'était exclusif...". "...Dans l'écclésiologie protestante, *il n'y a pas*, entre Dieu et la communauté chrétienne (*ecclesia congregata*), *de ministère divinement institué pour prononcer la Parole (ecclesia congregans)*: il y a la Parole, qui, si elle est reçue, constitue l'Église, la mesure et la juge. Dans ces perspectives, l'apostolicité et l'action du Saint-Esprit sont non seulement *liées* mais *limitées* à l'Écriture." Congar, *E. T.*, págs. 236-237; subrayamos nosotros.

156 Cf. Congar, *E. T.*, págs. 238 s. Son realmente asombrosas las fórmulas a las que llega el pastor Fr. J. Leenhardt en "*Sola Scriptura*" ou *Écriture et Tradition?* *Etud. théol. relig.*, 1961, págs. 5-46, y que tomamos de Congar, *ib.*, pág. 239. F. J. Leenhardt cree que la apostolicidad no se ejerce por la sola Escritura, sino también por la predicación de un ministerio instituido, a lo largo de la historia de la Iglesia. De ahí concluye: "La tradition devient une réalité vivante et l'on n'est pas loin de comprendre en quel sens il est possible de dire que la révélation scripturaire... *horresco referens!* ...ne suffit pas" (págs. 38-39). "Je risque une formule plus incisive en disant que la fonction apostolique appartient à l'essence de l'Église, mais pas l'Écriture" (págs. 34-35).

Palabra identificada con la Escritura. Puede también existir una Palabra de Dios *fuera de la Escritura*, de su lectura o de su comentario *formal*. . . Sin embargo. . . tal Palabra no podría ser ni contraria ni siquiera *verdaderamente extraña* a las Santas Escrituras. . ." 157.

Si no entendimos mal, el proceso del pensamiento de Congar sería el siguiente: La Iglesia es construida no sólo por la Palabra de Dios, sino por los otros dones del Espíritu Santo. La gracia y acción del Espíritu Santo no se reducen a la Palabra de Dios, así como la Palabra de Dios no se reduce al comentario *formal* de la Escritura, y *a fortiori*, al texto de la Escritura.

Tal vez todo esto pueda tener sentido, sobre todo cuando tenemos en cuenta las fórmulas que matizan las asperezas que podría presentar el pensamiento a primera vista. Y estas asperezas son esos dos "*en dehors*" que pone Congar: la "Palabra de Dios *fuera de la Escritura*" y los "actos del Espíritu Santo *fuera de la Palabra*". Esto se nos vuelve duro de entender, cuando tenemos presente que Congar nos enseña que la misión del Espíritu no se da "fuera" de la misión del Verbo 158.

Entonces ¿cómo concebir una acción del Espíritu Santo "fuera de la Palabra"? Tal vez Congar quiera decir que no toda acción y don del Espíritu Santo recibe como tal el nombre de Palabra de Dios, o el de Revelación de Dios. Pero en ese caso, ¿en qué sentido dicha acción fundamenta la Iglesia? Interrogantes análogos nos plantea la expresión: "Palabra de Dios *fuera de la Escritura*". También aquí encontramos textos de Congar en los que la Palabra de Dios, aún entendida como acto distinto al de la inspiración escriturística, tiene, sin embargo, como contenido el darnos el sentido de las Escrituras 159. Cualquiera sea la solución, llama la atención el que las fórmulas más ásperas sean pronunciadas justamente en contexto de diálogo ecuménico.

III

CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

Hagamos un alto en esta larga y laboriosa marcha, e intentemos fijar ciertos resultados que se desprenden de la misma. Los agruparemos escalonadamente en torno a ciertos círculos de pensamiento que se van estrechando progresivamente.

157 Congar, *E. T.*, págs. 234-235.

158 Congar, *E. T.*, págs. 105 s., 159.

159 Congar, *E. T.*, pág. 252.

a) *El problema de la Tradición en el diálogo ecuménico*

Nuestro trabajo se ha limitado a examinar el pensamiento católico. Por razones de método y por limitaciones personales hemos puesto entre paréntesis al otro interlocutor del diálogo. Por consiguiente aquí nos vamos a referir exclusivamente a lo que en el pensamiento católico actual puede tener repercusiones en ese diálogo.

Creemos que la principal cisura entre el pensamiento católico y el protestante no debe ser ubicada en torno al problema del *contenido* de la Escritura y de la Tradición. Porque aquí la cisura se da dentro del mismo pensamiento católico. Y la misma depende de la diversa manera como los católicos conciben la fe, la teología y el progreso dogmático. Quede en claro que aquí no nos referimos a concepciones radicalmente diversas, sino a diversas maneras de *acentuar* los elementos que integran sus *sistemas* explicativos de la fe, la teología y el progreso dogmático. Sobre este punto volveremos más adelante.

La principal cisura entre el pensamiento católico y protestante gira más bien en torno al *sujeto* al que es confiada la revelación en orden a su trasmisión. Los protestantes darían la impresión de *reducir* ese sujeto, o bien al *texto* mismo de la Sagrada Escritura, o bien a una *congregatio fidelium* desprovista totalmente de la *asistencia* del Espíritu Santo que vuelve *indefectible* su inteligencia del depósito revelado. Los católicos, en cambio, quieren evitar esas sucesivas reducciones. Por ello insisten en la idea de que el *sujeto* que conserva y trasmite indefectible e infaliblemente el depósito revelado no es sólo el texto de la Escritura sino la Iglesia creyente y docente, cuya continuidad con el momento apostólico de constitución, queda asegurada *al menos* en el ministerio jerárquico que sucede legítimamente a los apóstoles.

Esto a su vez nos permite explicarnos varios hechos. Ante todo, el desarrollo de la *ecclesiología* que, sin lugar a dudas, constituye el principal punto de divergencia entre la concepción católica y protestante. No hay una época del pensamiento cristiano comparable a la nuestra en lo que respecta al desarrollo del tema eclesiológico. Este tema es el *leit-motiv* de la reciente literatura teológica, tanto científica, como de divulgación. Iglesia, Cristo, Dios: tal parecería ser, en el orden expuesto, el interés de la teología actual. Este esfuerzo ha dado sus buenos frutos. En prueba de ello bastaría con citar la Constitución dogmática *Lumen gentium* que es el primer documento del magisterio que pretende darnos una síntesis *completa* sobre la Iglesia.

Hay otro hecho que se explica en esta perspectiva, y que se refiere al *concepto* de Tradición, a su explicación sistemática dentro del catolicismo. Es un signo característico de la problemática arriba mencionada, el que la mejor explicación sistemática actual del concepto de Tradición elija precisamente como punto de partida el tema del *sujeto*

de la Tradición, es decir, aquel a quien en definitiva es confiado el depósito revelado en cuanto a su trasmisión, es decir, en cuanto a su infalible conservación y en cuanto a su progresiva explicitación¹⁶⁰. Por esta vía se llega a la definición estricta de Tradición en contraposición a los “monumentos”: la Tradición es el depósito de la fe en cuanto transmitido ininterrumpidamente desde los apóstoles por la fe y predicación vivientes de la Iglesia. También es sintomático que, en esta perspectiva hayan cobrado importancia no solamente los esquemas “biologistas”¹⁶¹ sino también los “personalistas”¹⁶² del pensamiento moderno.

Y por lo mismo nos explicamos una temática que llega a ser obsesiva en los más clarividentes teólogos sistemáticos del protestantismo actual: el rechazo de todo *sujeto humano* en el concepto de la Palabra de Dios, así como un objetivismo, o más bien, un “cosismo” a ultranza en lo referente al concepto de Sagrada Escritura, reducida al puro *texto escrito*.

Es evidente que, mientras se mantengan irreductibles estas posiciones, será bastante difícil llegar a un entendimiento real.

b) *El problema de la Tradición en el diálogo católico*

Si algo llamativo se desprende de la lectura de este trabajo, queremos que sea precisamente la intención de romper la rigidez y el exclusivismo de los actuales sistemas en pugna, al situar el problema de la Tradición más allá de los estrictos límites de la controversia católico-protestante, y dentro del ámbito de la investigación y sistematización teológicas. Más de un lector se habrá extrañado de ver

¹⁶⁰ En sus dos obras sistemáticas (*E. T.* y *T. V. I.*), Y. M.-J. Congar, luego de haber tratado de la Tradición *en general*, pasa a tratar inmediatamente del *sujeto* de la Tradición.

¹⁶¹ El romanticismo (J. G. Herder, F.-W. Schelling), frente al “Aufklärung”, ha intentado revalorizar el momento de la tradición. Para ello concibe a la humanidad y a su historia, junto con la naturaleza, como un único *cosmos* de manifestaciones divinas, y como un único *organismo viviente*. El hombre puede reconocer esa manifestación divina a condición de no aislarse sino más bien de sumergirse en la historia, en las *tradiciones vivientes*, entrando en comunión con el “espíritu de los pueblos” (Volkgeist). La escuela católica de Tübingen ha sabido adaptar este esquema (cf. J. A. Möhler *Die Einheit*, cap. 2, 31; *Symbolik* 36) que nos ha sido transmitido por la escuela romana, es decir, por Perrone, Passaglia, Schrader (W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*..., págs. 45-46, 103 s., 284 s.). Sobre las limitaciones de este esquema cf. Congar, *E. T.*, págs. 79 y 290 (nota 8). Desde un punto de vista protestante, cf. W. Maurer, *Der Organismusgedanke bei Schelling und in der Theologie der Katholischen Tübinger Schule, Kerygma und Dogma*, 8 (1962), págs. 202-219.

¹⁶² Nos parece que es Y. M.-J. Congar quien ha sabido explotar mejor este esquema. “Tradition dit, de soi, une transmission de personne à personne. Elle implique un sujet vivant...”: de esta idea *arranca* su concepto de Tradición, cf. *E. T.*, pág. 65. Dentro del mismo se integra el concepto “existencialista” de Tradición que nos ha legado M. Blondel en *Histoire et dogme. Les lacunes de l'exégèse moderne*, reproducido en *Les premiers écrits de M. Blondel*, París, 1956, págs. 149-228.

expuesto el candente tema de la Tradición en un orden de ideas que no es el utilizado corrientemente. No está de más decir que dicho orden fue buscado intencionalmente, y que se funda en esta doble convicción. En primer lugar, la noción de Tradición no se especifica ni determina solamente por el *sujeto* que la trasmite, sino por el mismo *contenido* transmitido. En segundo lugar, en el orden de la intención y del sistema el primer lugar lo ocupa el momento del *contenido*, si bien en el orden del ejercicio la prioridad corresponde al momento del *sujeto*. Ello explica el que hayamos intentado determinar el concepto *genérico* de tradición *a partir* del momento del contenido y que sólo en un segundo tiempo nos hayamos ocupado del sujeto trasmisor. Por otro lado, el poco relieve dado en otras exposiciones al momento del contenido de la Tradición, nos obligó a extendernos en este punto más largamente de lo que hubiera exigido la correcta proporción de las partes. Lo dicho valga como excusa a presentar al paciente lector de estas páginas, y a la vez sirva para poner de relieve las grandes opciones que se disimulan tras un problema de orden en la exposición de las ideas. Estas opciones ya han sido expuestas en su respectivo lugar¹⁶³. Quisiéramos, sin embargo, volver un tanto sobre algunas de ellas, con la intención de provocar un diálogo en otros frentes de discusión que los habituales en el tema de la Tradición.

Comencemos por las que son más remotas con respecto al tema de la Tradición. Nos referimos a la diversa acentuación que dan los católicos al momento del *intellectus* dentro de la estructura de la fe. Indiquemos nuestra posición¹⁶⁴. Creemos que la fe se determina por una *doble* razón formal que encuentra en su objeto material, esto es, el dogma de fe. Utilicemos para ello los mismos términos de Santo Tomás:

“Puede hablarse de una doble razón formal del objeto de la fe. En un primer sentido, por parte de la misma cosa creída. Y así la razón formal que unifica todos los dogmas (*credibilium*) es la Verdad Primera. Y bajo este aspecto no cabe distinguir artículos de la fe. En un segundo sentido, la razón formal de los dogmas de fe puede ser considerada de parte nuestra. Y así la razón formal del dogma de fe (*credibilis*) es su *inevidencia* (*non visum*). Y bajo este aspecto hay que distinguir artículos en la fe”¹⁶⁵.

Así pues, la fe percibe en los dogmas, es decir, en su objeto material, una *doble* razón formal. Por un lado, el *Testimonio* de la Verdad Primera, como justamente ha interpretado el tomismo clásico¹⁶⁶. Pero

¹⁶³ Cf. *Teología*, 2 (1964), págs. 71-81 y, en el presente número, en el capítulo 1, párrafos a-c.

¹⁶⁴ Cf. *Teología*, 1 (1963), págs. 243-251.

¹⁶⁵ *Summa*, II, II, q. 1, a. 1, a. 6, ad 2m.

¹⁶⁶ Cf. Juan de santo Tomás, *Cursus Theologicus*. In II II D. Thomæ. Coloniae Agrippinæ (1711), t. VI, q. 1, disp. 1, art. 1. Para una puesta al día y para los discernimientos necesarios, ver el excelente trabajo de B. Duroux, *La psycholo-*

por otro lado, y aquí el tomismo clásico es reticente¹⁶⁷, la fe percibe también en los dogmas su *inevidencia intrínseca* (*ratio non visi*). Ahora bien, esta inevidencia peculiar del objeto de la fe es la que paradójicamente suscita y espolea el *intellectus fidei* haciendo que no se asiente a los dogmas en forma ciega y desconexa, sino dentro de un orden que tiene su resolución en los *articuli fidei* y en la *substantia* de los mismos. Por este rasgo peculiar la fe nunca asiente a un dogma *separado* sino que en el mismo dogma, por un acto “sintético”, afirma *implicitamente* todos los demás. Esta conexión objetiva, presentida *instintivamente* por la fe y los dones correspondientes, es rescatada laboriosamente, *discursivamente*, por el progreso teológico y dogmático. Esto nos permite apreciar varias cosas. Ante todo, el progreso teológico y dogmático no afecta la identidad substancial de la fe, en cuanto contenido y en cuanto conocimiento: lo que la fe perfecta de los Apóstoles percibía en un solo dogma (“Jesús es el Cristo”), nosotros necesitamos percibirlo en muchos dogmas¹⁶⁸. En segundo lugar, la fe no se resuelve *exclusivamente* en el acto de Testimonio de la Verdad primera, sino que también se regula por un *orden objetivo* dentro del cual se inscribe la distinta inevidencia u obscuridad de los distintos dogmas. La fe no solamente se resuelve en el Acto por el que Dios decide manifestarse a los hombres, sino también en el Orden de la Sabiduría divina manifestada por ese Acto. La fe no es solamente respuesta al Testimonio de Dios, sino que es también comunión con la Ciencia de Dios. En la fe no hay solamente un momento “existencial”, sino que hay también un momento “sis-

gie de la Foi chez S. Thomas d'Aquin, Tournai, 1963, 1ª parte, especialmente los capítulos 2-3. Son particularmente interesantes las aclaraciones de la noción de “Testimonium” en S. Tomás. Esta noción tiene dos sentidos principales: “Testimonium dicitur testata veritas... Testimonium dicitur omne quod ab extranea re sumitur ad faciendam fidem” S. Tomás *In Ps. XXIV*, n. 8. Duroux comenta así: “Témoignage signifie donc: ou bien une vérité *inévitable*, mais *proposée* par qui prétend la connaître, et alors témoigner c'est *manifester*, certifier, ou bien tout ce qui *garantit extrinsèquement* la valeur du témoin, tout ce qui l'accrédite et le rend apte à provoquer la foi, et ce que nous appellerions *les signes de crédibilité*...”, *ib.*, págs. 31-32 (subrayamos nosotros).

¹⁶⁷ Aquí nosotros quedaríamos ubicados entre esos “aliqui” que pertenecen a la 5ª sentencia expuesta y criticada por Juan de S. Tomás, *Cursus Theologicus*, *ib.*, pág. 3, col. 2 y pág. 8, col. 2 ss. La razón principal invocada por Juan de S. Tomás es que el objeto formal de la fe no debe contener *nada de creado y ningún ens rationis*. A eso podríamos contestar con la distinción de S. Tomás: “ex parte rei creditæ”, *transeat* “ex parte credentis”, *nego, et peto probationem*.

¹⁶⁸ Cf. P. Rousset, *Note sur le développement du dogme*, *Rech. sc. Rel.*, 37 (1950), págs. 113-120: “La difficulté de fond y consiste à voir comment se concilie l'identité qu'affirme l'Eglise entre son présent enseignement et l'Evangile prêché par les Douze, avec la *multiplicité* considérable des énoncés proposés maintenant à la croyance des fidèles...”, pág. 114. La solución de Rousset coincide con lo que expusimos en *Teologia*, 1 (1963), págs. 244 s., y que se funda en el “cointelligere” del que habla S. Tomás en Ver. q. 10, a. 12, ad 5m.

temático". No hay solamente ὑπακοή (*auditus*); hay también γνῶσις (*intellectus*).

De aquí podemos pasar a una opción que se inscribe más inmediatamente en el tema de la Tradición, es decir, en el de su *contenido*¹⁶⁹. Aquí también hemos distinguido dos aspectos: el de la tradición del *mensaje* (κηρύγμα, εὐαγγέλιον) y el de la tradición de *reglas de conducta* (διδασχί). Al primer aspecto corresponde un desarrollo en la línea de la *inteligencia sintética* de las etapas del Plan de Dios (*Reino celeste* anticipado en los *gestos mesiánicos* que dan cumplimiento a la profecía del *Antiguo Testamento*); al segundo aspecto corresponde un desarrollo en la línea de la *imitación fiel y obediente* de los gestos arquetípicos de Cristo y del Apóstol. Y, ya en tren de fáciles esquematizaciones, al primer aspecto corresponde el Pablo de las epístolas de la cautividad, al segundo aspecto, el Pablo de las epístolas pastorales. O, usando el esquema medieval de los sentidos "espirituales" de la Escritura, al primer aspecto corresponde el "sensus typicus et anagogicus" (*ad recte credendum*), al segundo, el "sensus tropologicus" (*ad recte operandum*)¹⁷⁰. También aquí hemos tratado no solamente de distinguir sino también de integrar en forma jerárquica, dando una primacía al *kerygma* o, para emplear las fórmulas de Congar, a la *Tradición* sobre las *tradiciones*.

A su vez, esta opción ha tenido su repercusión en uno de los problemas que giran en torno al tema del *modo de trasmisión* de la Tradición. Nos referimos al problema Escritura-Tradición¹⁷¹. Aquí también tuvimos que distinguir dos aspectos: el que atañe a la constitución de los dogmas de fe, y el que atañe a la veneración de las costumbres disciplinares y culturales de la Iglesia. Para el primer aspecto mantuvimos la exigencia de una referencia o "fundamentación" escriturística; para el segundo hemos dejado de lado estas exigencias sistémicas.

Finalmente, nos corresponde señalar una opción en cuanto a la manera de concebir la originalidad de la Tradición, como forma de trasmisión distinta de los "monumentos"¹⁷². Aquí también hemos tenido que considerar lo que hay de justo en un esquema "personalista" y "actualista" y lo que este esquema deja en las sombras, sin

¹⁶⁹ Cf. *Teología*, 2 (1964), págs. 75-77.

¹⁷⁰ S. Tomás *Quodl. VII*, q. 6, a. 3 in c. Con este esquema la exégesis medieval ha sabido construir en base a la Biblia toda una teología dogmática (s. allegoricus et anagogicus) y moral (s. tropologicus). Para los discernimientos necesarios, ver H. de Lubac, *Exégese medievale. Les quatre sens de l'Écriture*, particularmente el segundo volumen (col. *Theologie*, 41), París, 1959, capítulos VIII (*L'allégorie, sens de la Foi*), IX (*La tropologie mystique*) y X (*Anagogie et eschatologie*).

¹⁷¹ Cf. *supra*, capítulo 1.

¹⁷² Cf. *supra*, capítulo 4.

relieve. Nos referimos al carácter de *Presencia "intencional"* por la que Dios en su acto revelador entra en comunión con nosotros, a través del mismo escrito inspirado. Antes de subrayar la distinción de Actos de Dios, nos ha parecido mejor subrayar la unidad de un mismo impulso del Espíritu Santo, contenido en los escritos inspirados, el cual alcanza la conciencia del creyente, interiorizando en ella el mensaje contenido en esos escritos. No con esa immanencia perfecta que nos será dada en la Gloria, ni dispensándonos de las tensiones que nos hacen gemir y suspirar por la "redención de nuestro cuerpo" (Rom. VIII, 23). Pero presencia e immanencia, en fin de cuentas. No pura trascendencia, ni pura tensión, ni pura "alienación", sino comunión, gusto y fruición de la Palabra de Dios hecha presencia, a través del Espíritu, en esos sus signos, sus "sacramentos" que son la Biblia y la Liturgia y, bajo su luz, el mundo y el alma del hombre.

RICARDO FERRARA

EL CRIMEN DE ONAN

La moral matrimonial es actualmente objeto de intenso estudio¹ en la Iglesia católica. Varios hechos, que no es el caso enumerar aquí, atestiguan la orientación de este estudio. Los fundamentos de nuestras soluciones morales, por ejemplo, reciben una consideración muy especial. Y, entre ellos, los fundamentos bíblicos.

El presente pequeño trabajo está precisamente dedicado a examinar, a la luz de la moderna crítica bíblica y de la hermenéutica católica, el texto famoso de Gén. 38, 8-10, que ha servido y sirve aún de prueba de la grave ilicitud de cada acto de lo que se llama, a partir del texto mismo, el onanismo conyugal. En la corriente de la renovación teológica actual, tal examen debía ser hecho, tarde o temprano. Algunos pasos han sido ya dados, según se verá a continuación. Las páginas que ahora publicamos quieren sólo ser un paso más o dos en esa misma dirección. La contribución que brindan no es, en efecto, sensacional. Pensamos, sin embargo, que pueden servir de punto de partida y de material de base para futuras investigaciones.

Nuestro intento es bien preciso. Queremos hacer un estudio analítico de Gén. 38, 8-10 a un triple nivel, por así decir. Un primer nivel es el del valor preciso del texto como *argumentum ex Scriptura* para probar la ilicitud grave de cada acto de onanismo conyugal. Nuestro planteo aquí nos es brindado por la historia reciente de la exégesis. Sobre lo ya dicho, por consiguiente, no habrá que volver, sino eventualmente que corregir y completar. El segundo nivel es el propiamente hermenéutico: ¿cómo combinar la conclusión alcanzada con el uso antiguo y habitual de Gén. 38, 8-10, y cuál es precisamente este uso? El tercer nivel, finalmente, es la exégesis de detalle o *micro-exégesis*: ¿qué significan, en este contexto, las palabras empleadas?

El lector juzgará de los resultados. Es bueno tener presente desde ya que éstos no exceden los límites estrechos del objeto elegido y la

¹ Cf. los dos boletines sobre el tema en el n° 5 de *Concilium* (págs. 101-150).

metodología adoptada. No afectan formalmente las conclusiones obtenidas en otro horizonte teológico, que se mantienen en virtud de su propia cohesión, independientemente de nuestro aporte, que podemos llamar técnico. En la medida en que fuera útil, sería, sin embargo, de desear que se lo tuviera en cuenta.

I

Después del comentario de Joseph Chaine en el Génesis², que resumía la tesis negativa de Hermann Gunkel³, un notable artículo del Padre A. M. Dubarle⁴ brindaba, creo, la prueba manifiesta de que el famoso pasaje Gén. 38, 8-10 no puede ser utilizado como *argumentum ex Scriptura* para probar la grave ilicitud de los actos que se llaman, por eso mismo, de onanismo conyugal. El autor del artículo basa su demostración sobre este punto preciso, que es realmente la clave de la cuestión: la gravedad del castigo infligido no basta para concluir, en el contexto del Antiguo Testamento, a la gravedad de la culpa *en sí* considerada. Semejante razonamiento, explícito o implícito en la posición de los que utilizan Gén. 38, 8-10 como *argumentum ex Scriptura* contra el onanismo, corre peligro de destruirse a sí mismo. Del mismo modo se probaría la grave ilicitud del censo (cf. 1 Cr. 21, 7). El Padre Dubarle saca de aquí la consecuencia de que la malicia de un acto (en el contexto bíblico) puede depender tan sólo “de la situación de conjunto”⁵. Si el censo de David es castigado con una espantosa peste, ello podría ser porque tal acto implicaba una tendencia a la laicización de la guerra, considerada hasta entonces en Israel como una función sacra; es decir, implicaba una profanación⁶.

² Cf. J. Chaine, *Le livre de la Genèse* (París, 1948), págs. 385-6: “Le péché visé ici n'est pas spécialement le vice d'onanisme... qui consiste à détourner un acte de sa fin, mais le fait de ne pas vouloir donner une postérité à son frère. Le péché est ici contre la famille plutôt que contre la pureté”.

Nos limitamos aquí al planteo contemporáneo de la cuestión, con especial atención al punto de vista de los exégetas católicos. Para la historia de las diversas opiniones el lector puede consultar el artículo del Padre Dubarle que citamos en la nota 4 (pág. 575 con las correspondientes referencias). Aparte de este artículo, no conocemos más que otros dos, dedicados al estudio de nuestro texto: J. B. Schaumberger C. Ss. R., *Propter quale peccatum morte punitus sit Onan?* Bib. 8 (1927), págs. 209-212 (su conclusión es formulada así: “Itaque Gen. 38, 9-10 praebet argumentum efficax contra nefandum peccatum onanismi”); C. F. de Vine, *The Sin of Onan, Gen. 38, 8-10*, CBQ 4 (1942), págs. 323-340.

³ Cf. *Die Schriften des Alten Testaments*, erste Abt., erster Band (Göttingen, 1921), pág. 256: “Seine Sünde (de Onán) its also Lieblosigkeit gegen den verstorbenen Bruder, nicht die nach ihm gennante geschechtliche Verwirrung”.

⁴ A. M. Dubarle O. P., *La Bible et les Pères ont-ils parlé de contraception?*, La Vie Spirituelle-Supplement, t. 15 (1962), págs. 573-610; esp. págs. 574-579.

⁵ Art. cit. pág. 577.

⁶ Es la explicación propuesta por G. von Rad y por R. de Vaux, que A. M. Dubarle hace suya; art. cit., pág. 577 y nota 12.

Paralelamente, el acto de Onán no habría sido necesariamente castigado por sí mismo, sino por la violación del deber de procreación *en la hipótesis de levirato*. La intención del autor no sería la de enseñar a sus lectores la malicia de un método anticoncepcional, sino la de mostrar cómo el miserable fraude de Onán, que acepta el juego pero no sus reglas, es abominable a los ojos de Dios. El crimen de Onán puede ser “una grave injusticia”⁷. El autor añade prudentemente que “la gravedad moral de una falta no debe ser matemáticamente estimada en función de la gravedad material del castigo que se le inflige en una circunstancia determinada, narrada por la Escritura”⁸.

Consideremos un instante esta regla de oro. La severidad del castigo divino sólo prueba, en varias instancias, la intención didáctica del correspondiente relato, que suele ser, además, de tipo etiológico⁹. No sería, pues, oportuno apoyarse, estrictamente hablando, en la súbita muerte de Onán, para deducir la gravedad de la defraudación conyugal en el matrimonio levirático, según la Escritura. Esta es una observación que nos atrevemos a hacer a la tesis del Padre Dubarle. Sería más prudente atribuir la muerte del segundo hijo de Judá a las necesidades de un esquema histórico u oral tradicional¹⁰, en el cual dos hermanos casados sucesivamente con la misma mujer deben morir para poder dar lugar a la situación dramática que plantea la existencia del tercero, negado por el padre a la viuda doble. Lo demás tiene carácter accesorio. De ‘Er no se dice cuál fue en concreto la causa de su muerte, sino que “fue malo y Yahweh lo hizo morir” (v. 7). Cuando se da la causa de la muerte de Onán (vs. 8-10), se puede pensar que la precisión se debe a exigencias esquemáticas: el primero deja viuda su mujer, el segundo la toma por indicación paterna y naturalmente no quiere darle hijos que no van a ser suyos. Los juicios morales son, en semejante contexto, relativamente secundarios. La continuación del relato nos brinda una confirmación de este último aserto. El incesto de Tamar con Judá no recibe una sola palabra de condenación, si bien tal tipo de uniones está prohibido en otro documento del Pentateuco, la *Heiligkeitgesetz* (Lev. 18, 15), bajo pena de muerte (*ibid.* 20, 12). Las prácticas anticoncepcionales, en cambio, como muy bien demuestra el Padre Dubarle¹¹, no figuran

⁷ *Ib.* pág. 578.

⁸ *Ib.*, pág. 577.

⁹ Lev. 10, 1-3 (en 2 Cr. 26, 16ss, el rey Uzías, por una falta semejante, es solamente castigado con la lepra); 1 Sam. 6, 19 (según Setenta: los hijos de Jecónías); 2 Sam. 6, 6-11 (la “percussio Ozæ” de la Vulgata), etc.

¹⁰ Cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart, 1948), pág. 163, n. 424: “Das Ganze von Gen. 38 ist eine lebendige Erzählung, der zugrunde liegen einzelne Personifikationen bestehender Beziehungen von Stämmen und Sippen... Alles übrige in Gen. 38 ist jedenfalls volkstümlich und teilweise derb erzählende Ausmalung”.

¹¹ *Art. cit.*, pág. 578.

entre los numerosos y muy explícitos interdictos sexuales del Antiguo Testamento.

Es lícito interrogarse, sin embargo, acerca de lo que el viejo autor preyavista ¹², con sus categorías morales todavía imperfectas, encuentra condenable en la conducta de Onán para hacer comprensible su muerte. No es el acto conyugal, realizado de manera incompleta. Pero no es tampoco, en mi opinión, ese acto así realizado, en el contexto del matrimonio levirático. Yo creería más bien que lo que choca a las concepciones morales del autor es *el hecho de la infecundidad procurada* en el matrimonio de Onán. El *medio* que para esto se utiliza le es prácticamente indiferente: si Onán hubiera aplicado el método Ogino-Knaus o hubiera recurrido (para Tamar) a los noresteroides, el juicio del autor hubiera sido el mismo. Pues, en la concepción del Antiguo Testamento, el matrimonio *debe* ser fecundo: la fecundidad es una bendición divina y la esterilidad una terrible maldición ¹³. Una y otra se confunden, respectivamente, con la felicidad y la desgracia ¹⁴. La mujer fecunda recibe sus hijos *de Dios* (Gén. 4, 1). En semejante concepción, la consciente y sistemática oposición a la procreación no puede ser mirada sino como una aberración o como un absurdo. Precisamente, en el horizonte de la Biblia, la actitud anti-concepcional es difícil de imaginar; no es lo que se diría una tentación seductora: ¿quién quiere llegar a viejo solo, privado de la "corona filiorum", sin que nadie se preocupe de perpetuar su nombre y su fama (cf. Prov. 17, 2)? La pregunta equivale a esta otra: ¿quién quiere morir? El Antiguo Testamento tampoco contiene la prohibición del suicidio, sin duda porque nadie —si no en las excepcionales circunstancias de Saúl, que además no era ya normal ¹⁵— hubiera pensado en suicidarse.

Del mismo modo, el único episodio anticoncepcional que encontramos, sucede en el contexto muy artificial de una historia de levirato defraudado, porque es solamente aquí sin duda donde el israelita podía haber recurrido a una maniobra de esta clase. La contradicción sería menos flagrante. Por esto también no se encuentra en el Anti-

¹² La crítica literaria del Pentateuco tiene ordinariamente a Gén. 38 por perteneciente a la serie más antigua de textos incluida por J en su obra: L de Eissfeldt, S de Pfeiffer, K de Morgenstern, la "source méridionale" de Cazelles, etc.

¹³ Gén. 1, 28; 9, 1ss.; 15, 5; 49, 5; Sal. 128, 3-4; 144, 12 (bendición). Ex. 23, 26; Nu. 5, 21-22; Dt. 28, 18 (maldición). Cf. vgr. Joh. Pedersen, *Israel, its Life and Culture I-II* (Copenhague-Londres, 1954), págs. 204-212. Es el sentido de la historia de Ana: 1 Sam 1-2. El tema ha sido traspuesto por el segundo Isaías a la fecundidad escatológica de Jerusalén: Is. 54, 1-3; 66, 5-13; cf. Sal. 113, 9.

¹⁴ Los libros sapienciales insisten en que la felicidad de los padres depende de la educación de los hijos: la desgracia de los padres son los hijos indignos (Pr. 10, 1; 15, 20; 17, 6, 25; 19, 13).

¹⁵ Cf. 1 Sam 31, 3-6 (con el suicidio del escudero); 1 Cr. 10, 3-6. 2 Sam. 1, 6-10, da otra versión sobre la muerte de Saúl: ¿es para evitar el escándalo del suicidio?

guo Testamento ninguna prohibición explícita de los actos anticoncepcionales: no era necesaria, ni hubiera sido entendida. En cambio, se reprueba la conducta de Onán, justificación más o menos verosímil de su muerte, porque evidentemente un hombre que se opone así a la bendición divina es razonable que muera. Y al mismo tiempo, el lector puede entender que un hombre recurra a esta conducta cuando los hijos no van a ser (jurídicamente) suyos. Cualquier otra hipótesis, en el Antiguo Testamento sería impensable.

El acto de Onán no es, pues, tanto el *acto* cometido —acerca del cual diremos algo en la última parte de esta nota—, cuanto su conducta general pervertida, aunque explicable. En este sentido, el viejo texto, a la luz de toda la doctrina bíblica sobre el matrimonio (que comprende desde luego otros aspectos: cf. Gén. 2, 24), puede enseñarnos algo todavía hoy, si no la grave ilicitud de los actos anticoncepcionales en sí mismos considerados, al menos la intrínseca ordenación del matrimonio como institución a la procreación y a la fecundidad.

II

Ahora bien, la conclusión precedente ¿es compatible con los principios de la hermenéutica católica? ¿No hay a favor de la exégesis de este texto, que podemos llamar antigua, por lo menos una explícita declaración pontificia, e incontables testimonios de autores teológicos de siglos pasados? ¿Los manuales de teología no se apoyaban en esto hasta hace muy poco para demostrar *ex Scriptura* la grave malicia moral del “coitus interruptus”? La cuestión puede ser examinada con provecho, porque contribuye a aclarar los datos básicos de una problemática, cual es la de la natalidad, no siempre exenta de elementos menos racionales.

Es un hecho que Pío XI en *Casti Connubii*¹⁶ usa el texto de Génesis en su argumentación contra los actos anticoncepcionales. Pero conviene notar aquí dos cosas, que pasan generalmente desapercibidas y que son, sin embargo, de capital importancia para comprender la intención pontificia. Notemos, primero, que el Papa, estrictamente hablando, no cita el texto, sino que resume su contenido, conforme al conocido pasaje de San Agustín en “De coniugiis adulterinis” (1, 2, n. 12)¹⁷. Es, entonces, más bien una *interpretación* del texto que hace suya, sin pronunciarse, explícitamente al menos, acerca del texto mismo¹⁸. Notemos, en segundo lugar, que el uso del texto tiene carácter

¹⁶ AAS 22 (1930), págs. 559 s.

¹⁷ PL t. 40, c. 479.

¹⁸ Conviene citar las palabras de la encíclica: “Quare mirum non est, ipsas quoque Sacras Litteras testari Divinam Maiestatem summo prosequi odio hoc nefandum facinus illudque interdum odio puniisse, ut memorat Sanctus Augustinus:

de *confirmación* de la tesis, más que de prueba estricta. El Papa ha dado en el párrafo anterior¹⁹ la razón que se puede llamar natural de la intrínseca malicia del onanismo. La *prueba*, por consiguiente, en la argumentación de la encíclica, está ya dada. Luego vienen las frases citadas, a manera de confirmación por la interpretación agustiniana del texto²⁰.

Erraría así quien dijera que Pío XI define o determina el sentido de Gén 38, 8-10. Su sucesor nos advierte, por lo demás, en "Divino afflante"²¹, que "inter multa illa, quæ in Sacris Libris . . . proponuntur, pauca tantum esse quorum sensus ab Ecclesiæ auctoritate declaratus sit, neque plura ea esse, de quibus unanimis Sanctorum Patrum sit sententia". Nuestro texto es precisamente uno de tantos que no gozan del testimonio unánime de la tradición normativa.

El mismo San Agustín no se refiere más que una vez²² al capítulo 38 del Génesis para probar la ilicitud de la conducta y de los actos anticoncepcionales, aunque vuelve repetidas veces sobre el tema en sus obras²³. El resto de la tradición patristica es todavía menos constante en el uso del texto. Varios comentarios al Génesis omiten toda alusión al episodio de Onán (Orígenes, Ambrosio, Jerónimo, Teodoro)²⁴. Otros se conforman con repetir el texto bíblico²⁵, añadiendo a veces alguna precisión²⁶, pero sin insistir en su sentido exacto. El pasaje es muy poco citado en otras obras de Padres. Cuando lo es,

Illicite namque et turpiter etiam cum legitima uxore concumbitur, ubi prolis conceptio devitatur. Quod faciebat Onan, filius Iudæ, et occidit illum propter hoc Deus" (l. c.).

¹⁹ Ib.: "At nulla profecto ratio, ne gravissima quidem, efficere potest, ut quod intrinsece est contra naturam, id cum natura congruens et honestum fiat. Cum autem actus coniugii suapte natura proli generandæ sit destinatus, etc. . .".

²⁰ El Papa resume así su argumentación (ib., pág. 560): "Cum igitur quidam, a christiana doctrina iam inde ab initio tradita neque umquam intermissa manifesto recedentes. . .". La Escritura no es mencionada.

²¹ AAS 35 (1943), pág. 319; Ench. Bibl. (Neapoli-Romæ, 1954²), n. 565.

²² En el texto citado del *De coniugiis adulterinis*.

²³ *De moribus Manichæorum* l. 2, c. 18 (PL t. 32, c. 1373). *De Bono coniugali* c. 10-11 (PL t. 40, c. 382). *De Nuptiis et concupiscentia* l. 1, c. 15 (PL t. 44, c. 423 s.).

²⁴ Cf. el análisis de A. M. Dubarle en el artículo citado (págs. 589-603).

²⁵ Así San Juan Crisóstomo (*in Gen. hom.* 62, PG t. 54, c. 553; Dubarle, págs. 598 s.).

²⁶ Efrén (Dubarle, pág. 598: Onán habría usado de un "artificium acerbum", versión latina del CSCO t. 153). Casiano (*Conlationes* 5, 11; PL t. 49, c. 626): "Fornicationis genera sunt tria: primum, quod per commixtionem sexus utriusque perficitur; secundum, quod absque femineo tactu, pro quo Onan patriarchæ Judæ filius percussus a Domino legitur, quod in Scripturis Sanctis immunditia nuncupatur. . . ; tertium, quod animo ac mente concipitur. . .". Dubarle, pág. 594, n. 48, advierte que el aparato crítico del CSEL t. 13, págs. 132-3, contiene la lección Er (por Onán) en varios manuscritos. Piensa que ésta pudiera ser la lección primitiva, pero creo que es más bien lo contrario: los copistas no reconocían en el "absque femineo tactu" (la masturbación, según dice con razón Dubarle) el acto de Onán en la versión latina de la Biblia. Entonces sustituyen a Onán por 'Er.

ocurre, como en los comentarios al Génesis, que el autor se preocupa ante todo de extraer de él una lección espiritual²⁷.

Si hay, pues, un texto cuya interpretación sea libre, es ciertamente éste. Los teólogos y moralistas que solían usarlo como prueba no deberían usarlo todavía hoy. La concepción de la Escritura como un arsenal de textos aptos para probar tal o cual tesis teológica, tiende

Cirilo de Alejandría, *Glaphyra in Gen.* (PG t. 69, c. 309A; Dubarle, pág. 607): "violaba (Onán) la ley del coito".

Aquí hay que citar también la traducción latina de San Jerónimo, la Vulgata, que añade precisiones respecto de los Setenta y de las diversas formas de la *Vetus Latina*. Basta comparar su versión con las otras precedentes en el texto de la edición de Beuron (*Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel*, 2. Genesis, Friburgo 1951-4, págs. 394-5; Dubarle, págs. 602 s.).

27 Así Zenón de Verona, lib. II, *Tract. de Gen. contra Arianos*, tract. 14 de Juda (PL t. 11, col. 434-6): "Judas quantum intelligit datur, ex parte prophetarum, ex parte patriarcharum, patrumque, typus erat... Igitur Her primitivus filius, primitivus est populus... Aunan autem secundus frater, Judaicus est populus, cui præcipitur, ut semen excitet fratris... At ille semen suum fudit in terram. Semen significat non creaturæ sed cordis. Etenim semen cordis verbum est Dei (cf. Luc. 8, 11-12) ... Terra vero hominem idolumque significat... Semen ergo suum fudit in terram, hoc est Dei mandata neglexit, et idolis profudit: propter quod a Deo similiter etiam ipse sententiam damnationis accepit, quia, sicut est detestabilis qui cum sit homo, Deum se fingit, ita detestabilior qui Deum colit, quem ipse disposuit". (Dubarle ha pasado por alto la mención de la concepción impedida en la c. 435: "Tumque negotio confecto, conceptu signata. (Thamar) quem veræ fornicariæ habent perosum ac semper vitant...").

Agustín, *Contra Faustum Manichæum* l. 22, c. 84 (PL t. 42, c. 455-6), texto literalmente reproducido por Isidoro de Sevilla en las *Questiones in Vetus Testamentum* c. 29 (PL t. 83, c. 268): "In Thamar ergo nuru Judæ intelligitur plebs Judæe. Cui de tribu Judæ reges tamquam mariti adhibebantur... Duo enim genera principum qui non recte operabantur in plebe, unum eorum qui oberant, alterum eorum qui nihil proderant, significabantur in duobus filiis Judæ, quorum unus erat sævus ante Deum, alter in terram fundebat semen, ne semen daret ad fecundandam Thamar. Nec sunt amplius quam duo genera hominum inutilia generi humano: unum nocentium, alterum præstare nolentium, et, si quid boni habent in terrena vita, perdentium, tamquam in terra fundentium... Nomen quoque majoris qui vocabatur Her, interpretatur *pellicius*... Sequentis autem nomen, qui vocabatur Onan, interpretatur *mæror eorum*. Quorum, nisi quibus nihil prodest, cum habeat unde prodesse possit, et id perdat in terra? Majus porro malum est ablata vitæ, quod significat *pellis*, quam non adjutæ, quod significat *mæror eorum*. Deus tamen ambos occidisse dictum est. Ubi figuratur regnum talibus hominibus abstulisse". "Er, por consiguiente, era peor que Onán. A título de curiosidad, se puede ver cómo la interpretación alegórica se transforma en un autor de la Edad Media, el abad Godefrido (PL t. 174, c. 1023; hom. 77, sermo 4 de Nat. B. M. V.): Tamar es la Virgen, Onán es "su edad pueril"; o bien (ib. 1027): Tamar es el "homo salvandus", Onán ("mæror eorum" conforme a la etimología agustiniana) es su alma. El punto de partida de la alegoría de Agustín-Isidoro puede ser encontrado en Orígenes, *Selecta in Gen.* (PG t. 12, c. 129; Dubarle, pág. 596), *Coment. in Cant.* (PG t. 13, c. 128C): "Similis enim videbitur huiusmodi anima vel illi, qui acceptum denarium abscondit in terram ne lucri aliquid ex eo pecuniæ dominus acquireret (cf. Mat. 25, 18), vel illi quem occidisse dicitur Deus quia malignus erat. Onan vel Her, qui accepta semina scientiæ naturalis posteritati invidens profundeabat in terra" (traducción de Rufino). Sobre "Onan vel Her", cf. Dubarle, ib. n. 53). Zenón de Verona se aproxima a la interpretación de Cirilo de Alejandría, *Glaphyra in Gen.* l. c. (PG t. 73, c. 313D; Dubarle, pág. 6).

felizmente a desaparecer. Importa mucho, en cambio, descubrir cuál es la enseñanza de la Escritura sobre los grandes temas teológicos, y ésta no consta tanto de un texto aislado cuanto de una corriente de textos que se sitúan, iluminan y corrigen mutuamente. Es precisamente en tal corriente que hemos intentado reponer el episodio de Gén. 38, 8-10.

III

Por último, queda por investigar la naturaleza misma del acto de Onán, según la descripción que de él da nuestro pasaje. Se suele suponer que éste es claro y que el acto descrito corresponde a lo que hoy se llama "coitus interruptus". Las versiones y comentarios modernos que he podido consultar, todos están de acuerdo²⁸. Los antiguos eran, según hemos visto, mucho menos explícitos.

¿Qué dice el original hebreo? Una traducción bastante literal sonaría así: "Onán sabía que la prole (zera') no sería para él; entonces, cuando se aproximaba sexualmente (ba') a la mujer de su hermano w'ešihet 'aršā. a fin de no darle prole a su hermano". Las dos palabras que hemos dejado sin traducir contienen la clave de la dificultad. Pues es posible imaginar otros modos de contacto sexual incompleto, que no serían un "coitus interruptus" y que responden a la descripción del texto, si esas dos palabras no nos obligan a mantener la interpretación clásica. Esta se funda en la traducción de šihet, sea por derramar, sobreentendiendo el semen²⁹, sea por perder o corromper³⁰, con idéntico sobreentendido. Pero se debe conceder que esta forma de expresar la pérdida voluntaria de semen es por lo menos insólita. Cualquier otro de los verbos que en hebreo significan derramar hubiera sido más claro³¹. Además ¿por qué omitir el complemento?

²⁸ Cf. el resumen de Dubarle, art. cit., pág. 575 y notas correspondientes. A su lista añado todavía: G. von Rad, *Das erste Buch Mose (ATD 4, Göttingen 1953)*, pág. 313, quien dice, sin embargo, prudentemente: "Onan aber gehorcht dieser Bruderpflicht nur zum Schien"; Bruce Vawter C. M., *A Path through Genesis* (New York, 1955), pág. 248: "Onan... commits the sin against nature that his been named in his honor"; Alberto Colunga O. P. y Maximiliano García Cordero O. P., *Biblia Comentada, I, Pentateuco* (Madrid, 1960), pág. 312: "Pero Onán frustra esta intención, cometiendo un pecado contra naturaleza (v. 9). De este hecho, los moralistas darán el nombre de *onanismo* al vicio de la masturbación".

²⁹ Los Setenta, la Vulgata —que añade *semen*—, Kautzsch, Gunkel, Heinisch, Bover-Cantera.

³⁰ Chaine, de Vaux, Vawter, Skinner, la *Confraternity version. La Sacra Bibbia* del Pont. Ins. Bibl. (Florencia, 1942), t. I, pág. 145, asocia las dos versiones: "guastava tutto spargendo a terra".

³¹ En Lev. 15, 16 P tener un derrame seminal (voluntario o no) se dice: tešē' mimmenū (del hombre) šikbat zera'; y ésta es la fórmula habitual en P para designar los contactos sexuales con efusión de semen (cf. ib. v. 18; 19, 20; Nu. 5, 13; y sekobet en Lev. 18, 23; 20, 15; Nu. 5, 20).

No ciertamente porque la palabra aparece ya dos veces en el mismo verso: no habría ninguna posibilidad de equívoco y los dos sentidos (semen y progenie) se recubren por lo menos parcialmente.

Los diversos usos del verbo *šihet*, con una excepción, no nos ayudan demasiado. Algo decimos al respecto en la nota que publicamos en este mismo número de *TEOLOGÍA*; sobre ello no volveremos aquí. Recordemos que la expresión: *šihet* (un complemento) *'aršā*, se encuentra en Ju. 20, 21.25 y significa allí matar, segar las vidas; no precisamente perder hacia la tierra, como habría que traducir conforme a la versión ordinaria de Gén. 38, 9. Hay un uso absoluto (o intransitivo) de *šht*, sobre todo en hi., que significa arruinarse o corromperse³² (sin la connotación sexual que este verbo tiene en nuestras lenguas), y que es probablemente la elipsis de una frase, como Gén. 6, 12P, donde *darkô* sirve de complemento al verbo. Arruinar, romper, destruir la propia vía, la propia conducta, se conecta bastante bien con el sentido original de *šht*, pero no contribuye a nuestra inteligencia el acto de Onán.

Hay, sin embargo, dos (o tres) textos, donde *šht* (en pi.), usado de manera absoluta (o elíptica), parece tener un sentido especial, con una connotación sexual. En Ex. 32, 7 (y Dt. 9, 12), Yahweh dice a Moisés: *lek red kî šihet 'amka...* Ahora bien, el verso precedente concluye la descripción de los actos del pueblo en el festejo del becerro con la expresión eufemística *wayyaqumû l^e šaḥeq*³³. Pero el crimen primero y principal fue, sin ninguna duda, el culto prohibido. Nos hallamos, pues, ante una nueva instancia del uso elíptico de *šht* para designar la inconducta religiosa, y específicamente la idolatría (cf. Dt.

³² Así en Dt. 4, 16, 25; 31, 29; Ju. 2, 19 (en un texto dtr.); Is. 1, 4; 11, 9; 65, 25; Jer. 6, 28; Ez. 16, 47 (*watašhiti mehen b^ekol derakayik*); 23, 11; 2 Cr. 26, 16; 27, 2; cf. Sof. 3, 8 *hišhitû kol 'alilôtam*; Sal. 14, 1; 53, 2. Los pecados ordinariamente connotados son de tipo religioso, en especial la idolatría (aún en Ez. 16, 47; en 23, 11, el sentido parece ser: hiciste más ruinoso, más corrompida, tu pasión, tus fornicaciones). Cf. ni. en Gén. 6, 11-12 P; Ez. 20, 44. En Ex. 8, 20 J (ni.) la corrupción es sinónimo de putrefacción, como en Jer. 13, 7 *nišhat ha 'ezôr*, pero en 18, 4 *nišhat ha kelî* reaparece el sentido original: se rompe o raja (la pieza de arcilla).

³³ Cf. M. Noth, *Das zweite Buch Mose-Exodus* (ATD 5, Göttingen, 1959), pág. 205: "mit dem Sichbelustigen (*šhq*) sind zweifellos sexuelle Orgien gemeint... , wie sie in den kanaanäischen Fruchtbarkeitskulten eine Rolle spielten". La misma connotación tiene *šhq* (pi.) en Gén. 26, 8 P: Abimelek ve por la ventana a Isaac *m^ešaḥeq* con Rebeca (la raíz es frecuentemente usada en conexión con el nombre del patriarca); Gén. 39, 14-17: la mujer de Putifar acusa a José de haber querido *šaḥeq* con ella (en 14: con nosotros); cf. G. von Rad, *Das erste Buch Mose* (Göttingen 1953), pág. 320: "Das Verbum «Spielen» in v. 14, 17... für das erotische Spiel findet sich ähnlich Kap. 26, 8". La exégesis judía suele ver un sentido semejante en el *m^ešaḥeq* de Gén. 21, 9 (donde el TM debe ser completado con el griego). Cf. J. Skinner, *Genesis* (ICC, Edinburgh, 1951), pág. 321 s. en la nota crítica a 21, 6a y 9. Originalmente *šhq* significa reírse, gozar (cf. ugarítico); tiene, por tanto, el mismo desarrollo semántico que el latín *gaudere*.

9, 12 donde *šaḥeq* no es mencionado). El tercer texto es Os. 9, 9: *he'mîqû šîhetû kîmê ha Gib'ā*, que parece aludir al episodio de Ju. 19, también un crimen sexual. Pero, aparte de que Efraím (v. 8) no es responsable de tal crimen, la otra referencia de Oseas a Gibeá como origen y paradigma del pecado de Israel (10, 9), descarta toda alusión específica a la inmoralidad de los benjaminitas y orienta nuestra atención hacia la masacre descrita en Ju. 20³⁴. Según ya notamos, en tres lugares de este capítulo (20, 21, 25, 35), *šht* (hi.) es usado para designar precisamente la masacre. *he'mîqû šîhetû* debe entonces inspirarse de esta vieja historia para describir con el mismo término la conducta profundamente pervertida de Israel: han hecho su ruina tan profunda, su perversión tan radical, como en los días de Gibeá. Nuestra conclusión acerca de la connotación sexual de estos tres textos es más bien negativa. Como los otros que ya examinamos, expresan la noción más general de una conducta moralmente perversa³⁵.

Si *šht* designa más bien una conducta que un acto, y si no tiene ninguna connotación sexual, ¿por qué vino a ser usado en Gén. 38, 9 y qué significa allí? ³⁶ Esta es la pregunta que, a mi juicio, no ha sido respondida todavía. Es verdad que es difícil responder a ella. En lo que sigue querría proponer una simple sugestión que me parece suficientemente atendible.

šht podría tener aquí valor de eufemismo. Originalmente, el relato debía ser más explícito sobre las prácticas matrimoniales de Onán. Quizás se dedicaba a la masturbación (que es conocida por otros textos orientales antiguos)³⁷, quizás interrumpía la unión sexual, si bien esta práctica me parece más refinada y no conozco otras instancias de

³⁴ Cf. Os. 10, 9c lo' (ciertamente) *tašigem ba Gib'ā milḥamā*. El comentario que da H. J. Wolff de este pasaje (Biblischer Kommentar, *Dodekapropheten*, Neukirchen, 1961, págs. 237 s.) es ciertamente preferible al de Th. H. Robinson y F. Horst (HAT 14, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, Tübingen, 1954, pág. 41). Lo mismo vale la lectura y comentario del otro pasaje (9, 8-9; cf. Wolff, pág. 202 ss.; Robinson-Horst, págs. 36 s.), donde, sin embargo, prefiero apartarme de Wolff.

³⁵ Rt. 4, 6 pen *'ašhet 'et naḥalati* no es claro en el contexto. Recordemos de paso que Rt., con nuestro cp. 38 y Dt. 25, 5-10, son los únicos tres pasajes del Antiguo Testamento (en el Nuevo está todavía Mat. 22, 23-33 y par.) que se ocupan de levirato, y entre ellos, Gén. 38 y Rt. tienen una relación directa (cf. Rt. 4, 12).

³⁶ En este sentido, la mejor traducción de Gén. 38, 9 entre las que conozco, es ciertamente la de Hubert Junker (Echter Bibel, *Genesis*, Würzburg, 1953, pág. 111): "Onan wusste also, dass die Nachkommenschaft ihm nicht gehören sollte, und jedesmal, wenn, er zu dem Weibe seines Bruders ging, so handelte er schlecht (indem er den Samen) zu Boden (fallen liess), um seinem Bruder keine Nachkommenschaft zu gewähren". Por lo menos, tiene el mérito de atender a todas las dificultades, sin suprimir ninguna.

³⁷ Sobre todo en relación con mitos de creación. Así el texto del papiro Bremner-Rhind (XXVI, 2-XXVII, 1; cf. ANET, pág. 6), y la estela de Shabaka (l. 55; ib. pág. 5). Menos segura es la interpretación de las líneas 65-69 del poema sumero *Enki y Ninhursag* (cf. Samuel N. Kramer, *Enki and Ninhursag*, A Sumerian Paradise Myth, BASOR Supplementary Studies N° 1, New Haven, Conn. 1945, pág. 13; cf. ANET, pág. 37 ss., esp. n. 4).

ella en la documentación del Medio Oriente Antiguo. La verdad exacta probablemente no la sabremos nunca. Tampoco, según hemos visto, interesa demasiado. Sea como fuere, en las etapas posteriores de transmisión del texto se puede haber pensado que la descripción era chocante³⁸. Una frase demasiado explícita habría sido entonces sustituida por el binomio *šihet 'aršā*, que sugiere la noción de una corrupción muy profunda, y a la vez, por la indicación local, apunta discretamente al derramamiento de semen. Quién sabe si precisamente el locativo *'aršā* no es un testigo fósil del antiguo texto, que hoy, junto a *šihet* en este uso, no tiene mayor sentido.

* * *

El resultado positivo de nuestro análisis de Gén. 38, 8-10 puede parecer escaso. Pero es ya un valor el haber logrado señalar, al menos como hipótesis de trabajo, las reales posibilidades del texto. No es tan claro ni tan formalmente condenatorio de una determinada práctica anticoncepcional como la Vulgata y su uso posterior, relativamente tardío, podía hacernos pensar. Leído en su contexto, interpretado a la luz de su historia literaria, traducido conforme al verdadero sentido de las palabras que usa, es un indicio más de la estima en que los israelitas del Antiguo Testamento tenían la procreación. Si la anécdota de Onán pierde así su valor ejemplar, gana al menos un lugar en la enseñanza bíblica constante acerca del bien que hay en la generación y educación de los hijos. Enseñanza que permanece válida hoy día.

JORGE MEJÍA

³⁸ Es sabido que hay otros ejemplos de correcciones eufemísticas en el texto masorético.

* *Post scriptum*: Estando en compaginación el presente número, llegaron a mi conocimiento dos trabajos relacionados con el presente tema, y que deben sumarse a los citados en la nota 2. El artículo de P. Andriessen, *De Zonde van Onan*, publicado en *Bijdragen* 25 (1964), págs. 367-377, me es solamente accesible en el resumen que da de él la *Rev. Sc. Phil. Théol.* 49 (1965), pág. 354. Según este resumen, el autor rechaza la interpretación del pecado de Onán como un crimen contra la ley del levirato e insiste en que se debe ver en él una "aberración sexual". Kl. Bröckmöller S.J., en cambio (*Industrie und Kultur*, Frankfurt am Main, 1964, págs. 175-187), dice que el pecado atenta contra el "damaligen Eherecht". Estos dos últimos textos me han sido gentilmente señalados por amigos.

Un aporte a la crítica textual de Jeremías XI, 19

La necesidad de traducir a la lengua local los textos bíblicos de uso litúrgico, vuelve inevitable ciertas opciones de crítica textual. Si en el latín de la Vulgata, la frase de Jer. 11, 19 (lectura bíblica del martes de la Semana santa): *mittamus lignum in panem eius* podía pasar desapercibida y hasta despertar ecos religiosos por la asociación de *lignum* con la Cruz¹, en castellano, o en cualquier otra lengua viva, la carencia de sentido salta a la vista.

La crítica textual viene aquí en nuestro auxilio. Desde los tiempos de F. Hitzig², las versiones y comentarios suelen leer este pasaje conforme al texto masorético (mediante una ligera corrección) y no conforme a los Setenta y al siríaco. Pues la primera regla de crítica textual del Antiguo Testamento es que el texto hebreo debe ser preferido cuando no hay razones absolutamente indispensables para anteponerle las versiones antiguas o recurrir a la conjetura³. Estas, por otra parte, no brindan un sentido satisfactorio, por que ni ξύλον ni *lignum* significan *veneno*, como sería necesario para que la frase en cuestión adquiriera un sentido (envenenemos su pan). Es verdad que el Targum de Jonatán⁴ traduce directamente la palabra hebrea 'עץ (árbol) por sm' d mwt' (veneno mortal), pero ésto es más una paráfrasis interpretativa que una traducción; nuevo ejemplo

¹ *Ecce lignum Crucis* en la liturgia del viernes santo. El verso *regnavit a ligno Deus* en el himno de Vísperas del Tiempo de Pasión. Es sabido que las palabras *a ligno* aparecen unidas al v. 10 del Sal. 96 (*Dominus regnavit a ligno*) desde el *Diálogo* de Justino con Trifón (LXXIII, 1ss; ed. G. Archambault, París, 1909, págs. 351 s. y la nota) en algunas citas (Tertuliano, Ambrosio, Agustín, Gregorio) y manuscritos (R, el Psalterium græco-latinum Veronense, los salterios romano y mozárabe). Se trata ciertamente de una interpolación. Ya Justino (l. c. LXXII, 2, ed. c. p. 348) establece una relación entre esas palabras y Jer. 11, 19 (cf. P. Prigent, *Justin et l'Ancient Testament*, París, 1964, págs. 172-194), así como Jerónimo (que sigue aquí los Setenta y no el texto masorético) asocia *lignum* a la Cruz: "*Mittamus lignum in panem eius: crucem videlicet in corpus Salvatoris*" (cf. *Comm. in Jer. Prophet.*, Lib. II, cap. XI, *PL* t. 24, col. 756 C).

² *Kurzgefasste Exeg. Handbuch zum A. T.* 3 (1866²).

³ Cf. vgr. E. Würthwein, *The Text of the Old Testament* (Oxford, 1957), pág. 77: "The main interest is centred upon M. Since M depends upon direct transmission in the original language, and was handed down with great care, it deserves special attention in every case. To-day, the earlier tendency to underestimate the value of M in favour of the Greek translation, or even in favour of modern conjectures, has been almost entirely given up, since M has revealed itself repeatedly as the best witness to the text".

⁴ A. Sperber, *The Bible in Aramaic* (Leiden, 1962), t. III, pág. 164.

de cómo el sentido general que se cree ver en una determinada frase, influye en la versión de tal o cual palabra oscura del contexto. Lo mismo ocurre con la versión *našhitā* por *mittamus* en los Setenta y la Vg. ⁵.

Conforme a esto, la versión comúnmente aceptada de *našhitā 'eš b'elahmô* es: cortemos (o talemos) el árbol en su vigor ⁶. La segunda parte de la frase, perfectamente paralela a la primera, ratifica esta lectura (*w'nikr^etennú me'eřeš hayyim*), así como a la esperada conclusión (*úsmô lo' yizzaker 'ôd*). La siniestra maquinación (*maħašabôt*) de los enemigos de Jeremías consiste en la medida radical de acabar con su vida. La fórmula que nos ocupa parece expresar este propósito con ayuda de una expresión proverbial ⁷: cortemos el árbol en su vigor, es decir, en plena vida, por oposición al árbol seco o muerto, que suele ser el que cae víctima del hacha ⁸.

La versión corriente de la frase jeremiana me parece correcta. Se puede decir que es ya definitiva. Con todo hay dos puntos de la misma que se prestan a ulterior examen. El primero es el verbo *našhitā*, el segundo el sustantivo *lahmô*. Este segundo punto es el objeto específico de la presente nota. Pero quisiera también dedicar algunas líneas al primero.

El verbo *šht* (en hi.) significa aquí cortar. Los léxicos hebreos suelen admitir esta acepción, pero como derivada de *arruinar*: se *arruina* un árbol cortándolo ⁹. Parecería, sin embargo, que el sentido original de *šht* sería precisamente cortar, y que de aquí procedería la gama de diferentes significados restantes. En Lev. 19, 27 y Dt. 20, 19, 20 (con 'eš de complemento como en Jer. 11, 19), dos textos legales antiguos, el verbo significa netamente la acción de cortar, la barba, en el primer caso, los árboles, en el otro. No se ve por qué Köhler-Baumgartner, por ejemplo, vierte Dt. 20.19 por *verderben*, *zerstören* (*spoil, ruin*) y Lev. 19, 27 por *stutzen* (*mar*). La sola construcción de la frase en los dos versículos de Dt. debería haber sugerido que *šht* no puede tener allí el mismo sentido que en Gen. 18, 28 o

⁵ La *Concordance to the Septuagint*, de E. Hatch y H. Redpath (Oxford, 1897), cita esta sola instancia de traducción de *šht* por *ἐμβάλλειν* (cf. pág. 455 b, con un signo de interrogación).

⁶ Así, F. Giesebrecht, *Das Buch Jeremia* (HAT, Göttingen, 1907, pág. 72); H. Schmidt, *Die Grossen Propheten* (Die Schriften des Alten Testaments, zweite Abt., zw. Band, Göttingen, 1923, pág. 241); J. Condamin, *Le Livre de Jérémie* (Etudes Bibliques, Paris, 1936, pág. 100); W. Rudolph, *Jeremia* (Handbuch zum Alten Testament, Tübingen, 1947, pág. 70); A. Gelin, *Jérémie* (La Sainte Bible... de Jérusalem, Paris, 1951, pág. 79); A. Penna, *Geremia* (La Sacra Bibbia, Turín-Roma, 1952, pág. 118), etc. Pero J. M. Bover S. J. y F. Cantera Burgos (Sagrada Biblia, Madrid, 1953, pág. 1203): "Destruyamos el árbol con su fruto".

⁷ Cf. W. Rudolph, l. c. (pág. 70): "wohl ein sprichwörtlicher Ausdruck".

⁸ La comparación con otra expresión proverbial de contenido afín salta a la vista. Esta se encuentra en el Nuevo Testamento (Luc. 23, 31) en boca del Señor: *ἐν τῷ ὕγρῳ ξυλῶ ταῦτα ποιούσιν, ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται*. El *ξύλον ὑγρόν* corresponde con toda exactitud al 'eš b'elah(m)ô de Jer. 11, 18, según se desprende del sentido de *ὑγρός* (húmedo), de la traducción latina (*viride*) y de las traducciones modernas. La aplicación del proverbio es clara: Jesús es el árbol vivo talado en pleno vigor. Si a él le cabe esa suerte por voluntad de los hombres, ¿qué pueden esperar para sí los culpables de su muerte? La situación es, pues, idéntica a la de Jeremías, cuya relación como tipo con la figura del señor en el Evangelio y en la catequesis cristiana primitiva sería interesante estudiar más a fondo. Es posible pensar, por ejemplo, que el texto de Luc. 23, 31 alude expresamente a Jer. 11, 19. Si así fuera, los exégetas tendrían un argumento más para mantener la versión hoy comúnmente aceptada, si bien quedaría por explicar por qué Lucas se apartaría en este caso de los Setenta y (aparentemente) también de la traducción aramea.

⁹ Así Köhler-Baumgartner (Lexicon in VT. Libros, Leiden 1953, pág. 963); Gesenius-Buhl (Handwörterbuch über das AT, Berlín 1949, pág. 820).

en 2 Rey. 18, 25: ¿qué puede significar, de lo contrario: lo' tašhīt 'et 'ešah lindo^h 'ala(y)w garzen (v. 19)? ¿o bien: tašhīt wēkarata (v. 20)? En cuanto a Lev. 19, 27, es evidente que la barba es recordada para darle mejor apariencia: cf. taqqifū al principio del verso. Así se podría explicar el sentido muy neto de matar que šht tiene en otros textos, como en 1 Sam. 26, 9. 15 o en Ju. 20, 21. 25. 35. La connotación parece ser la de una vida *segada*, afín sin duda al árbol talado, especialmente sensible en los textos de Ju. donde se sugiere que los hombres muertos en la batalla cayeron hacia la tierra, 'aršā. De *matar* a *destruir* (cf. Gén. 6, 13P; Dt. 4, 31, etc.) o *perder* no hay más que un paso. Finalmente se pasa del sentido físico al moral: uno pierde o arruina su propia conducta o camino (Gén. 6, 12P hišhīt kol bašar 'et darkō), o simplemente se arruina (uso absoluto: Dt. 4, 16, 25; Ju. 2, 19; Is. 1, 4; 11, 9; Jer. 6, 28; Ez. 16, 47; 23, 11; 2 Cr. 26, 16; 27, 2). El camino recorrido es largo, pero que la conexión con el sentido primitivo de šht no se pierde del todo, lo prueba el texto de Jer. 22, 7, donde se expresa el acto de destruir el palacio de los reyes de Judá con sus columnas de cedro (cf. 2 Sam. 5, 11; 7, 2) con ayuda del participio mašhitim y del verbo karat¹⁰. En el texto que ahora nos ocupa (Jer. 11, 19), šht tiene también como paralelo a karat.

El sustantivo lahmō es corregido y leído leḥō por todos los partidarios de la traducción expuesta. Le^h es hasta ahora un hapax legomenon de la Biblia hebrea: figura solamente en Dt. 34, 7 (w'elo' nas leḥoh, dicho de Moisés), donde las versiones antiguas siguen diferentes caminos. Los Setenta (excepto B, que ignora la palabra) traducen por ζελύβια, es decir, labios, mientras la Vulgata prefiere mencionar los dientes (*nec dentes illius moti sunt*); ambas versiones quizás desorientadas por la afinidad de leḥoh con lēhī, mandíbula. Pero es con laḥ que se debe establecer la comparación, y laḥ significa claramente: fresco, húmedo, capaz de dar fruto, en una serie de textos (Gén. 30, 37; Nu. 6, 3; Ez. 17, 24; 21, 3)¹¹. Conforme a esto, la palabra de Dt. 34, 7 es ordinariamente traducida con el sentido de: vigor natural¹². Los textos de Ugarit, así como el arameo, el etiópico y el hebreo postbíblico certifican la justeza de la traducción¹³.

El mismo sentido se aplica al texto de Jeremías. Y, en realidad, no habría dificultad ninguna si esta lección no tuviera, como tiene, una consonante de más: en lugar de leḥō, el hebreo dice lahmō. El mem es, o parece, superfluo, y nadie tiene dificultad en suprimirlo como un error de escriba. Sería, sin embargo, preferible encontrarle una explicación adecuada, porque LHW y LHMW no son ciertamente lo mismo y ninguna regla de crítica textual justifica la presencia (o la supresión) del mem.

Un hecho lingüístico puede contribuir a la solución de la dificultad. Un mem aparentemente inexplicado, al fin de una palabra, sugiere en seguida el mem

¹⁰ En Mal. 1, 14 zobe^h mošhat la 'Adonay, mošhat es probablemente el animal "cortado" o castrado (cf. lat. *abscisus*), según el contexto (we yeš b'e'drō zakar) y Lev. 22, 24.

¹¹ Ju. 16, 7-8 es menos claro.

¹² Cf. S. R. Driver, Deuteronomy (ICC, Edinburgh 1951³, pág. 424): "neither had his freshness fled"; C. Steuernagel, *Das Deuteronomium* (Göttinger Handkommentar zum AT, Göttingen, 1923, pág. 183): "und seine Frische war nicht gewichen"; H. Cazelles, *Le Deutéronome* (La Sainte Bible... de Jérusalem, Paris, 1958, pág. 142); J. M. Bover S. J. y F. Cantera Burgos (Sagrada Biblia, Madrid, 1953³, pág. 313): "ni su vigor perdido", etc.

¹³ W. F. Albright, *The "natural force" of Moses in the light of Ugaritic* (BASOR N° 94, abril 1944, págs. 32-35) dice (ib., nota 7) que "the precise connotation here (en el poema ugarítico de Dan'el) as in Deuteronomy is undoubtedly «sexual power», the decline of which is the most painful aspect of senescence among all primitive peoples".

de refuerzo, llamado a veces enclítico, que se puede señalar en varios textos del Antiguo Testamento¹⁴. La consonante tiene una función expletiva, ocasionalmente enfática, sin valor morfológico propio. Pero es bueno acostumbrarse a reconocerla en el texto masorético, donde los masoretas (que la ignoraban) tienden a dar a las palabras o construcciones afectadas por ella un sentido diferente del original.

Esto ocurre, si no me equivoco, en el presente pasaje de Jeremías. Confrontados de antiguo con una escritura LḤWM, que no era para ellos muy clara, o que incluso había cambiado ya a LHMW por contaminación con la frecuente construcción "su pan", los primeros traductores eligieron este último camino e introdujeron en el texto un contrasentido que falsea toda la frase. Pues, si se traduce lahmô por pan, no se puede mantener a našîtâ su sentido legítimo de cortar, y 'eš queda más o menos en el aire, a menos que se lo parafrasee por veneno, como el Targum de Jonatán. Si, en cambio, se lee leḥô-m, y se da razón del mem, todo se aclara, sin más modificación que una ligera metátesis.

Se puede quizás confirmar con este pequeño ejemplo la importancia que tiene para el exégeta, o el traductor, de la Biblia, el análisis riguroso de *todos* los aspectos del texto que estudia, para no pasar por alto ninguna peculiaridad incluso gráfica, y ser capaz de explicar así satisfactoriamente la lección que adopta. Porque "illa est lectio præferenda qua melius explicatur cur et quomodo vitium in cæteris ortum sit".

JORGE MEJÍA

¹⁴ Cf. R. T. O'Callaghan, VT 4 (1954), pág. 171; R. Gordis, ib. (1955), págs. 88-90; M. Dahood, Bib. 37 (1956), págs. 338-340; G. Glanzmann, CBQ 23 (1961), págs. 227-233.

Los sueldos del Cabildo de Buenos Aires antes y después de la reforma de Rivadavia (1822)

Como el título lo declara suficientemente, vamos a referirnos en las páginas que siguen a la remuneración que percibían los canónigos y beneficiados durante el régimen decimal y el que le sucedió de presupuesto de culto.

En lo que atañe a la sustentación, los Señores del cabildo antes de la aplicación de la Reforma (1823) vivían fundamentalmente de las oblaciones compulsivas de los fieles. En el auto de erección de la Diócesis, el primer Obispo de Buenos Aires (1622), Fr. Pedro de Carranza, prescribe con autoridad apostólica y bajo la pena de excomunión mayor, que todos paguen los diezmos y primicias de los frutos que Dios les diere en el campo y de lo que se obrase en la ciudad, de cualquier género de cosas¹. Allí mismo se dispone la división de la gruesa decimal en tres partes, una de las cuales estaba destinada cabalmente al servicio del culto en la Catedral. La denodada resolución de Carranza quería que el Deán percibiese 750 pesos anuales, las otras Dignidades 660 y 600 los simples Canónigos. Pero la realidad no alcanzó a las cercanías de sus deseos. Lo averiguado es que la Iglesia y el Cabildo de Buenos Aires sufrieron grandes privaciones a lo largo de todo aquel siglo, al grado que los beneficios eclesiásticos no rendían lo indispensable “para comer y vestir”².

La fortuna se mostró más jovial en la siguiente centuria, tanto que los habitantes del Río de la Plata albergaron la pretenciosa idea de que un Señor Canónigo de Buenos Aires había de tener una casa propia o alquilada en las inmediaciones de la Catedral “para su cómoda habitación” y la de su servidumbre, “con las oficinas y piezas correspondientes”, moblaje de jacarandá o de nogal, cortina para las puertas “y demás ajuar y homenaje”, “del que usan todas las personas de alguna distinción en este pueblo”, con “reloj de sobremesa, fuera de las muestras” “de faltriquenza” “que consigo llevan los hombres y aun las mujeres”. Le era consentánea una correspondiente biblioteca, cuatro criados, “una latería regular de cocina”, “una tabla o manteles con sus servilletas de calidad”, manto y gabán de invierno y verano, cama con colgadura, sobrepelliz de Cambrai con sus encajes

¹ La extensión que al diezmo dio Carranza, motivó reclamaciones del Cabildo secular. Véase Rómulo Carbia, *Historia Eclesiástica del Río de la Plata*, I, pág. 132, Buenos Aires, 1914. José Torre Revello, *Fray Pedro Carranza primer obispo de Buenos Aires*, en *Archivum*, t. II, cuad. I, pág. 28, Buenos Aires, 1944.

² Francisco G. Actis, *Actas y Documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires*, II, págs. 129-130, Buenos Aires, 1944.

y suficiente dinero para limosnas a los pobres y Religiones exentas que piden por las calles, coche con sus mulas y cochero, etc.³. En fin, todo un personaje de una gran ciudad indiana. . . Pero aquel sueño de oro tuvo un despertar de cobre.

En gracia a estos informes llegó a conocimiento de Su Majestad que los diezmos de Buenos Aires eran divididos en tres partes, en flagrante contradicción con la ley 23, Libro I^o, Título 16 de la Recopilación, que mandaba lo fuesen en cuatro. Esfuerzo baldío fue alegar que el Concilio de la Plata⁴ había confirmado la erección de 1622. Una Real Cédula del 29 de Junio de 1775 observó que ni la erección de Carranza ni el tal Concilio habían sido en esta parte aprobados por el Rey⁵. Vinieron más Cédulas y remontaron hasta el Consejo de Indias nuevas súplicas en que el Cabildo se descoyunta para explicar de mil maneras que, a despecho de la Ley 23, la división de los diezmos no había sido siempre la misma en todos los tiempos ni en todas las iglesias de Indias, por la peculiar constitución de cada una⁶. El Rey se mantuvo en sus trece y fue el caso de tascar inútilmente el freno.

De toda suerte, con el incremento natural de la riqueza del país, mejoraba automáticamente la condición de los hombres de coro. Poco más de cuatro o cinco, pues siempre había alguna vacante, los Capitulares podían hacer donativos de consideración y conjugar sin malabarismos la economía de su casa con la generosidad propia de su estado. Pero otra vez, a comienzos del siglo XIX, las talegas tornaron a achicarse. Ya la creación de los Medios Racioneros (1803) significó una disminución en las rentas⁷. La Asamblea Constituyente, al dotar una Dignidad, dos Canonjías y dos Porciones enteras, pese a la supresión correlativa de dos beneficios, acentuó esta tendencia. Los desórdenes de la Revolución consumaron la obra. Consecuencia de nuestras discordias fue que la gruesa decimal apenas sufragaba —en frase de los interesados— para “lo muy preciso”, porque, al paso que los capitulares de seis habían pasado a trece, amplias e importantes zonas, antes tributarias del Obispado, como la Banda Oriental, Entre Ríos, Misiones y Santa Fe, dejaron de aportar del todo o parcialmente, por un tiempo o para siempre, quedando en firme sólo la campaña bonaerense, con lo cual malamente se juntaba lo suficiente para una decorosa subsistencia “y —agregan— para las continuas erogaciones en favor de los pobres que nos rodean”⁸. La anarquía y las

³ Todos los papeles en *Archivo del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires*, Cuerpo II.

⁴ De 1629. Ambos documentos en *Archivo del Cabildo*. . . , cit. Cuerpo V.

⁵ Se halla en *Archivo del Cabildo*. . . , cit. Cuerpo V.

⁶ Véase oficio del Cabildo al Rey. Buenos Aires, 24 de julio de 1789; *Ibid.*

⁷ Lo certifica el Contador Real de Diezmos y Cuadrantes, Nicolás del Campo; *Ibid.*, Cuerpo III, fol. 124.

⁸ Ya en julio de 1816 escribían los Canónigos estas significativas líneas a los Señores Comisionados del Excmo. Cabildo y Consulado: “El decrecimiento de las rentas de los prebendados es tan notorio, como lo es que habiéndose aumentado cinco prebendas que participan de la masa decimal de la mesa capitular, se han disminuido asombrosamente los diezmos hasta quedar reducidos al estrechísimo círculo en que hoy se encierra el Gobierno de esta Capital. Así es que cuando en otros tiempos las rentas no sólo sufragaban a una cómoda y decente mantención, sino también para subvenir a las necesidades públicas y privadas, en el día son tan menguadas y escasas que apenas alcanzan para lo muy preciso; de cuya verdad es muy fácil convencer a los más rígidos y nimios calculadores de los eclesiásticos. Sin embargo, no hay necesidad pública, no hay proyecto que se considere útil, para que no sea contado el Cabildo Eclesiástico entre los primeros que deben contribuir con erogaciones pecuniarias: No hay indigencia y miseria de pobres vergonzantes

guerras civiles enfrentaron a las Provincias con la Capital; y los hombres del Interior, lejos de enviarle a aquélla los dineros de los diezmos, entraban y talaban los campos de Buenos Aires, único sostén del culto en la Catedral. Y no era todo, La misma Buenos Aires, saqueada por las montoneras, se mostraba remisa en la entrega de los doblones. . . ¡Cuán lejos estábamos de los sueños dorados de 1769! . . .

La reglamentación del 21 de Agosto de 1813 había ripristinado la división tripartita de la gruesa decimal. De la tercera parte o mesa capitular, tal era su nombre, se formaba el presupuesto del Cabildo. De ella se deducían 2.000 pesos para la congrua de los Racioneros y 1.600 para la de los Medios Racioneros: Total 3.600 pesos. El remanente se distribuía entre las cinco Dignidades y los cuatro Canónigos, según hasta entonces se había practicado⁹.

De lo dicho se desprende que la asignación anual de los Capitulares fluctuaba a merced de factores, no siempre previsibles ni dominables, tales como la sequía, las langostas, invasiones de tropas enemigas y aun intervenciones arbitrarias o mal-humoradas de nuestros Gobernantes; en esto, la verdad sea dicha, menos circunspectos que los Reyes de España.

Viene al cuento recordar aquí que, al iniciarse la conquista de América, el papa Alejandro VI concedió, por Bula del 16 de Noviembre de 1501, los diezmos de las Indias a los monarcas, en cuya virtud éstos los consideraron bienes de la Real Hacienda, pero sin echar en saco roto el mandato pontificio que le era consiguiente, de "mantener el culto, erigiendo y dotando iglesias, y sustentando todos los Prelados y Ministros Eclesiásticos que fuesen menester para ellas"¹⁰. Pues bien: esto de ser los diezmos patrimonio de la Corona les vino de perillas a nuestras autoridades provinciales para disponer de ellos por política o por apremio y a veces para fines muy ajenos a su institución¹¹. Así fue como el espíritu federal se negó

y mendigos que no penetre los corazones de los prebendados por el clamoreo que diariamente hiere sus oídos en sus casas, en las calles y dentro del templo mismo. En todas partes se ven cercados de miserables que claman a ellos por el sustento, creyendo que hay sobrantes de sus rentas y que éstos son su patrimonio. Una economía exactísima, acompañada de muchas privaciones, ha puesto a los prebendados en estado de satisfacer lo que deben al honor del Cuerpo y a la caridad y compasión de los indigentes. Pero calculando el progreso de la disminución de las rentas, así por la poquedad de los frutos decimales como por la baja de los valores que sucesivamente se han experimentado de un año a otro, presintiendo los prebendados que van a verse en circunstancias en que les sean inútiles todos los estímulos del honor y de la caridad, y en que la más rigurosa economía y las privaciones sean ineficaces para todo género de erogación. . ." (*Ibid.* Cuerpo III).

La alarma de los Canónigos tenía fundamento: De 1813 a 1816 los diezmos venían declinando en esta proporción: 8,1; 7,4; 7,1; 5,2. En 1817 subirán a 8,7. *Informe de Rodríguez de Vida al Gobierno sobre la distribución de los cuatro novenos beneficiales de este Obispado en 1817* (*Archivo General de la Nación*. División Gobierno Nacional. Culto 1816-1817).

⁹ *Reforma de la distribución de rentas del obispado*, en *Archivo del Cabildo*, cuerpo IV y resolución de la Asamblea (20 de agosto 1813), en *Archivo General de la Nación*. Culto 1813.

¹⁰ Lo dice el Rey en su Real Cédula del 31 de mayo de 1801 (*Archivo General de la Nación*, IX, 24-8-9).

¹¹ En los primeros tiempos de Martín Rodríguez, dispuesto Rosas a asegurar la paz con Santa Fe, se comprometió a entregar a López 25.000 cabezas de ganado. Pues bien: el gobernante porteño colaboró con Rosas al cumplimiento de lo pactado apelando al diezmo (Ricardo Levene, *La Anarquía de 1820 y la iniciación de la vida pública de Rosas*, pág. 176, Buenos Aires, 1954).

a entregar el producto de los remates decimales a la sede episcopal. Y a esto se sumó la tirria política de tal cual gobernador hebdomadario. Sirva de espécimen el Brigadier General Miguel Estanislao Soler, Gobernador de Buenos Aires, quien, llevado de su animosidad contra ciertos Canónigos, al momento de prestar juramento, suspendió por decreto del 24 de junio de 1820, *en beneficio de los rematadores*¹², la entrega de los fondos decimales a sus partícipes. Lo angustioso de la situación mordió muy hondo en el alma de los canónigos. En el acuerdo del 1º de Septiembre adhieren todos al parecer del Deán Zavaleta, quien propone elevar una reclamación por el inaudito decreto de Soler contra la Iglesia Catedral y demás interesados en la gruesa decimal. A lo que agregaron algunos —dice el acta— la conveniencia “de que se indicase también que de otra suerte no podría sostenerse el culto de la Iglesia por defecto de fondos suficientes, porque los réditos de algunas fincas aún no sufragaban para los gastos ordinarios y que al fin sería preciso cerrar la Iglesia o variar enteramente el método que hasta aquí se observaba. A lo que prestaron su conformidad los demás Señores”¹³.

Sólo a modo de media palabra, para buen entendedor sea dicho que la frase subrayada por nosotros modula en claros tonos la crisis del diezmo.

Las bruscas oscilaciones políticas y la misma dificultad de celebrar acuerdos por la dispersión de sus miembros¹⁴, impidieron al Cabildo elevar al momento la correspondiente protesta. Lo hace el 15 de Septiembre, reclamando formalmente por aquel violento despojo y pidiendo se les restituya a la quieta y pacífica posesión de sus rentas¹⁵. Tampoco con el nuevo dignatario, Martín Rodríguez, desaparecen las dificultades, iniciado como estaba el fácil expediente de salir de apuros económicos echando mano a los ingresos decimales¹⁶. En el acuerdo del 18 de Agosto de 1821 el Juez Hacedor de Diezmos, Dr. José Valentín Gómez, no sin cierta desazón debe explicar a sus colegas que entregaba disminuidos los tercios capitulares a consecuencia de la declaración oficial “sobre que debían estas rentas sufrir la gracia hecha a los Diezmos”. En el acuerdo del 24 de Diciembre se habla de “cantidades condonadas” también en 1821. En las actas de 1822 se recogen repetidas instancias por el cobro de los diezmos cedidos, sin la anuencia del Cabildo,

¹² A fines de cada año el Gobierno vendía las especies del año siguiente al mejor postor en pública almoneda. En el remate el comprador adquiría el derecho de exigir las contribuciones y se comprometía a entregar a la Contaduría general de diezmos en cuotas cuatrimestrales de dinero estipulado en la venta. Entre los recaudadores figuraba gente acaudalada y relumbrona que a su prestigio social añadía el de la fuerza y la influencia política. Hemos ya escrito sobre este tema en *Historia del Seminario de Santa Fe*, cap. VIII, Santa Fe, 1957; y en la *Revista Eclesiástica de Santa Fe*, 1956, nos. 5 y 6, págs. 47-49.

¹³ *Archivo del Cabildo*... cit. Cuerpo IX.

¹⁴ El Oficio del Cabildo al Gobernador, fecha del 15 de setiembre (véase nota siguiente), acusa a Soler de haber sepultado en sus ruinas a una porción de ciudadanos “que por sus servicios se hicieron acreedores de toda consideración de los Gobiernos anteriores y que al fin en premio de su mérito *les fueron acordados los primeros destinos eclesiásticos*”. De hecho nos consta que el Deán Zavaleta debió huir a la ciudad de Colonia el 25 de junio. Lo asegura él mismo en *Cuaderno de Entrada Gastos o Salida del Dinero de la arca de Fábrica*, sin fecha (*Ibid.* Cuerpo VIII).

¹⁵ El borrador en *Archivo del Cabildo*... cit. Cuerpo IX. Una referencia también en Antonio Zinny, *Historia de los Gobernadores de las Provincias Argentinas*, II, 36.

¹⁶ Reléase lo dicho en nota 11.

“a los rematadores del año 20”; pero más que la esperanza de resarcirse, alentaba a los Canónigos la idea de salvaguardar los derechos del Cabildo y demás interesados en la masa decimal, es decir, el Seminario, los Hospitales, etc.¹⁷. Esta expeditez, con que los gobiernos se habituaban a disponer de los diezmos como bienes de difunto, nos ayuda a comprender la escasa resistencia que suscitó en el Clero la substitución de este abono compulsivo de diez por ciento sobre la producción de la tierra por un presupuesto de Culto.

Con esto va dicho que la asignación de los Canónigos se tornaba por momentos aleatoria y oscilante. Tal decimos sin que nos aliente el propósito de presentar un balance de este período (1810-1822), pues este compromiso nos llevaría muy adentro en tierras contables. A nuestro objeto bastará informar al lector en cifras redondas sobre la renta de cada capitular en 1822, el último año en que estuvo vigente el régimen decimal. He aquí el sueldo anual de los prebendados:

Dignidades: Deán, 2.000; Arcedeán, 1.760; Chantre, 1.760; Maestrescuela, 1.760; Maestrescuela, 1.760; Tesorero, 1.760.

Tesorero, 1.760.

Canónigos: Magistral, 1.600; Doctoral, 1.600; 1° de Merced, 1.600; 2° de Merced, 1.600.

Racioneros: Racionero 1°, 1.000; Racionero 2°, 1.000; Medio Racionero 1°, 800; Medio Racionero 2°, 800¹⁸.

Aparte de los diezmos, los prebendados contaban con otra, siquiera exigua, fuente de ingresos, que dividían entre sí por iguales. La suministraban los cortos proventos del servicio religioso en la Catedral, tales como aniversarios, capellanías y estipendios eventuales. Por estas obvenciones, naturalmente fluctuantes, percibió cada uno de los capitulares en el quinquenio 1815-1819, el término medio de 91 pesos anuales¹⁹. La Reforma de Rivadavia dejó intactos estos recursos.

Poseía, por último, el cuerpo sus propios bienes. No nos demoraremos en los que nada redituaban, como los utilizados en el servicio y ostentación del culto y cuya conservación, por añadidura, demandaba gastos. Mencionaremos, en cambio, el dinero efectivo y los billetes, los créditos activos, impuestos a censo sobre fincas, las casas, terrenos y chacras de propiedad, cuyos alquileres y arrendamientos sumaron, en 1822, 2.756 pesos²⁰. Estos dineros corrían, como los ríos a la mar, a cubrir los gastos llamados de fábrica y a completar los sueldos indispensables de algunos empleados y sirvientes, que de ordinario y por escasez de fondos no atendía suficientemente la gruesa decimal²¹. En la columna de gasto de fábrica se alineaban

¹⁷ El segundo tercio de 1820 se pagó tan sólo en diciembre, en vez de julio; del tercero se entregaron 500 pesos a cuenta el 26 de marzo del año siguiente. Esta misma desaprensión arrastran las cuentas de 1821. (*Archivo del Cabildo...*, cit. Cuerpo VIII). Los acuerdos citados en el texto se hallan, *ibid.* Cuerpo IX.

¹⁸ *Razón de lo que corresponde al Cabildo y demás que se expresan por el segundo tercio de este año. Buenos Aires, 26 de julio de 1822.* La razón del tercer tercio está fechada el 24 de noviembre (*Ibid.* Cuerpo VIII).

¹⁹ *Rendición de cuentas del Colector; Ibid.* Cuerpo III. Véase también lo dicho por Díaz Velez y Arraga en la Legislatura, sesión del 23 de octubre de 1822 (*Diario de sesiones de H. J. de Representantes de la Provincia*, pág. 474).

²⁰ Cfr. un borrador de un informe capitular al Gobierno Rivadavia en *Archivo del Cabildo...*, cit. Cuerpo VII.

²¹ Véase oficio del Cabildo al Gobierno, del 15 de septiembre de 1820; *Ibid.* Cuerpo IX.

las erogaciones ocasionadas por la conservación material del templo, consumo de cera y vino, músicos y cantores de las grandes solemnidades, deterioro de muebles y alfombras, alhajas y cuadros, etc. En la administración de estos bienes Rivadavia hizo sentir su mano centralizadora, aun antes de emprender su famosa Reforma. Aunque muchos pájaros se nos escapen por los claros de la fronda, *sabemos que en 1822 la autoridad civil tomó como menester suyo la administración de los capitales del Cabildo, cuyos miembros desde entonces, suprimida la Colecturía, se limitaban a elevar al Ministerio de Hacienda, para su aprobación, un presupuesto anual de gastos*²². Los miembros del Cuerpo capitular no dejaron huellas de su disgusto por este control civil sobre los bienes catedralicios y su inversión. Al contrario, la única reacción conocida por nosotros, la del Deán Zavaleta, le fue favorable. Como presidente de la Comisión de Legislación, subrayó el principio de que al Estado le asiste el derecho de precaverse contra las dilapidaciones de los dineros destinados al culto²³. Principio, claro está, muy de su escuela, y que se impondrá en el artículo 10º de la Ley de Reforma Eclesiástica que reza así:

“Todo lo necesario para el culto de la Catedral y gastos que él demande, *serán arreglados cada año por el Gobierno a propuesta por el Dignidad Decano*”²⁴.

La Reforma

Don Bernardino, en el albor de su más gloriosa jornada, eleva a la Legislatura la minuta de la Reforma del Clero, cuyos artículos guardan, como la vaina su espada, el extracto de las luces de su tiempo. De treinta que son, nueve se refieren al Cabildo Eclesiástico.

Rivadavia comienza su obra *suprimiendo los diezmos y dotando a los Señores del Cabildo con un presupuesto de Culto*.

La minuta del Ejecutivo fue pasada por la criba de la Comisión de Legislación que encabezaba el Deán Zavaleta. Ninguna desazón sintió aquella ante la idea *de substituir el sistema de los diezmos por un presupuesto de culto*. Opuestamente, el párrafo que entresacamos de su dictamen impreso, denota coincidencia de miras con el Ministro:

“La comisión —dicen— está persuadida que ha llegado ya el tiempo en que *haciéndose cargo la Provincia de dotar competentemente a los Ministros necesarios para el decoro del Culto y promover a los demás precisos objetos, a que estaba destinada la contribución del diezmo*, se quite este derecho demasiado gravoso, especialmente en el modo con que se deduce para exigirlo. En la discusión que se tenga para sancionar este artículo, demostrará que esta medida, sin oponerse a la ley divina, como algunos lo han pretendido, o eclesiástica universal, es útil al público, a los labradores y hacendados contribuyentes, y a

²² Acuerdos del 4 de enero y 23 de julio de 1822; *Ibid.* Habría que anotar, además, que con la supresión del Cabildo *secular*, aumentó en 500 pesos anuales el presupuesto capitular, pues la Corporación extinguida sufragaba con sus fondos ciertas funciones solemnes, como Corpus Christi, 25 de Mayo, 9 de Julio y San Martín de Tours, Patrono de la Provincia.

²³ *Dictamen de la Comisión de Legislación sobre la minuta de Ley para la Reforma del Clero presentada por el Gobierno de la H. J. de Representantes de la Provincia de Buenos Aires*, pág. 9, Imprenta de la Independencia, 1822.

²⁴ *Recopilación de Leyes y Decretos en Buenos Aires desde el 25 de Mayo de 1810 hasta el fin de diciembre de 1385*, t. I, pág. 433, 1836.

los ministros mismos que participes de una tercera parte, de que tienen que sufrir los descuentos de media annata y el 3 % del Seminario, están hechos el único objeto de la más amarga censura"²⁵.

No necesitamos confiar al lector que nuestra manera de interpretar el origen del presupuesto de culto discrepa esencialmente de las usadas²⁶.

Rocemos ahora la cuestión de las asignaciones. La minuta del Ejecutivo dotaba al Deán o presidente con 1.800 pesos anuales, a las cuatro Dignidades con 1.200, a los diáconos con 900, a los subdiáconos con 700, a los Canónigos sin ejercicio en virtud de la reducción del Cabildo con 400, y a los Racioneros y Medios Racioneros ídem con 300.

Si el lector recuerda todavía las cifras arrojadas por la gruesa decimal, conendrá con nosotros en que la remuneración del Estado comenzaba siendo mezquina. Así lo juzgó también la Comisión que propuso una dotación de 1.600 para las Dignidades, 1.200 para los Canónigos, para las Dignidades y Canónigos que a consecuencia de la Reforma quedasen sin ejercicio 800 y para los Racioneros y Medios Racioneros ídem 500.

Rivadavia no hizo cuestión. Muy a la inversa, declaró que a nadie cedería el Gobierno en sus miras por dar al culto el lustre y dignidad que necesitaba. Y como prueba al canto trajo a comento la sanción de un Colegio Eclesiástico y adelantó su programa de dotar a los Párrocos suprimiendo las primicias, aumentar el número de Parroquias, especialmente en la campaña, construir iglesias y reparar las que amenazaban ruina. Y a propósito de los prebendados expresó:

"que no se oponía al aumento de las dotaciones [...]; que partía del principio [...] de que las dignidades y canónigos debían ponerse fuera de la [...] necesidad y ser esos empleos el estímulo y el premio a los que se hiciesen acreedores [...]. Que proponía a la dignidad de Deán se asignase la misma dotación de 2.000 pesos que la Comisión prefijaba al Gobernador del Obispado; porque el Presidente del Senado del Clero, por ser la dignidad principal, tenía más responsabilidad"...

Guillermo Gallardo, en nombre de la Comisión, acotó que estaba en un todo de acuerdo con el Ministro y que, si no había elevado la dotación del Deán a 2.000 pesos, fue por delicadeza hacia el Dr. Diego Estanislao de Zavaleta que era Presidente del Senado del Clero y, al propio tiempo, de la Comisión de Legislación.

Así quedó sancionado²⁷.

Sea dicho en honor de la verdad que esta equidad rivadaviana no fue imitada por los gobiernos posteriores.

AMÉRICO A. TONDA

²⁵ *Dictamen de la Comisión de Legislación sobre la minuta de Ley para la Reforma del Clero presentada por el Gobierno a la Honorable Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires*, pág. 6, Imprenta de la Independencia, 1822. Un ejemplar incompleto en *Archivo General de la Nación; Colección del Dr. Celestia; Impresos 1821-1823*, fol. 94, VII, págs. 22-37.

²⁶ Ya habíamos expresado nuestro pensamiento al respecto en *Historia del Seminario de Santa Fe*, cap. VIII, Santa Fe, 1957, y en *Sueldos del Clero de la Independencia, Revista Eclesiástica de Santa Fe*, 1956, nos. 5 y 6, págs. 47-49. Nos complacemos en comprobar ahora que, sin conocer entonces el documento citado en el texto, habíamos arribado a las mismas conclusiones que sintetiza la Comisión.

²⁷ *Diario de sesiones de la H. Sala de Representantes...*, pág. 473.

CRONICA DE LA FACULTAD

(DICIEMBRE 1964 - MAYO 1965)

INAUGURACIÓN DEL CURSO ACADÉMICO 1965

El martes 9 de marzo próximo pasado, previa Misa del Espíritu Santo y la profesión de fe del claustro de profesores, el Emmo. Cardenal Dr. Antonio Caggiano, Arzobispo de Buenos Aires y Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica, declaró inaugurado el presente curso lectivo.

En el Aula Magna de la Facultad de Teología estaban presentes los profesores y alumnos de dicha Facultad, y asimismo los profesores y alumnos de los cursos de Filosofía del Seminario Conciliar de Buenos Aires. De acuerdo al informe de la Secretaría de la Facultad, leído en esta ocasión, son 96 los alumnos que este año frecuentan los diferentes cursos teológicos.

La nota sobresaliente de este acto académico fue la proclamación del nuevo Decano, Pbro. Dr. Lucio Gera, nombrado para tal cargo por el Emmo. Cardenal Arzobispo y Gran Canciller con decreto de ese mismo día y por el término de cuatro años. Saludado con alegría y simpatía por todos los presentes, el nuevo Decano se refirió a algunos puntos de interés para su gestión al frente de la Facultad. Después de destacar el valor del esfuerzo científico y pedagógico por parte de los profesores y la dedicación al estudio por parte de los alumnos, como fuerzas claves para estructurar internamente nuestra Facultad, aludió a las tareas que ésta tiene la obligación de promover en múltiples ámbitos y a diversos niveles en sus relaciones con la comunidad. Enunció así cinco grandes capítulos de trabajo y colaboración: 1) con el Seminario Arquidiocesano, donde se hospeda la Facultad; será ésta una labor de cooperación específica para la formación intelectual y teológica de los alumnos, a la vez que una tarea de clarificación de las propias incumbencias, en vista de la autonomía, colaboración y complementación de ambas instituciones; 2) con el conjunto de la Universidad Católica y cada una de sus Facultades, mediante el aporte de la luz teológica a los múltiples problemas que éstas investigan; 3) con el Clero de la Arquidiócesis y de la República toda, para animar con la teología la labor pastoral que éste promueve; 4) con los laicos, para la orientación teológica en las soluciones prácticas que éstos intentan; y 5) finalmente, enunció el capítulo del Ecumenismo, en un sentido amplio, aludiendo a la tarea de diálogo que la Facultad ha de continuar e intensificar con múltiples sectores: cristianos no católicos, otros grupos religiosos no cristianos, y diversos ámbitos del pensamiento humano, de la cultura e investigación científica.

Fueron proclamados a continuación, los alumnos que en la pasada sesión de exámenes (noviembre-diciembre 1964), obtuvieron los grados de Licenciado y Bachiller en Teología, cuya nómina damos aparte.

Concluyó el acto el Emmo. Cardenal con una cordial exhortación a emprender

de nuevo las tareas académicas, explanando el concepto de equilibrio que ha de ser fruto de toda auténtica formación intelectual teológico-filosófica.

EL NUEVO DECANO

Situación Jurídica de la Facultad y elección del Decano

El nombramiento del Decano de la Facultad de Teología ha revestido esta vez una importancia peculiar, de la que creemos oportuno informar brevemente a nuestros lectores y alumnos. Restaurada esta Facultad por su Santidad el Papa Pío XII el 8 de diciembre de 1944, y anexada posteriormente al conjunto de la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires" de más reciente creación, permanecía ésta con un régimen de gobierno inadecuado a su nueva situación jurídica. En efecto, regentada hasta entonces por un Rector dependiente de la Compañía de Jesús y del Gran Canciller, el Emmo. Arzobispo de Buenos Aires, debía nuestra Facultad integrarse en la Universidad Católica a través del Gran Canciller de la Universidad, del Rector Magnífico de ésta y de su propio Decano. Valdrían para ésta los Estatutos de la Universidad Católica, si bien la Facultad elaboraría sus Ordenanzas internas propias, que contemplasen un régimen de autonomía con respecto al Honorable Consejo Superior de la Universidad Católica, del que no obstante formaría parte el Decano de Teología.

Con estas premisas, y de acuerdo a las instrucciones recibidas de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades por el Ilmo. Rector Magnífico doctor Octavio N. Derisi, todos los profesores de la Facultad en presencia de dicho Ilmo. Rector, eligieron una terna de candidatos para el cargo de Decano. Presentada al Emmo. Gran Canciller y elevada por él a la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, dictó ésta el "Nihil Obstat" para que el Pbro. Dr. Lucio Gera ocupara dicho cargo (15 de octubre de 1964), y en consecuencia el Emmo. Cardenal procedió al nombramiento antes referido.

No dudamos que este paso jurídico será de importancia para que la institución adquiera una personalidad bien definida, tanto en su ordenación interna, como en la prosecución de las muchas tareas universitarias enunciadas en el discurso inaugural de este año.

La figura del nuevo Decano

El Pbro. Dr. Lucio Gera, ex alumno de esta Facultad en 1947, licenciado más tarde en Sagrada Teología en el Pontificio Instituto "Angelicum" de Roma (1953), fue promovido al doctorado en la Facultad de Teología de Bonn (1956). A partir de 1957 ha ocupado en nuestra Facultad ininterrumpidamente la cátedra de Teología sistemática. De 1958 a 1961 se desempeñó también como Prefecto de Estudios de esta Facultad. Al hacerse cargo del Decanato, que habrá de cubrir hasta 1968, formulamos nuestros mejores votos.

OBTENCIÓN DE GRADOS ACADÉMICOS

En la sesión de exámenes correspondientes a los meses de noviembre-diciembre de 1964 fueron promovidos como Licenciados y Bachilleres en Teología los siguientes alumnos:

— *Licenciatura*: Pbro. Angel Armelín y José Bonet.

— *Bachillerato*: Sres. José Domeneghini, Jorge Galli, Santiago Garmendia, Raúl Rossi, Juan Ormazábal, Raúl Vila, Sotero Paniagua y Carlos Poledri.

NOMBRAMIENTOS Y NUEVOS PROFESORES

En el camino de estructurar jurídicamente a nuestra Facultad, el Emmo. Cardenal Arzobispo y Gran Canciller ha comunicado al señor Decano que la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, con rescriptos de fecha 20 de abril de 1965, ha otorgado el "Nihil Obstat" para el nombramiento de profesores ordinarios y extraordinarios de esta Facultad. Estos son: Pbro. Dr. Eduardo Briancesco, S. T. D., para profesor de Teología Dogmática; Pbro. Dr. Ricardo Ferrara, S. T. D., para profesor de Teología Fundamental; Pbro. Dr. Lucio Gera, S. T. D., para profesor de Teología Dogmática; Pbro. Dr. José Larrabe, S. T. L., I. C. D., para profesor de Teología Moral; Pbro. Dr. Jorge Mejía, S. T. D., S. S. L., para profesor de Ciencias Bíblicas; Rvmo. Mons. Rodolfo Nolasco, S. T. L., I. C. D., para profesor de Derecho Canónico; R. P. Domingo Basso o. p., S. T. D., para profesor de Teología Moral; Pbro. Dr. Eduardo Pérez Bravo, S. T. D., para profesor de Teología Fundamental.

El Cuerpo de profesores, formado de acuerdo a lo publicado en el "Kalendarium in Annum Academicum 1965" se ha enriquecido con la presencia del Pbro. Luis Villalba, S. T. L., H. E. L., que dictará Historia Eclesiástica Medieval y Moderna, como adjunto de la cátedra de Historia Eclesiástica. Queda así cubierta la vacante causada por la ausencia del R. P. Jorge Novak, s. v. d., H. E. D., a quien contamos siempre entre los colaboradores de esta revista, y que se había desempeñado en dicha cátedra durante varios años, gozando de la estima de profesores y alumnos. Se ha ausentado también de nuestro claustro, pero sólo momentáneamente, el Pbro. Jorge Machetta, adjunto a la cátedra de Teología sistemática, y secretario de la redacción de esta revista, para proseguir su labor de estudios en la Facultad Teológica de la Universidad de Bonn en vista al doctorado. Este año contamos con la colaboración del R. P. Ricardo Vaccaro, c. s. s., S. T. D., en los cursos de Teología sistemática.

VISITAS Y CONFERENCIAS EN LA FACULTAD

En marzo tuvimos la honrosa visita del Canónigo Bernard Pawley, de la Catedral de Ely, representante del Primado de Inglaterra ante el Secretariado para la Unión de los Cristianos. Durante la reunión con los profesores de la Facultad, el visitante se refirió a varios temas de ecumenismo local y sus problemas.

El 10 de mayo tuvo lugar la conferencia del Dr. Raimundo Panikkar, Director de cursos en el Instituto de Historia de las religiones de la Universidad de Benares en la India, sobre cristianismo e hinduismo. El tema se centró en el modo de establecer las relaciones entre cristianismo e hinduismo de religión a religión.

PUBLICACIONES DE NUESTROS PROFESORES

El Pbro. Dr. Jorge Mejía ha publicado "Guía para la lectura de la Biblia", Buenos Aires, Ediciones Criterio, 1964, 84 págs.

Otros tres profesores de esta Facultad han publicado conjuntamente una edición anotada y comentada de la Encíclica "Ecclesiam Suam": "Ecclesiam Suam. Primera Carta Encíclica de S. S. Pablo VI. Texto Introducción general y comentarios de los profesores L. Gera, Pedro Geltman y C. Giaquinta". Colección «Concilio Vaticano II», tomo V. Buenos Aires, Ediciones Guadalupe, 1965, 220 págs.

REVISTA "TEOLOGÍA"

Dado el nombramiento para Decano del Pbro. Dr. Lucio Gera, y la ausencia del Pbro. Jorge Machetta, que se desempeñaban como Director y Secretario de esta

revista, respectivamente, así como también las múltiples tareas del Administrador, el Revmo. Mons. Dr. Rodolfo Nolasco, que a las de profesor de esta Facultad suma las de Rector del Seminario Arquidiocesano, se ha dispuesto en reunión del claustro profesoral encomendar la dirección de la revista al Pbro. Carmelo Giaquinta y la administración al Pbro. Rafael Tello. Para el cargo de Secretaría se han requerido los servicios de las Hermanas de la Compañía del Divino Maestro, Auxiliares de la Jerarquía, que en su sede central, el Instituto de Cultura Religiosa Superior, desarrollan una amplia labor universitaria conectada con la Teología. Ha sido designada para el cargo la R. Hna. Zulema Galíndez.

"STUDIUM THEOLOGICUM" DE CÓRDOBA

Por rescripto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades del 2 de febrero de 1965, ha sido renovada la afiliación a nuestra Facultad del "Studium Theologicum" del Seminario de Nuestra Señora de Loreto de Córdoba, por el término de cuatro años, con derecho a conceder el Bachillerato en Teología, de acuerdo a normas establecidas.

Los alumnos que frecuentan dicho "Studium" suman 33.

El 3 de marzo del corriente año ha sido concedido el Bachillerato en Teología al Sr. José Antonio García Jaureguialzo.

El Consejo que dirige el "Studium Theologicum" está presidido este año por el Pbro. Dr. Ramón Trevijano, S. T. D., S. S. L., H. E. L.; actúa como Secretario el Pbro. José Arancibia, S. T. B.; como consejeros los Pbro. José Nasser, S. T. L., S. S. L., y Luis Alessio, S. T. B.

Los nuevos miembros que ingresaron al claustro de profesores son: Pbro. Luis Alessio, profesor de Teología Fundamental y Liturgia; Pbro. José Arancibia, profesor de Teología Dogmática; Pbro. José Rovai, S. T. B., profesor de Teología Dogmática; Pbro. Jesús Ortuño, S. T. L., profesor de Teología Fundamental; R. P. Ricardo Vaccaro, profesor de Teología Fundamental.

LIBROS RECIBIDOS

- DRI, RUBÉN R., *Ecclesiam Suam. Introducción para un estudio de su contenido*; Publicaciones "Colegio Mayor Universitario"; Resistencia, 1964, págs. 65.
- COMBLIN, JOSEPH, *Hacia una Teología de la Acción — Treinta Años de Investigaciones*; Herder, Barcelona, 1964, págs. 132.
- DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento* (Biblioteca Herder, 63); Herder, Barcelona, 1964, págs. 772.
- RAHNER, KARL, *La Iglesia y los Sacramentos* (Quæstiones Disputatæ); Herder, Barcelona, 1964, págs. 128.
- RAHNER, KARL, *Sentido Teológico de la Muerte* (Quæstiones Disputatæ); Herder, Barcelona, 1965, págs. 128.
- BOUYER, LOUIS, *Introducción a la Vida Espiritual — Manual de Teología Ascética y Mística* (Biblioteca Herder, 67); Herder, Barcelona, 1964, págs. 368.
- HAAG, HAAS y HÜRZELER, *Evolución y Biblia*; Herder, Barcelona, 1965, págs. 144.
- GRENET, P. B., *Ontología* (Curso de Filosofía Tomista); Herder, Barcelona, 1965, págs. 298.